RAĞIP P.
Ka. N.
569

نظيرة قهستاني ، شرح النقاية للبرجندي هو الصحيح

كتاب الطهارة ٦	فصل في التيمم ٢٣	فصل المسح ٢٧	فصل الحيض ٢٩	فصل تطهير الانجاس ٣٤	كتاب الصلوة ٤٠	فصل الاذان ٤٣	فصل شروط الصلوة ٤٦
فصل فرض الصلوة ٥٠	فصل يجهر الامام ٥٨	فصل مصلي سبق ٦٣	فصل يفسد الصلوة ٦٥	فصل الوتر ٦٩	التراويح ٧٢	فصل عند الكسوف ٧٣	الاستسقاء ٧٣
فصل سن شرع ٧٤	فصل فرض الترتيب ٧٥	فصل سجود السهو ٧٦	فصل يجب سجدة ٧٩	فصل شرط لوجوب الجمعة ٨٤	فصل ندب يوم الفطر ٨٧	فصل سن للمحتضر ٨٩	فصل الشهيد ٩٣
فصل اذا اشتد خوف العدو ٩٣	فصل صح في الكعبة ٩٤	كتاب الزكوة ٩٤	فصل و ينصب العاشر ٩٩	فصل مصرف الزكاة ١٠٣	فصل الفطرة ١٠٤	كتاب الصوم ١٠٦	فصل من جامع ١٠٨
فصل الاعتكاف ١١٢	كتاب الحج ١١٤	فصل في المركب ١٢٣	فصل ان الطيب محرم ١٢٤	فصل ان احصر محرم ١٢٩	كتاب النكاح ١٣١	فصل نفذ نكاح حرة ١٣٥	فصل اقل المهر ١٤٠
فصل نكاح القن ١٤٣	كتاب الرضاع ١٤٦	كتاب الطلاق ١٤٨	فصل تفويض الطلاق ١٥٤	فصل شرط صحة التعليق ١٥٧	فصل مرض غالب حاله ١٥٩	فصل تصح الرجعة ١٦١	فصل الايلاء ١٦٢
فصل لا بأس بالخلع ١٦٤	فصل الظهار ١٦٥	فصل من قذف ١٦٧	فصل ان اقر زوج بالغ ١٦٩	فصل العدة ١٧١	فصل الحضانة ١٧٥	فصل اقل مدة الحمل ١٧٧	فصل يجب النفقة ١٧٧
كتاب العتاق ١٨٣	فصل ان عتق بعض عبده ١٨٦	فصل عتق مملوك تعليق ١٨٨	فصل العتق بعد موت المعتق ١٨٨	فصل في الولاء ١٩٠	كتاب المكاتب ١٩١	كتاب الايمان ١٩٣	فصل من حلف لا يدخل بيتا ١٩٧
فصل حنث في لا يكلم ٢٠٥	كتاب البيع ٢٠٨	فصل صح خيار الشرط ٢١٠	فصل صح شراء ما لم يره ٢١٢	فصل بطل ما ليس بمال ٢١٧	فصل الاقالة ٢٢١	فصل التولية ٢٢٢	فصل ٢٢٣ الربا ٢٢٣
فصل لا يجوز بيع مشتري ٢٢٥	فصل يصح السلم ٢٢٦	مسائل شتى من الاستصناع	فصل الصرف ٢٢٩	كتاب الشفعة ٢٣٠	كتاب القسمة ٢٣٧	كتاب الهبة ٢٤١	كتاب الاجارة ٢٤٥
فصل يفسدها شروط ٢٤٩	فصل في الاجير مشترك ٢٥٢	فصل تفسخ الاجارة ٢٥٣	كتاب العارية ٢٥٥	كتاب الوديعة ٢٥٨	كتاب الغصب ٢٦٠	كتاب الرهن ٢٦٥	فصل لا يصح رهن مشاع ٢٦٨
فصل وقف بيع الراهن ٢٧٠	كتاب الكفالة ٢٧٣	كتاب الحوالة ٢٧٨	كتاب الوكالة ٢٨٠	فصل لا يصح التوكيل ٢٨٢	فصل التوكيل بالخصومة ٢٨٥	كتاب الشركة ٢٨٦	كتاب المضاربة ٢٩٠
كتاب المزارعة ٢٩٤	فصل المساقاة ٢٩٦	كتاب احياء الموات ٢٩٧	فصل الشرب ٢٩٩	كتاب الوقف ٣٠١	كتاب الكراهية ٣٠٤	كتاب الاشربة ٣١٠	كتاب الذبايح ٣١٢
كتاب الاضحية ٣١٦	كتاب الصيد ٣٢٠	كتاب اللقيط واللقطة والابق ٣٢٣	كتاب المفقود ٣٢٧	كتاب القضاء ٣٢٨	كتاب الشهادة ٣٣٥	فصل يقبل الشهادة ٣٣٨	فصل لا رجوع عن الشهادة ٣٤٤

كتاب الاقرار ٣٤٥	كتاب الدعوى ٣٤٩	فصل ولو اختلف ٣٥٤	فصل المبيعة ٣٥٩	كتاب الصلح ٣٥٩	كتاب الحدود ٣٦٣	فصل من قذف ٣٦٦	كتاب السرقة ٣٦٩
كتاب الجهاد ٣٧٤	فصل ما فتح عنوة ٣٧٥	فصل يملك بعض الكفار ٣٧٦	كتاب الجنايات ٣٨٥	كتاب الديات ٣٩٠	فصل من احدث في طريق العام ٣٩٧	فصل ضمن الراكب ما ٣٩٩	
فصل ان جنى عبد ٤٠٠	فصل جرح الميت ٤٠٣	فصل العاقلة ٤٠٣	كتاب الاكراه ٤٠٥	كتاب الحجر ٤٠٨	فصل المأذون ٤١٠	كتاب الوصايا ٤١٣	

فصل جاز الموصى ٤١٨ فصل ومن اوصى الى زيد ٤٢٠ كتاب الخنثى ٤٢٢ مسائل شتى ٤٢٤

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى لطف ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وقفي عنه ١٢٧٥
٥٦٥
T. C.
MİLLİ ...
RAGIP PAŞA
KÜTÜPHANESİ
447
RAĞIP P.
Ka. N.
569

بسم الله الرحمن الرحيم

احق من الحمد لله العزيز الكافي المحيط علمه الوافي بالاسرار والمضمرات المستغني عن العدة والذخيرة في الوقاية عن النوازل وكفاية المهمات المبسوط زيادات نعمه من منتخب كنز خزائنه في بسيط الغبراء على الوسيط والحقير المحرر مبناه بحرين وتوحيده بايضاح آياته في الجامع الصغير والكبير وانواع الصلوة تحفة لروضة الكامل الاكمل الذي هو العمدة والغرض من تاسيس العالم الكبرى الناسخ الانفع المصفى المستصفى الذي هو الخلاصة والزبدة من اصناف العالم الصغرى محمد المختار الذي شيد بهدايته منار الطريقة القويمة وبين احكامها في نهاية التهذيب والتنقيح المنتقى الذي لخص بوجيز كلامه فصول الاقضية والواقعات في غاية التلخيص والتوضيح وآله واصحابه الذين صارت بملتقط فوائدهم جواهر الفقه منظومة ونوادره محصورة كمال النظم والحصر وانوار عيون الناهجين منهاج الشريعة بضوء تتبع سيرهم زواهد مجموعة في جميع تفاريق المسائل وتحقيق فتاوى العصر **وبعد** فان فضيلة العلم اظهر من ان يخفى على ارباب العقل سيما العلم المشهود له في الشريعة بالشرف والفضل وهو علم الفقه الباحث عن الحلال والحرام المميز بين الجائز والفاسد من وجوه الاحكام قال الله عز وجل وعلى علوا كبيرا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ومع علو رتبته وسمو مكانته هو المحتاج اليه لكل مكلف من العبيد والاحرار في كل عشا

من آناء الليل واطراف النهار وهو وسيلة السعادة وذريعة الزلفى وفي تعلمه وتعليمه شرف الآخرة والاولى ولقد صنف العلماء الراسخون والفضلاء الاقدمون تصانيف محتوية على اختلاف الروايات منطوية على حل ما يمكن وقوعه من النوازل والواقعات وافاضل المتاخرين لما راوا قصرهم معظم اهل هذه الايام الفوا مختصرات مشتملة على ما لا بد منه وكثر وقوعه بين الانام ومن اشرف ذلك مختصر الوقاية المنسوب الى افاضل الائمة الامام المحقق النحرير العلامة الجامع بين المعقول والمنقول منقح اغصان الفروع والاصول قدوة افاضل العلماء واسوة اعاظم الفضلاء صدر الشريعة والحقيقة والدين اعلى الله تعالى درجته في اعلى عليين فانه مع صغر حجمه ووجازة نظمه مشتمل على فوائد لطيفة ومسائل شريفة يكثر وقوعها بين البرية و يحتاج اليها في كل غدوة وعشية لا ترى فيه كلمة زائدة على اصل المراد فكيف بما هو اكثر من ذلك و ازداد فلو لم يكن عين الناظر فيه كليلة وجد في كل قيد فائدة جليلة ولما رايت افئدة من الناظرين تهوى اليه ومطايا رغباتهم متوقفة لديه اردت ان اشرحه شرحا ينشر مطويات الاسرار ويكشف عن وجوه الخرائد الاستار ويحرر قواعده ويفصل مجملاته ويوضح معانيه ويبين مكنوناته فبعد الاستخارة من الله تعالى شرعت في ذلك وان لم يكن لقلة البضاعة مقامي هنالك فبحمد الله تعالى وحسن توفيقه كما هو المرام واضفت اليه الروايات المختلفة والمباحث المهمة اللائقة بالمقام واسندتها الى الكتب المنقولة عنها المعول عليها فقهاء الانام واختصرت المطلب من ذلك من غير اخلال المقصود لئلا يطول الكلام والمامول من الناظرين ان ينظروا فيه بعين الانصاف و يجتنبوا عن طريق التعصب والاعتساف وينبهوا على مواضع الخلل من الدراية ويصلحوا مواضع الزلل من الرواية ومن الله المستعان وعليه التكلان وها انا اشرع في المقصود بتوفيق الملك المعبود فاقول قال المص نعمه الله بغفرانه واسكنه بحبوحة جنانه بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رافع اعلام الشريعة الغراء ابتداء بالتسمية حقيقة وبالتحميد اضافة الى ما سواها امتثالا لما ورد في الحديثين مما يشعر بالامر بالابتداء بهما اذ قد اشتهر انهما ليسا من اختلاف الرواة فلا يمكن الجمع الا بهذا الاعتبار وتخصيص التسمية بالاول ليكون على وفق كتاب الله تعالى وقد قيل انه يحصل التسمية والتحميد معا بكل من البسملة والحمد لله لكنه جمع بينهما تحرزا عن الترجيح بلا مرجح والمراد بالاسم اما اللفظ فاللام للاستغراق لانه يشمل جميع اسماء الله تعالى ان اريد الاختصاص في الجملة ويخص بما يختص به تعالى منها استعمالا ان اريد الاختصاص الكامل ولا شك ان التبرك بالاسم غاية التعظيم للمسمى واما المسمى

فالاضافة بيانية وايراده لدفع توهم الحمل على اليمين اذ مبناها على العرف وهي فيه لا تنفع كذلك والله اسم
للذات الواجب الوجود لذاته والرحمن والرحيم صفتان مشتقتان من الرحمة التي هي متعدية في الاصل
بعد نقلها الى اللازم وهي في الاصل رقة القلب على الغير بحيث يقتضي الاحسان اليه ويطلق عليه
تعالى باعتبار الغاية اي الانعام وقدم الرحمن لانه الانسب باسم الله تعالى من حيث اختصاصه به
تعالى استعمالا وابلغ زيادة بنائه مع اتحاد المعنى نوعا ولهذا قيل هو المعطي لجلائل النعم و
الرحيم هو المعطي لدقائقها والحمد لغة هو الوصف على الجميل الاختياري بالجميل على قصد التبجيل
فبالقيد الاول خرج الوصف على الفعل المحرم مثلا وبالثاني المدح فانه يعم الاختياري وغيره على
الاظهر وبالثالث الوصف على الجميل بما ليس بجميل وبالرابع الاستهزاء والسخرية وعرفا هو الفعل الذي
ينبئ عن تعظيم المنعم على فاعله بحيث يشعر بتعظيمه عنه والجملتان اما انشائيتان كما في اعتقت فانت
معتق او خبريتان والاخبار بالابتداء بالاسم وبالتحميد احداث لهما والاعلام جمع علم استعير هنا
للعلماء استعارة تحقيقية لمشابهتهم الجبال والرايات في القصد اليها والاهتداء بها بمعنى الراية
او العلامة او الجبل والشريعة في الاصل مورد الشاربة وهي فعيلة من شرعت في هذا الامر اي
دخلت او من شرعت الطريق اذا بينته او من شرع المنزل اذا كان على طريق نافذ ثم نقلت الى الطريقة
المخصوصة الثابتة من نبي صلعم المفسرة بوضع الهي يسوق ذوي النهى باختيارهم المحمود الى الخيرات
بالذات ويطلق عليها الشريعة باعتبار ورود عطشى الرضا والكرامة اياها او دخول الثقلين فيها او
تبيين الشارع اياها او باعتبار وضوحها وشبهها كالمنزل الذي على الطريق النافذ والدين باعتبار
انقياد الثقلين لها من دان له اطاعه او باعتبار ترتب الجزاء على قبولها من دانه جازاه او باعتبار انها صارت
بمنزلة عادة للمسلم من الدين بمعنى العادة والملة باعتبار املاء الشارع اياها على الامة من الملت
بمعنى امليت او باعتبار انه يؤم منها اهل الضلال من مللت الشيء ومللت منه اذا سئمته فالثلاثة
بالذات متحدة الا ان الشريعة والملة يضافان الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والامة فقط
استعمالا والدين يضاف الى الله تعالى **ايضا** ثم على المعنى الاول للاعلام تشبيه الشريعة بملك
ذي رايات استعارة مكنية واثبات الاعلام لها تخييلية وذكر الرفع ترشيح وعلى الثاني تشبيهها
بالطريق مكنية واثبات الاعلام والآثار لها تخييلية ورفعها ترشيح او لفظ الاعلام استعارة
مصرحة بان يراد بها ما يدل على احكام الشريعة من الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس ورفعها
جعلها مبنية بحيث يدركها العقل ويستنبط منها الاحكام او ما يدل على ترويجها كالاذان و

تبجيل بزرك داشتن نز

راية علم را ايستاده نز

الجماعة ونحوهما ورفعها اظهارها ويحتمل ان يكون استعارة تمثيلية بتشبيه الهيئة المنتزعة من نصب
الادلة الظاهرة على الشريعة وتيسير الوصول اليها بحال رفع الآثار وتيسير الاهتداء للسالكين الى
طريق موصل الى مقاصدهم وعلى الثالث تشبيه العلماء الراسخين من الانبياء وغيرهم بالجبال استعارة
مصرحة والمراد برفعهم اعلاء درجاتهم ومراتبهم ولا يبعد ان يكون الاعلام جمع عالم على قول من جمع فاعل
على افعال او جمع علم بمعنى عالم تسمية بالمصدر والغراء تانيث الاغر وهو الابيض ذكره في الصحاح
ومعنى كونها بيضاء انها نقية عن دنس الشك او طريقه مستنيرة يهتدي بنورها السالكون او طريقه
واضحة ظاهرة او طريقة كاملة فاضلة فان البياض افضل الالوان عند العرب ويعبر به عن الفضل والكرم
ولذا قيل لمن لم يتعيب بشيء فهو ابيض الوجه وفيه تلميح الى قوله عليه السلام بعثت بالملة الحنيفية
السمحة السهلة البيضاء **وقوله** لقد جئتكم بها بيضاء نقية جاعلها شجرة اصلها ثابت وفرعها
في السماء قال الامام الراغب تديجي الجعل بمعنى تصيير شيء عن حاله على غير حاله فالجاعل ههنا بمعنى
المصير وضمير جاعلها للشريعة والشجرة لغة كل ما له ساق من نبات الارض وعرفا ما كان له ساق عود
صلبة ذكره في المغرب وفرع كل شيء اعلاه ويجوز ان يراد به الغصن والاضافة للاستغراق اي اغصانها و
لعل المراد بالاصل قواعد اصول الفقه او الكلام ومعنى ثبوتها انها مبرهنة بالدلائل القطعية و
بالفرع مسائل الفقه ومعنى كونها في السماء انها ظاهرة قريبة الفهم فكانها مرتفعة يراها القريب
والبعيد بخلاف الاصول والكلام او المراد بالاصل الادلة الاربعة الشرعية وبالفرع الاحكام
المستنبطة منها ومعنى الثبوت والكون في السماء على قياس ما مر او المراد بالاصل الاعتقاديات
وبالفرع العمليات فالاعتقاديات ثابتة في قلب المؤمن لا يزول بالتشكيك والعمليات يرفع
الملائكة العمل بها الى السماء واذا اريد بالاعلام ما يدل على احكام الشريعة من الادلة الاربعة
امكن ان يجعل ضمير جاعلها للاعلام على ما هو الظاهر فحينئذ يكون المراد بالاصل قواعد الكلام
وبالفرع الاحكام الفقهية لكن افراد الشجرة مما يابى عنه بعض الاباء والاظهر ان يكون هذه
الفقرة تلميحا الى قوله تعالى ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء
فانه قد فسر الكلمة الطيبة بما اعرب عن حق او دعاء الى صلاح ولا شك في شموله للشريعة والمعنى
مصيرا كالشجرة التي ضربت بعروقها في اعماق الارض واغصانها في غاية الارتفاع ووجه الشبه
هو الظهور والامن عن السقوط ويحتمل ان يكون وجه الشبه هو الانتفاع **واعلم** ان الرافع و
الجاعل ان كانا بمعنى الماضي فاضافتهما معنوية والا كانا للاستمرار فلفظية والاظهر انهما للاستمرار

فيحتمل معنوية واللفظية كما صرح به المحققون من النحاة وعلى الاول فالرفع صفة او بدل او عطف
بيان وعلى الثاني عطف بيان او بدل على القول بابدال النكرة من المعرفة فاستفيد من البدل فالاستفهام
من المبدل منه وحاصلها اما من قبيل تعدد الصفة او عطف البيان او من قبيل البدل بعد عطف البيان
او بالعكس او احدهما بعد الصفة ولا يجوز ان يكون صفة بعد بدل او عطف بيان لان تقديم الوصف
عند اجتماع التوابع واجب **والصلوة والسلم على رسوله محمد افضل الرسل والانبياء** والصلوة لغة
الدعاء وقد يراد بها مسببه اعني الرحمة تجوزا هذا هو المشهور والمذكور في الغاية انها تقويم لعدل
بالصلا بالكسر وهو النار ثم قيل للرحمة صلوة لحصولها عند تقويم العمل ثم نقلت الى الدعاء لانه
هو سببها تجوزا وفي نهاية الجزري معنى قولنا اصل على محمد عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء
شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في امته وتضعيف اجره فالمراد بها هنا اما الرحمة الكاملة
والعظمة على الوجه المذكور ولهذا لا يجوز ان يطلق بالنسبة الى غيره الا تبعا وقيل هذا اذا
كانت بمعنى العظمة اما اذا كانت بمعنى الرحمة فلا والسلم مصدر بمعنى السلامة والمعنى الرحمة
او العظمة والسلامة من الآفات واقعة عليه بمعنى انها ثابتة له والاظهر ان يقال ان الصلوة
مصدر بمعنى التصلية اي الرحمة او التعظيم كالزكوة بمعنى التزكية والسلام مصدر سلمه الله
اي جعله سالما وكان الاصل صلى الله تعالى الصلوة وسلم السلام فحذفوا الفعل ورفعوا المصدر
ليصير الجملة اسمية فتدل على الدوام والثبات وهكذا نقول في الحمد لله ثم نقول هذا دعاء ابرزه
في صورة الخبر مبالغة كانه حصل المطلوب وهو مخبر عنه ولم يوجد في بعض النسخ لفظ السلام
والنسخة الاولى اولى لان الاختصار على الصلوة والسلام مكروه نص عليه ائمة الحديث والرسول فعول
بمعنى الفاعل من الرسالة وهي نقل جملة من كلام احد الى غيره بامره او بمعنى المفعول من قولهم ارسلت
فلانا في الرسالة فهو مرسل ورسول ذكره الجوهري وقيل هو مصدر كالقبول وصف به والنبي
في الاصل اما مهموز على قلب الهمزة والادغام من الانباء اي الاخبار بمعنى المنبئ كالبديع بمعنى
المبدع او من النباءة الخبر اي ذي خبر فانه مخبر عن الله تعالى او من النباءة الصوت الخفي اي ذي نباءة فانه
يسمع الصوت الخفي الذي هو الوحي دون غيره او من النبوة بمعنى الاطلاع او الخروج فانه مطلع
على احوال الامة وخارج احواله واقواله عن طريق العادة فهو فعيل بمعنى الفاعل واما معتل من النبوة
وهي الارتفاع او من النباوة وهي الشرف لارتفاع قدره وشرفه فهو فعيل بمعنى الفاعل او من
النبي اي نعته فانه يدفع عن الامة العذاب والشدائد فعيل بمعنى المفعول وقال الجوهري النبوة

النباوة ما ارتفع من الارض فاذا جعلت النبي ماخوذا منه اي انه شرف على ساير الخلايق فهو فعيل
بمعنى مفعول وقيل هو منقول من النبي بمعنى الطريق لانه وسيلة ويتوصل به الى المقصود ومما يدل
على انه مهموز انه قرأ نافع النبي بالهمزة في جميع القرآن هذا كله من حيث اللغة واما من حيث
العرف فقيل الرسول والنبي مترادفان صدقا وقيل النبي اعم فان الرسول من بعثه الله تعالى
لشريعة مجددة والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شريعة غيره والرسول من جمع مع المعجزة كتابا منزلا
عليه والنبي يعمه ومن لا كتاب معه او الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يعمه ومن يوحى اليه
في المنام على اختلاف الاقوال وفي شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي
اليه وكذا الرسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب انتهى فان كانا متساويين فايراد الانبياء
بعد الرسل للمحافظة على السجع وايراد الالفاظ المتوافقة المعنى في الخطب عزيز وان لم يكونا
كذلك فايرادها بعدها لذلك ولزيادة التعميم واضافة افعل التفضيل ههنا ان كانت لزيادة
المطلقة فالمعنى افضل الخلق من بين الرسل والانبياء وان كانت لزيادة على من اضيف اليه فالمراد
من الرسل وهم افضل من سائر الناس يستلزم كونه افضل منهم وهي على الاول معنوية وعلى الثاني
مختلف فيها فان كانت لفظية فالمضاف عطف بيان لما قبله او بدل منه والا فيحتمل الوصف
ايضا **وعلى آله واصحابه نجوم الاقتداء والاهتداء** في الصحاح آل الرجل اهله وعياله وآله ايضا
اتباعه اورده في الالف مع الواو من باب اللام وهو يدل على ان اصله اول وسموا بذلك لانهم يؤلون
الى اصل واحد ويؤيده ما نقل عن الكسائي انه سمع في تصغيره أويل بالواو وقيل اصله آل
بهمزتين اذ سمع في تصغيره أءيل بهمزتين وقيل اصله اهل لتصغيره على اهيل والكل محتمل مع التصغير
ان الثلاثة اما الاول فصغر اولا على اصله ثم ابدل الهمزة من الواو كما وقع في قوله تعالى بالسوق
والاعناق بالهمزة ثم قلبت الهمزة هاء كما في اراق وهراق واما الثاني فلما صغر على اصله قلبت
همزته تارة الى الواو لانضمام ما قبلها وتارة الى الهاء كما مر واما الثالث فقلبت الهاء في الاصل
همزة كما في ماء اذ اصله موه ثم الفا كما هو شان تخفيف الهمزة فتصغيره بالهاء والهمزة نظرا الى الاصل
البعيد والقريب وبالواو نظرا الى ان قلب الهاء الى الالف شاذ فكان هذا الالف لا اصل له كما في ضارب
وضويرب **فان حمل الآل** على المعنى الاول فالمراد ههنا اما ازواجه وذرياته الموجودة في حيوته واما جميع
الذين يحرم عليهم الصدقة من بني هاشم اتفاقا وبني المطلب ايضا عند بعضهم فان اهل الرجل قد يطلق
على اخص الناس به ذكره المطرزي **وان حمل** على المعنى الثاني فالمراد اما جميع من امن به واما الاتقياء من امته

وثويته ما روى في الحديث الى كل مؤمن تقى فقد حمله البعض على الظاهر والاكثر على ان المراد به التقى
عن الشرك والاصحاب جمع صاحب ابن جوز جمع الفاعل على الافعال او جمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب
او جمع صحب بسكون الحاء اسم جمع كوكب والمستعمل في موضع مفرده الصحابي بالفتح منسوب الى الصحابة
وهي مصدر بمعنى الصحبة وقد جاءت بمعنى الاصحاب ذكره الجوهري وهو من لقى النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم من الثقلين مؤمنا به ومات على الاسلام واللقاء اعم من الرؤية والمجالسة فيشمل
عميان الصحابة وباسناده الى الضمير من دون النبي يخرج من كشف له ليلة الاسراء ولم يلقه وبالتقييد
بكونه من الثقلين يخرج الملائكة وبحال كونه مؤمنا به من لقيه ولم يؤمن به في حال الحيوة وبموته على
الاسلام يخرج المرتد الذي لم يرجع عن ارتداده وذكر الاصحاب بعد الآل على التفسيرين الاولين للتعميم
على الآخرين لشرفهم والاهتداء سلوك طريق يوصل الى المطلوب وقيل وجدان طريق يوصل الى
المطلوب والاول منسوب الى ... المدح اذ مجرد وجدان الطريق بدون سلوك غير نافع واضافة
النجوم لادنى ملابسة اي نجوم تقتدى بهم ويهتدى بسبب الاقتداء بهم وهو صفة للاصحاب
او لهم وللآل على التفسير الاول وفي تشبيههم بالنجوم اشارة الى ان انوار علومهم مقتبسة من مشكوة
النبوة التي هي كالشمس كما ان انوار جميع الكواكب مستفادة من الشمس على ما ذهب اليه شرذمة من
الحكماء وفيه تلميح الى **قوله** عليه السلام اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم وبعد فان العبد
المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عطف على ما تقدم عطف مضمون مجموع جمل مسوقة لبيان سبب
تأليف هذا المختصر على مضمون مجموع جمل مسوقة لغرض انشاء الحمد والصلوة كما ذكر صاحب الكشاف
في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا انه عطف مضمون هذه الآية وهو وصف ثواب المؤمنين على مضمون
الآية المتقدمة وهو وصف عقاب الكافرين وليس من عطف الجملة على الجملة حتى يرد ان عطف الاخبار
على الانشاء مما لا يجوزه اكثر اهل العربية ويحتاج الى حمل جملتي الحمد والصلوة على الاخبار ليصح هذا
العطف وبعد من الظروف التي قطعت عن الاضافة ونوبت فلذلك بني على الضم والفاء في فان على توهم
اما بلا تقدير ها قال الشيخ اذا اشتهر في موضع جاز تركه مع بقاء الكلام عليه نحو ما زيد كاتبا ولا شاعر
بالجر على توهم الباء وقيل الواو قائمة مقام اما وتوهم انه لم يقع في مثل هذا الموضع واما بعد بالواو
ولعل وجهه ان اما قد يؤتى بها ليدل على ان ما بعدها غير مرتبط بما قبلها حتى انه سمي فصل الخطاب والجملتان
اللتان بينهما كمال الاتصال لا يفصل بينهما بالواو العاطفة فلها دلالة على انفصال ما بعدها عما قبلها
في الجملة فاستعيرت لاما الدلالة على الانفصال وعلى القولين فالعامل في الظرف هو يقول وفي

بعض النسخ يقول العبد بدون كلمة الظرف والفاء والواو وعلى هذا الاشكال والذريعة الوسيلة وهي ما يتقرب به
الى الغير يقال توسل الى ربه بوسيلة واذا تقرب اليه بعمل كذا في الصحاح ثم اضافة اسم التفضيل ان كانت للزيادة
المطلقة فلا اشكال لانه حينئذ يضاف الى المفرد وغيره نحو اعلم بغداد اي اعلم العلماء وله اختصاص ببغداد فالمعنى
باقوى الاشياء وله اختصاص بالذريعة بان يكون من جنسها وان كانت للزيادة على المضاف اليه فلا بد
من تاويل لان اسم التفضيل اذا اضيف بهذا المعنى الى معرفة لا يجوز ان يكون المضاف اليه مفردا الا اذا
كان اسم جنس يقع على القليل والكثير بخلاف ما اذا كان نكرة فانه يجوز افراده والذريعة ليست اسم جنس
بهذا المعنى فلا بد ان يحمل اللام على الاستغراق المجموعي كما في **قوله** تعالى ان الانسان لفي خسر او يقدر مضاف
اي اقوى انواع الذريعة وقيل اللام للعهد الذهني وحكم مدخولها حكم النكرة وفيه انه في المعنى نكرة لكن
يجري عليه حكم المعارف بحسب اللفظ واما ما قيل من ان افعل التفضيل ههنا بمعنى الفاعل ففيه ان تجريد افعل
عن معنى التفضيل انما يجوز قياسا عند المبرد سماعا عند غيره اذا كان عاريا عن اللام وعن الاضافة ومن ومع هذا
لا اصرح به نجم الدين عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة عبيد عطف بيان للعبد وهو ما منصوب حملا على اللفظ او
مرفوع حملا على المحل كما راى الكوفيون من جواز الحمل على المحل قبل مضي الخبر سعد جده ونجح جده سعد اما مبني للفاعل
بفتح العين من السعد بمعنى اليمن او بكسرها من السعادة خلاف الشقاوة واما مبني للمفعول من السعادة **ايضا**
يقال سعد فهو سعيد مثل سلم فهو سليم وسعد فهو مسعود والجد بالفتح اب الاب واب الام والحظ والاقبال في
الدنيا والمعنى يمن حظه واقباله او صار ابواه او ابو امه مباركا ميمونا على اولاده بوصول بركاته اليهم او
ذا حظ واقبال في الآخرة او حسن حظه واقباله على ان سعد مستعمل في جزء معناه تجوزا او يحتمل ان يكون اسناد
سعد من السعادة الى جده مجازيا او يكون تشبيها الحظ والاقبال بشخص متصف بآثار السعادة استعارة بالكناية
واثبات السعادة له استعارة تخييلية والنجاح الظفر بالحوائج يقال انجح اي صار ذا انجاح والجد بالكسر الاجتهاد
في الامور والمعنى ظفر اجتهاده على ما يقصد بذلك الاجتهاد ويحتمل ان يكون الجد الاول بالكسر والثاني بالفتح
اي يمن اجتهاده في تأليف ذلك الكتاب وظفر بالمقاصد اقباله او ابواه او ابو امه يقول تذلف جدي ومولاي التأليف
لغة ايقاع الالفة بين شيئين او اكثر يقال الف بين شيئين فتألفا وعرفا مرادفا للتركيب وهو جعل الاشياء
بحيث يطلق عليه اسم الواحد وقد يقال التأليف جمع اشياء متناسبة ويشعر به اشتقاقه من الالفة فهو اخص
من التركيب ثم الظاهر ان المراد بالتأليف ههنا معناه العرفي المرادف للتركيب والاخص منه لكن يخدشه
انه لا يقال في الاستعمال ركب زيد كتابا مكان الف والجواب انه لا بعد في ان يختص احد المترادفين او الاخص
بغلبة الاستعمال بموضع بحيث لا يحسن ايراد المرادف الآخر او الاعم فيه ومثل هذا ليس بنادر في كلام العرب

التأليف

يقال انه تعالى متكلم ولا يقال متلفظ مع ترادفهما لغة وكون المتكلم اخص عرفا والمراد بالجد هيهنا ابو الام
والمولى يجئ بمعان متعددة منها المالك كقوله تعالى ثم ردوا الى الله مولاهم الحق ومنها الناصر كقوله
تعالى وان الكافرين لا مولى لهم فالمعنى انه مالكي وناصري بسبب تعليمه اياي **العالم الربانى والعامل**
الصمدانى قال سيبويه الربانى هو المنسوب الى الرب لما ارادوا التخصيص بعلم الرب زادوا الالف
والنون مبالغة كما يقال رقبانى والمراد بعلم الرب علم الشريعة او علم صفات الرب وقال المبرد
هو الذى يرب العلم او يرب الناس اى يعلمهم ويصلحهم وهو من الرب الذى بمعنى التربية كذا ذكره
الواحدى فى الوسيط وفى الكشاف هو شديد التمسك بدين الله وطاعته ويقال الربانى العالم
العامل المعلم والصمدانى منسوب الى الصمد فعل بمعنى مفعول من صمد اليه اذا قصده وهو
السيد المصمود اليه فى الحوايج كذا فى الكشاف فمعنى النسبة الى الصمد انه قصد بعلمه وجه الله
تعالى لا غيره **برهان الشريعة والحق والدين** قال الخليل البرهان بيان الحجة وايضاحها من البرهة
وهى المدة الطويلة لثباته والفعل منه على الفصيح ابره واما برهن اى جاء بالبرهان فمولد وقال
ابن جنى البرهان عندنا فعلال كقرطاس وليست نونه زائدة يدل عليه قولك برهنة لك على كذا
اى اثبت الدليل عليه وهو قطع والقياس فى نونه ان يكون زايدة حملا على الاكثر لكن السماع ورد بما
رغب عن القياس كذا ذكر المطرزى فى شرح المقامات هذا وقد يطلق البرهان على نفس الحجة اى
الذى يلزم من التصديق به التصديق بشئ آخر واهل الميزان يخصونه بالحجة مقدماتها يقينية وقد مر
فيما تقدم تفسير الشريعة والدين واما الحق فهو فى اللغة مصدر حق الشئ يحق بالكسر اى ثبت وقد
جاء بمعنى الثابت **ايضا** وفى العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد كما ان الصدق مطابقة الاعتقاد
للواقع ومعنى كونه برهان الشريعة والحق انهما يظهران به كما ان المطلوب يظهر بالبرهان وقد يحمل الحق هيهنا
على انه من اسماء الله تعالى والمعنى انه حجة الله تعالى على عباده يوم القيمة كما ان الانبياء كذلك
لكن اضافة البرهان الى المعطوف والمعطوف عليه لا يبقى على نسق واحد **واعلم** ان برهان الشريعة
ان لم يحمل على المعنى العلمى بل على المعنى الاضافى فلا اشكال وان حمل على المعنى العلمى كما هو الظاهر
يلزم العطف على جزء الكلمة الا ان يجوز اعتبار المعنى الاصلى فى اللقب كما جوز اعتبار ذلك فى الكنية كما
قيل فى قوله تعالى تبت يدا ابى لهب **وارث الانبياء والمرسلين محمود بن صدر الشريعة** يقال ورث اباه
مالا فهو وارث وقد يحذف المفعول الثانى هيهنا وهو العلم المعلم به قال عليه الصلوة والسلم ان العلماء
ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما ورثوا العلم وتاخير المرسلين لرعاية السجع

اد لله لانه على الشرف كما هو مقتضى التخصيص بعد التعميم **جزاه الله عنى وعن ساير المسلمين خير الجزاء** قال الجوهرى
جزيته بما صنع وجازيته بمعنى وجزى عنى هذا الامر اى قضى فعلى الاول كلمة عن للسببية كما فى قولهم
فعلت هذا عن امرك اى امرك سبب لحصوله فالمعنى جزاه الله تعالى جزاء انا سببه وذلك لان نفعه
لهذا التاليف اياه نفع للمسلم ونفع المسلم لا بد له من جزاء فبالحقيقة هذا دعاء من المصنف لانتفاعه
وانتفاع ساير المسلمين به وعلى الثانى كلمة عن على معناها الاصلى والمضاف محذوف اى قضى الله
تعالى عنى حقه الثابت فى ذمتى بسبب التاليف المذكور بان يثيبه المثوبة الحسنى وساير الناس
جميعهم كذا فى الصحاح وقد يستعمل بمعنى الباقى اطلاقا لاسم الكل على الجزء وهو اسم فاعل من سار
اذا بقى ومنه السؤر وكذا فى الكشاف وهو المراد هيهنا والمسلم والمؤمن واحد بالذات على الاصح
والتغاير بينهما بالاعتبار فان المؤمن من صدق النبى صلى الله عليه وسلم فيما اخبر به والمسلم من
انقاد للطاعة ولا شك ان هذا لا يتحقق بدون الاول وخير الجزاء منصوب على انه مفعول مطلق
نوعى لان افعل التفضيل بعض ما يضاف اليه وان كان خير مخفف خير فاضافته الى الجزاء كما فى
جرد قطيفة **لاجل حفظى كتاب وقاية الرواية فى مسايل الهداية** الجار والمجرور متعلق بالف والاجل بفتح
الهمزة وكسرها والفتح هو المشهود وحفظ الشئ منعه من الضياع ومنه قولهم الحفظ خلاف
النسيان كذا فى المغرب ومفعول الحفظ محذوف وهو مسايل الهداية او متروك او هو والف
متنازعان فى كتاب والوقاية بالكسر الحفظ وقد يقال الوقاية لكل ما وقيت به شيئا وتسمية
الكتاب بها اما النقل من الاول على سبيل المبالغة او من الثانى والرواية فى الاصل مصدر والمراد
بها هيهنا المروى من الفقهاء والمسئلة قضية يثبت بالدليل ومحمولها من الاعراض الذاتية التى
يبحث عنها فى العلم والهداية سيجئ معناها وهى مصدر بمعنى الصفة سمى به ذلك الكتاب
وقوله فى مسايل الهداية حال من كتاب وقاية الرواية اى الف هذا الكتاب حال كونه فى بيان
مسايل الهداية ويجوز ان يكون متعلقا بالف اى الفه فى بيان مسايل الهداية **وهو كتاب لم يكتحل**
عين الزمان بثانيه يقال كحل عينه كحلا اذا ادخل فيها الكحل واكتحل من غير فكر العين اذا تولى الكحل
بنفسه كذا فى المغرب فعلى هذا كان الظاهر ان يقال لم يكتحل الزمان بثانيه بدون لفظ العين فكانه
استعمله مطاوعا للكحل قياسا والزمان هى المدة وهو امتداد حركة الفلك الاعظم من مبدأها
الى منتهاها وقد يخص الزمان بالمدة المقسومة كما ان الوقت مخصوص بالزمان المفروض
للامر والثانى اما بمعنى واحد من اثنين او بمعنى مصير الواحد اثنين بسبب انضمام نفسه اليه

ثم الاكتحال اما بمعناه الحقيقي وحينئذ يكون تشبيه الثاني بالكحل الواقع في العين استعارة
بالكناية واثبات العين له تخييل وذكر الاكتحال ترشيح او بالعكس والباء للملابسة واما بمعنى
قرة العين بذكر السبب وارادة المسبب وحينئذ يكون تشبيه الثاني بالاشياء التي تزيد نور البصر
كالوجه الحسن والماء الجاري وغير ذلك استعارة بالكناية والتخييل والترشيح على قياس ما مر و
الباء للسببية واما بمعنى الابصار فان الاكتحال كما يكون سببا لزيادة البصر فقد يكون
سببا لنفس الابصار والثاني على معناه الحقيقي والباء زائدة وعلى كل تقدير ففي عين الزمان
مضاف محذوف اي عين اهل الزمان واضافة العين الى الزمان لادنى ملابسة فانه اذا جاز
اضافة الاهل الى الزمان جاز اضافة عينهم اليه **ايضا** او تشبيه الزمان بشخص بصير
استعارة بالكناية واثبات العين له تخييل وذكر الاكتحال باي معنى كان ترشيح وحاصله انه
لم يوجد لهذا الكتاب مماثل في **وحاوزة الفاظه مع ضبط معانيه** المجاوزة بالكسر قصر الكلام
وضبط الشيء حفظه واخذه بجودة الراي والظرف متعلق بمعنى المشابهة المستفادة من نحو
الفقرة السابقة او بثانيه على ان يراد به شبيهه على التجوز والمعنى ان هذا الكتاب له مماثله
كتاب او لم يوجد له مماثل في وجاوزة الالفاظ مع ضبط المعاني فلابس فيه اختصار مخل حتى يخيل
به المعاني ولم يبق مضبوطة والاحسن حذف الضمير من الفاظه ومعانيه فان وجه الشبه ينبغي ان
يكون مشتركا بين المشبه والمشبه به ويحتمل ان يكون خبر مبتدا محذوف والجملة مستانفة فانه
لما وصفه بانه عديم النظير فكان قائلا يقول كونه عديم النظير في اي صفة من صفاته فقال هو
في وجاوزة الفاظه واضافة الفاظ الى الكتاب اضافة العام الى الخاص كما في كل الدراهم او
اضافة الاجزاء الى الكل كبيوت الدار وذلك لان الكتاب عبارة عن الالفاظ في الاشهر **ثم اني لما**
وجدت قصور همم بعض المحصلين عن حفظه عطف على قوله فدالف ولما اسم ظرف عند الاكثر بمعنى اذ
يستعمل استعمال الشرط فيدخل على الجملتين وحرف كلو عند البعض الا ان لو لانتفاء الثاني لانتفاء
الاول ولما لثبوت الثاني لثبوت الاول ووجدت من افعال التي يتعدى تارة الى مفعولين واخرى
الى واحد كما فيما نحن فيه ومعناه على الاستعمالين اصبت الا ان المصاب في الاول مضمون الجملة
بخلاف الثاني وهذا مثل علمت وعرفت فانه لا تفاوت بينهما في المعنى بل بحسب الاستعمال و
القصور العجز كذا في المغرب والهمة بكسر الهاء وفتحها في اللغة القصد الى وجود الشيء او لا وجود
اعم من ان يكون الى التشريف او الخسيس وخصت في العرف بحيازة المراتب العلية وقد تطلق على الحالة

التي يقتضي ذلك القصد والحيازة وبهذا المعنى يجمع على همم والتحصيل لغة عام في تحصيل كل شيء لكنه
غلب استعماله في تحصيل العلوم ومعنى عجز هممهم عن حفظه انهم لا يقصدون الى حفظه فكان تلك الحالة
فيهم ناقصة منهم بحيث يعجز عن اقتضاء القصد والمتداول على الالسنة فلان قصير الهمة من القصر على خلاف
الطول يدل على ذلك قولهم لفلان همة سافلة فلعل المص استعمل القصور مكان القصر قياسا او
جمع القصر على قصور كضلوع وضلع اشارة الى ان قصر همة كل محصل نوع اخر وفي بعض النسخ انه لما قصرت
همة اكثر اهل الزمان وعلى هذا الاشكال وهذه النسخة اكثر طباقا للواقع مما فيهم من النسخة الاولى
كما لا يخفى **اتخذت منه هذا المختصر** جواب لما في بعض النسخ فاتخذت والاول اولى لان دخول الفاء
في جوابه اذا كان فعلا نادرا والاتخاذ افتعال من الاخذ الا انه ادغم بعد تليين الهمزة وابدال التاء
ثم لاكثر استعماله على لفظ الافتعال توهموا ان التاء اصلية فبنوا منه فعل يفعل وقالوا تخذ يتخذ قاله
الجوهري وقد صرح البيهقي في المصادر بان التاء في الاتخاذ اصلية وكلمة هذا اشارة الى ما في الذهن
ان كان انشاء الديباجة قبل تاليف المختصر والى المؤلف ان كان بعده والمختصر هو الكلام الذي يفي ببيان
اصل المراد مع كونه اقل من الكلام الذي يساوي اصل المراد **مشتملا على ما لا بد منه** حال من هذا او من
المستتر في المختصر وهي حال مقدرة على الاول **كقوله** تعالى فادخلوها خالدين واما جعل حالا
من المختصر والعامل فيها معنى اسم الاشارة فغير ظاهر لان الحال عن النعت غير معهود عند النحاة ويحتمل
ان يكون مفعولا ثانيا لاتخذت كما في قوله تعالى اتخذوا ايمانهم جنة والبد الفراق يقال لا بد
منه اي لا فراق منه والجار والمجرور متعلق بمحذوف هو خبر لا عند سيبويه ومتعلق باسمه عند غيره
فيكون مضارعا للمضاف لكنه حذف تنوينه تشبيها بالمضاف وفي بعض النسخ **مشتملا على مسائل لا**
مندوحة عن حفظها والمندوحة السعة والفسحة كذا في المغرب والمعنى لا غنى عن حفظ تلك المسائل لمن اراد
ان يتعلم الفقه **ممن احب استحضار مسائل الهداية فعليه بحفظ الوقاية** وفي بعض النسخ لمن احب ضبط
مسائل الهداية وهما متقاربان وعليه اسم فعل بمعنى ليلزم وهو في الاصل جار ومجرور وتقديره
عليه لزومه نقل عنه الى معنى فعل الامر نقل الاعلام كعبد الله علما والاكثر ان الضمير المجرور بعلى حينئذ
يكون مخاطبا وقد يكون غائبا على سبيل الشذوذ صرح به نجم الائمة الرضي وهو متعد بنفسه لكن الباء
يزاد في مفعوله كثيرا لضعفه في العمل واللام في الوقاية بدل عن المضاف اليه اي وقاية الرواية لكنهم
صرحوا بان الاسماء الكتب اعلام وحذف جزء العلم لا يجوز الا ان يقال ذلك باعتبار المعنى الاصلي و
يمكن ان يقال انها ليست اعلاما شخصية وهو ظاهر ولا اعلاما جنسية لان الحامل على الحكم يكون

اللفظ علم جنس صورة جوناي حكم المعارف عليه من منع صرف وغيره كما في اسامة ومثل هذه الصورة مفقودة
في اسماء الكتب وعلى هذا الاشكال **ومن عجلة الوقت فليصرف الى حفظ هذا المختصر عنان العناية** في المغرب اعجلة
حمله على ان يعجل والعنان بالكسر لجام الفرس الذي يقيد من الجلد المدبوغ والعناية الارادة والقصد و
الاهتمام بالامر فتشبيه العناية بالفرس في الايصال الى المقصد استعارة بكنية واثبات العنان لها
تخييلية وذكر الصرف ترشيح **انه ولي الهداية** الى الولي المالك من الولاية بالكسر فكل من يتولى امر احد فهو
وليه قد يطلق على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب **كقوله** تعالى واما ثمود فهديناهم والهداية قد
يطلق على الدلالة الموصلة الى المطلوب كقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء
وقد يقال بان كلمة على في التعريف الاول ليست متعلقة بالدلالة بل المعنى الدلالة كائنة على وجه
يوصل الى المطلوب وان المراد بالايصال في التعريف الثاني هو امكان الايصال لا الايصال بالفعل فلا
اختلاف بين التعريفين وذكر في الصحاح ان الهداية يتعدى الى مفعولين بنفسه عند اهل الحجاز وعند غيرهم
يتعدى الى المفعول الثاني بالى وذكر العلامة التفتازاني في شرح الكشاف ان المتعدي بنفسه بمعنى
الاذهاب الى المقصد والايصال فيسند الى الله تعالى خاصة والمتعدي بحرف الجر من اللام او الى بمعنى
الدلالة واراءة الطريق فيسند الى النبي والقرآن **ايضا** والضمير في قوله انه عائد الى الله على ما هو
الظاهر ويكون مفعول الهداية متروكا نسيا او محذوفا اما عاما او خاصا ومعنى كونه ولي الهداية ان الهداية
صفة المختصة به والغرض انه تعالى قادر على ان يهدي بحفظ هذا المختصر للطالبين الى ضبط مسائل الفقه
والتاكيد في هذا الجزء المسلم لصدق الرغبة فيه والرواج كما قيل في قوله تعالى واذا خلوا الى شياطينهم
قالوا انا معكم واما انه جواب عن سؤال مقدر داعي هل الله ولي الهداية ولذلك اكد على ما قيل فهو بعيد و
قد يقال ان الضمير راجع الى المختصر والهداية اما اسم الكتاب والمعنى ان المختصر متولي امر الهداية بمعنى انه
يحصل انه ما يحصل من الهداية من المسائل والاحكام واما على معناها اللغوي اي ان هذا المختصر يهدي الى علم
الفقه او الى مسائل الهداية وعلى هذا يكون التاكيد لمظنة السؤال بان المختصر هل هو ولي الهداية
ويكون او بمجرد التعليل لقوله فليصرف كما قال الشيخ عبد القاهر انه قد يجيء ان للاحتجاج على الكلام السابق
وبيان وجه الفائدة **كتاب الطهارة** قدم العبادات على العقود والمعاملات لانها
المقصودة من خلق الثقلين واشرفها الصلوة وقدم الطهارة التي هي منها غالبا على الصلوة لانها تتوقف
عليها والكتاب مصدر سمي به المفعول مبالغة او فعال بني للمفعول كاللباس واصل الكتب الجمع والضم ومنه
الكتابة لانها ضم حرف الى حرف وجمعه معه والمراد به هاهنا طائفة من المسائل المكتوبة المجموعة بعضها

مع بعض والطهارة مصدر طهر الشيء وطهر الشيء بالضم والفتح خلاف نجس والمراد بها الطهارة عن الحدث
جميعا وكان المناسب ان يوضع التطهير هاهنا لان الكتاب في بيان كيفية التطهير الذي هو فعل المكلف
الا ان التطهير يبنى على القصد وقد يحصل الطهارة بدونه ومع ذلك يكون كافية في جواز الصلوة فذكر
الطهارة دون التطهير تنبيها على ذلك واللام في الطهارة ان كانت للجنس على ما هو الظاهر فوجه افرادها
ظاهر وان كانت للاستغراق فوجهه ان استغراق المفرد اشمل على ما قيل مع انها مصدر والاصل في المصدر
ان لا يجمع منه غير انواع اليه **فرض الوضوء** الفرض لغة التقدير والقطع وشرعا هو الذي يلزم اعتقاد حقيقته
والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي سمي به لانه مقدر علينا لا يحتمل به زيادة ولا نقصان ومقطوع عن
عن احتمال عدم الثبوت او ثابت بدليل قطعي مقطوع يدل به وقد يطلق على ما يفوت الجواز بفوته وهو شامل
لما لم يثبت بدليل قطعي ويفوت الجواز بفوته كغسل الفم والانف في الغسل ويسمى ذلك فرضا ظنيا و
الواجب هو الذي لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل ظني ويلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على
وجوب اتباع الظن وقد يستعمل الواجب بمعنى الفرض وبالعكس كقولهم الحج واجب كقولهم الوتر فرض والوضوء
بالضم في الاصل مصدر وضوء الرجل اذا صار نظيفا حسنا نقل الى الطهارة المخصوصة لما فيها من النظافة
وقد يفتح الواو والمشهور انه بالضم المصدر وبالفتح الماء الذي يتوضأ به وقيل هو بالضم فيهما وانكر
ابو عمرو بن العلاء الفتح مطلقا وابو عبيد الضم مطلقا **واعلم** ان موضوع الفقه افعال المكلفين
من حيثية المخصوصة فينبغي ان يكون موضوعات المسائل من تلك الافعال ومحمولاتها من اعراضها الذاتية
التي هي الفرض والواجب وغيرهما كما تقرر في موضعه لكن المشايخ لم يلتفتوا الى ذلك وعكس الامر تسامحا
فتبعهم المص في ذلك وقال **فرض الوضوء غسل الوجه من الشعر الى الاذن اليمنى واليسرى واسفل الذقن** حد الوجه
بذكر حدوده الاربعة والاظهر ان يقال من الشعر الى الاذن الى اسفل الذقن ولو اريد بيان الابتداء من الطول
والعرض ينبغي ان يقال من الشعر الى اسفل الذقن ومن الاذن الى الاذن وفي الابتداء من الحد الاعلى اشارة الى ان
السنة في غسل الوجه ان يمر الماء من الجبهة الى الذقن كذا في القنية والمراد من الشعر هو منتهى منبت الشعر من
مقدم الراس ولو فرضا وانما قلنا ذلك لانه ان زال الشعر فقدم الراس بالصلع فالاصح انه لا يجب غسله
ذكر في الخلاصة وفيها **ايضا** ان داخل العين ليس من الوجه بخلاف الماق حتى لو كان بها رمص ولم يصل
الماء اليها لا يجوز وقيل يجوز وما يظهر من الشفة عند الانضمام الطبيعي من الوجه وما يكتم عند الانضمام
تبع للفم واما الموضع الذي بين العذار والاذن فلا يجب على الملتحي ايصال الماء اليه عند ابي يوسف رحمه الله
وعندهما يجب وفي المنصوديه لا يجب ايصال الماء الى ما تحت الشاربين والحاجبين وعليه الفتوى

المراد بأسفل الذقن هو منتهى حد الوجه في ذلك الجانب ولذلك لا يجب ايصال الماء الى ما تحت الذقن
صرح به في الخلاصة وغيرها ولا يخفى ان هذا الحكم بالنظر الى من لا لحية له او من له لحية خفيفة
يبدو منابتها اذ المفروض على الملتحي الكثيف اللحية مسح اللحية لا غسل ما تحتها ثم انه صرح في الذخيرة
بانه لا يجوز التوضي ما لم يتقاطر الماء وهو ظاهر المذهب وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يشترط
التقاطر ولا التسييل وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يشترط ولا السيل بل يكفيه بل العضو وفي مجموع
النوازل ان الغسل يقتضي اسالة الماء على الاعضاء دون الالزاق فعلى هذا لو ادهن اعضاء الوضوء ثم
اسال عليها الماء ينبو ولم يلزق الماء جاز **ويديه ورجليه مع مرفقيه وكعبيه** عطف على الوجه والضماير
لصاحب الوجه لدلالة الوجه عليه التزاما فمرجع الضمير مذكور حكما ولم يقل او لا غسل وجهه بالضمير
لعدم ذكر المرجع اصلا وجعل الضماير معادة الى الوجه على ان الاضافة لادنى ملابسة وعلى ان المراد
بضمير الوجه هو ذات المتوضي مجازا على ما هو طريق الاستخدام تكلف **والمرفق** بكسر الميم وفتح الفاء
او بالعكس موصل العضد بالساعد ثم السنة في غسل اليدين ان يبدأ من قبل الاصابع الى المرافق كذا
في شرح الطحاوي **والكعب** هو العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم وانكر الاصمعي قول
الناس انه في ظهر القدم كذا في الصحاح وروى هشام عن محمد ان الكعب هو المفصل الذي في وسط
القدم عند معقد الشراك وفي تفسير الكعب ههنا انما هو في المحرم اذا لم يجد نعلين يقطع خفيه اسفل
من كعبيه واما في الطهارة فهو العظم الناتي كما فسره في الزيادات واعلم ان غسل المرفقين والكعبين
ليس بفرض عند زفر رحمه الله لان كلمة الى في الاية لانتهاء الغاية وهي لا يدخل تحت المغيى كما ذهب اليه
جمع من النحاة وعندنا فرض لان كلمة الى لا يدخل على دخول ما بعدها فيما قبلها ولا على عدمه عند اكثر
النحاة فجعلت داخلة للاحتياط او نقول قد ذكره اهل الاصول ان عدم دخول الغاية في المغيا حيث لا
يتناولها صدر الكلام فان ذكرها حينئذ ليمتد الحكم اليها وينتهي بالاصول اليها واما اذا يتناولها صدر
الكلام كما نحن فيه اذ اليد اسم للمجموع الى الابط فهي داخلة فيه وح يكون ذكر الغاية لاسقاط
ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق لاسقاط ما وراء المرفق عن
حكم الغسل ثم ان ظاهر كلام المص ان جعل كلمة الى في الاية بمعنى مع وفيه جزازة لان المرفق جزء اليد
وكذا الكعب جزء من الرجل فلا محال لجعلها بمعنى مع فتامل **ومسح ربع راسه** قال في المغرب المسح امرار اليد
على الشي وهذا لا يتناول ما ذكر في فتاوي قاضيخان انه لو مسح بثلثة اصابع موضوعة غير ممدودة يجوز
لكن قال في الخلاصة هذا عند محمد رحمه الله وعندهما لا يجوز في التلويح المسح هو اللمس بباطن الكف وهذا

منقوض بما ذكر قاضيخان انه لو مسح باصبع واحد ظهرا او باطنا وجنبا ووضع ذلك في ثلثة مواضع جاز وفي
الخلاصة الصحيح انه لا يجوز وقال المص المسح اصابة اليد المبتلة العضو اما ببلل ياخذه من الاناء او ببلل
باقيا في اليد بعد غسل عضو من المغسولات لا ببلل باقيا في يده بعد مسح عضو ممسوح او ماخوذا من
العضو المغسول او الممسوح ويرد على الجميع ما ذكر في الخزانة ان غمس راسه في اناء جاز من المسح وقيل هذا
عند ابي يوسف رحمه الله وعند محمد رحمه الله لا يجوز ويمكن ان يدفع الجميع بان شيئا من ذلك ليس بمسح
وانما هو قائم مقام المسح ولا يخفى ان المراد بالعضو في تفسير المص ما يشمل الشعر فالعلوي والمراة
اذا مسح على شعر الراس فان كان الشعر فيما تحت الاذنين لم يجز وان كان فوقهما جاز فان كانت الزوائب
مشدودة حول الراس فمسح على راس الزوائب لم يجز عند العامة ارسل او لم يرسل وعند بعضهم يجوز اذا
لم يرسل **وكل ما يستر البشرة من اللحية** عطف على ربع راسه والظاهر ان المراد بما يستر البشرة من اللحية
هو ما كان على محاذاة ما يفترض غسله عند عدم اللحية فان مسح ما تحت الذقن من اللحية ليس بفرض
بناء على ان المسح ههنا يقوم مقام الغسل وفي **قوله** يستر اشعار بانه لو كانت اللحية قليلة الشعر
بحيث يبدو المنابت من البشرة لا يكفي المسح بل يجب غسل اصول الشعر صرح به في الخزانة وبان ما استرسل
من الذقن لا يلزم مسحه فان ساتر البشرة حقيقة هو ما يلاقيها ثم ان ما ذكره اشهر الروايات عن ابي
حنيفه رحمه الله وهو الصحيح المختار على ما ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير وذكر في الحصر ان
مسح ربعها فرض عند ابي حنيفه رحمه الله قياسا على الراس وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان احديهما
انه يفرض مسح كلها وثانيهما انه يسقط مسحها وذكر في الفتاوي الظهيرية ان مسح ما يلاقي البشرة
من اللحية واجب وهو الصحيح وليس بفرض وعليه الفتوى وفي الخلاصة روى ابي يوسف رحمه الله
عن ابي حنيفه رحمه الله انه يلزم امرار الماء على ظاهر اللحية وفي رواية اخرى عن ابي حنيفه رحمه الله
انه ان مسح من لحيته ثلثا او ربعا جاز **وسنة البداية بالتسمية** السنة لغة الطريقة وشرعا الطريقة
المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب ونعني بالطريقة المسلوكة ما واظب عليه النبي صلى
الله عليه وسلم ولم يتركه الا نادرا او واظب عليه الصحابة كذلك كصلوة التراويح فان تعلق
بتركها كراهية او اساءة كالاذان والجماعة فهي سنن الهدى والا فسنن الزوايد وما بالتقييد
بالمسلوكة في الدين خرج النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه وقد تطلق
السنة بحيث يعم النفل فيقال هي ما بفعله خير من تركه من غير افتراض ولا وجوب ثم التسمية سنة و
قيل انها فرض عند البعض وفي ظاهر الرواية انها مستحبة وفي الظهيرية الصحيح هو الاول وفي الهداية

الاصح هو الاخير ويكره ان يترك التسمية عامدا وقال الامام خواهرزاده لا باس به ذكره فى الخلاصة ومحل
التسمية قبل الاستنجاء وقيل ان يكشف عورته وبعد الفراغ من الاستنجاء وستر العورة معا على
ما اختاره صاحب الهداية وقاضيخان واختار بعضهم انه بعده وفى الظهيرية الاصح ان محله قبله
واختلف فى لفظها فقال الطحاوى يقول بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام والافضل فيه ان
يقول بسم الله الرحمن الرحيم وقيل يتعوذ فى ابتداء الوضوء ويبسمل للتبرك ولو قال فى ابتداء الوضوء
لا اله الا الله صار مقيما للسنة التسمية كذا فى القنية **وبغسل يديه الى رسغيه ثلثا للمستيقظ**
الرسغ منتهى الكف عند المفصل والمستيقظ المستنبه عن النوم والمتبادر من العبارة ان تقديم التسمية
على غسل اليدين ويحتمل الابتداء بهما معا واما احتمال تقديم غسل اليدين على التسمية فبعيد ثم غسل
اليدين قبل الاستنجاء وبعده سنة وهو مختار القاضى فخر الدين خان والقاضى ظهير الدين و
عند بعض المشايخ منهم صاحب الهداية هو سنة قبل الاستنجاء وبه يشعر ظاهر كلام المص حيث قال
للمستيقظ وعند بعضهم بعده والتقييد بالمستيقظ خرج مخرج العادة لان السنة لا تتقيد
صرح به فى الكافى ويحتمل ان يكون اشارة الى ان يده لو كانت نجسة يقينا يجب غسلها اولا و
لو كانت طاهرة يقينا لا يحتاج الى غسلها فالمراد بالمستيقظ ههنا ما لم يعلم نجاسة يده ولا
طهارتها وهذا هو مختار بعض المشايخ يؤيده **قوله** عليه الصلوة والسلام اذا استيقظ احدكم
من نومه فلا يغمس يده فى الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدرى اين باتت يده فانه رتب الامر
بالغسل على احتمال النجاسة وظاهر ان الامر للاستحباب لان توهم النجاسة لا يوجب الغسل **والسواك**
هو عطف على البداية ومعناه المسواك والمراد استعماله على حذف المضاف حذف لامن الالتباس
كذا فى المغرب ومن فسره بالاستياك فلعله اراد ان المقصود منه ذلك والا فالمسواك لم يجئ فى
اللغة بمعنى الاستياك على ما فى الكتب المشهورة وينبغى ان يكون من شجر مر فى غلظ الاصبع الخنصر
وطول الشبر ذكره فى الكافى فان لم يجد ذلك الخشب يفعل باصبعه لينال الثواب كذا فى الخلاصة و
فى الظهيرية وفى فتاوى قاضيخان استعمل الاصبع من يمينه وينبغى ان يستاك طولا وعرضا فان اقتصر
على احدهما فعرضا واختلف المشايخ فى محله فقيل قبل الوضوء وقيل عند المضمضة وعليه الاكثرون
فعلى الرواية الاولى يحتمل ان يكون السواك مجرورا عطفا على التسمية اى البداية بالسواك ويكون
المراد البداية الاضافية **وغسل فمه بمياه كانفه** اى غسل فمه ثلثا بان يدخل الماء فيه باليمين فى كل مرة بحيث
يستوعب الماء جميع الفم وان بالغ فان ايصل الماء الى راس حلقه وغسل انفه ثلثا بان يدخل الماء

باليمين ويستنشر باليسار بحيث يصل الماء فى كل مرة الى المارن وان بالغ فالى ما فوقه وانما قال بمياه ليدل
على ان المسنون التثليث بمياه جديدة كذا ذكره المص وذلك لان اقل الجمع ثلاثة لكن لا خفاء فى خفاء
الدلالة على التجديد فلو قال بغرفات بدل قوله بمياه لكان مشعرا بما ذكر وفى الفتاوى الظهيرية ان اخذ
الماء بكفه فمضمض ببعضه واستنشق بالباقى جاز ولو كان على خلافه لا يجوز وقدم غسل الفم لان
تقديمه سنة **وتخليل اللحية** من السفل الى العلو وينبغى ان يجعل ظهر كفه الى عنقه وهذا سنة عند
ابى يوسف رحمه الله جائز عندهما بمعنى انه لو فعل لا يبدع ولا يكره فان النبى صلى الله عليه وسلم فعله مرة
ولم يواظب على ان السنة كمال الفرض فى محله وباطن الشعر لا يجب ايصال الماء اليه فلم يسن كذا فى الكافى
والاصابع عطف على اللحية اى وتخليل الاصابع وكيفيته ان يخلل بخنصر اليد اليسرى من اسفل اصابع
الرجلين ويبدأ بالخنصر من الرجل اليمنى ويختم بالخنصر اليد اليسرى ثم تخليل الاصابع سنة بعد ايصال
الماء الى ما بينها فان كانت الاصابع مضمومة يجب التخليل الاصابع لا محالة بماء متقاطر وان كانت
مفتوحة او غمس رجله فى الماء الجارى او الحوض الكبير جاز وان لم يخلل كذا فى الفتاوى الظهيرية ثم الظاهر من
عبارات اكثر الكتاب ان المسنون تخليل اصابع الرجل واطلاق لفظ الكتاب يدل على ان تخليل اصابع
اليد **ايضا** سنة وهو ان يشبك بينهما ويدل عليه تعليل صاحب الكافى حيث قال فى بيان كونه
سنة انه اكمال الفرض فى محله اذ ما بين الاصابع من اجزاء الرجل واليد وايصال الماء الى كل الاجزاء فرض
ولعل تقديم التخليل على التثليث اشارة الى انه لو غسل الوجه او الرجل مرة يجوز التخليل ولا حاجة الى
ان يثلث ثم تخليل وذلك لان التثليث والتخليل كليهما سنة ولا يوقف احدهما على الاخر هذا لكن صرح
فى الظهيرية والخلاصة بان التخليل فى اللحية انما يكون بعد التثليث وتخليل الاصابع بعد ايصال
الماء اليها **وتثليث الغسل** اى غسل الوجه واليدين والرجلين بحيث يصل الماء فى كل مرة الى جميع ما
يجب غسله فى الوضوء وظاهر العبارة يوهم ان كلا من المرات الثلث سنة لكن المراد منه هو ما ذكر
فى شرح الامام خواهرزاده ان الوضوء مرة ركن والثانية والثالثة سنة وقيل فى الثانية سنة و
فى الثالثة وقيل على عكسه وعن ابى بكر الاسكاف انه اذا توضأ ثلاثا ثلثا فالثلاث فرض كالقيام والركوع
والسجود كذا فى القنية وذكر فى فتاوى الظهيرية ان المرة الواحدة السابغة فرض والثانية نفل والثالثة
تمام السنة وتفسير المسبوغ عن ابى يوسف رحمه الله هو ان يجعل الماء على اعضائه كالدهن وقال خلف بن
ايوب هو تسييل الماء على اعضائه تسييلا متقطرا وقال الفقيه ابو جعفر هذا فى الصيف لان الاعضاء فيه
مسترخية واما فى الشتاء فيبل الاعضاء فيه اولا ثم يسيل الماء عليها لانها متجففة فيه فان اكتفى بمرة

واحدة قيل يأثم لانه ترك السنة المشهورة وقيل انه لا يأثم لانه اتى بما امر به وفي الخلاصة ان كان ذلك
لعزة الماء او لعذر البرد او فعله احيانا لا يكره واما اذا اعتاده فيكره وان غسل اربع مرات قال الفقيه
ابو جعفر لا يكره الا اذا راى السنة فيما وراء الثلث وهذا اذا لم يفرغ من الوضوء حتى لو فرغ ثم استانف
لا يكره بالاتفاق وفي الكافي لو زاد على الثلاث لطمانينة القلب عند الشك او لنية وضوء اخر لا باس به
ومسح كل الراس مرة وصورته ان يضع اصابع يديه على مقدم راسه وكفيه على فوديه ويمدهما الى قفاه كذا
في الكافي وفتاوى قاضيخان وذكر في الخلاصة ان يبل كفيه واصابع يديه ويضع بطون ثلثة اصابع
من كل كف على مقدم الراس ويعزل السبابتين والابهامين ويجافي الكفين ويجرهما الى مؤخر راسه ثم يمسح
الفودين بالكفين ويمسح الاذنين بالسبابتين والابهامين كما يجيء وفي القنية ان داوم على ترك استيعاب
الراس في المسح من غير عذر يأثم **وقوله** مرة احتراز عن قول الشافعي رحمه الله فان تثليث المسح عنده سنة
وفي فتاوى الظهيرية ان التثليث في المسح الراس بالمياه المختلفة بدعة وعن ابي حنيفة رحمه الله في غير
الرواية انه سنة وفي الخلاصة قال بعضهم لا باس به وقال الامام قاضيخان انه ليس بسنة ولا ادب ولا
مكروه وذكر في الاسرار ان كرر اقب الاواد بادامة بعد الاولى بغير ماء لم يكن به باس **والاذنين بمائه** اي
ومسح الاذنين بماء مسح الراس بان يمسح ظاهرهما بباطن الابهامين وباطنهما بباطن السبابتين حتى يصير ماسحا
ببلل لم يستعمل ولو اخذ للاذنين ماء جديدا فحسن ذكره في الخلاصة وفي قوله بمائه اشارة الى ان مسح الاذنين
يكون مرة واحدة **والنية** وهي تحرك النفس الى امتثال امر الشارع وبعبارة اخرى هي الارادة المتوجهة
نحو الفعل لامتثال الحكم الشارع وهو ههنا الوضوء فكيفيتها ان ينوي ازالة الحدث به او اباحة الصلوة
كذا في الخلاصة والاولى ان يقال اباحة ما لا يباح الا بالطهارة ليتناول اباحة دخول المسجد ومس
المصحف ونحوهما بقي ههنا شيء وهو انه اذا كان متوضيا واراد ان يتوضا ثانيا فههنا لا يجوز ان ينوي
ازالة الحدث ولا الاباحة ويمكن ان يقال انه ينوي التجديد فان التجديد مندوب فيكون عبادة فصحت بنية
قال عليه السلام الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيمة وفي محل النية كلام والاظهر انه يعتبرها باول
سنن الوضوء وليتدبرها الى غسل الوجه الذي هو الركن وقيل محلها عند غسل الوجه الذي هو اول اركان
الوضوء في الخلاصة قال المتقدمون من اصحابنا اذا لم ينو لا يثاب ولا يصير فيما للوضوء الذي امر الشرع
وقال بعض المتاخرين يثاب ويصير مقيما لكن الاول هو المعتمد عند الاكثر واما اخر النية عن التخليل والتثليث
مع ان المناسب تقديمها لانه اراد ان يذكر اولا السنن المتعلقة ببعض الاعضاء من غير ملاحظة البعض
الاخر ثم المتعلقة بالبعض مع ملاحظة البعض لما ان الاول بالنسبة الى الثاني بمنزلة الجزء من المركب

لا شك ان الثلاثة الاخيرة من قبيل الثاني اما الاخيران فظاهر واما النية فلانها متعلقة بالجميع الا انها لما
تعتبر وانها اعتبر الشرع وجودها في اول الاعمال بغير **والترتيب** على الوجه المذكور في بدل النص اي بغسل
الوجه اولا ثم اليدين ثم يمسح الراس ثم يغسل الرجلين اما تقديم اليد اليمنى على اليسرى وتقديم رجل اليمنى على
اليسرى فمستحب كما سيصرح به **والولاء** وهو تعاقب غسل الاعضاء بحيث لا يجف العضو الاول
كذا قال المص وهو لا يستلزم التعاقب بين الغسل ومسح الراس على الوجه المذكور اذا روعي الترتيب كما لا
يخفى على المتامل وزاد بعضهم قيدا اخر وهو مع اعتدال الهواء والمزاج فان عند حرارة الهواء والحمى يجف
العضو سريعا وفي برودة الهواء بالعكس وذكر في الخزانة ان الولاء هو ان لا يشتغل بين افعال الوضوء
بغيرها وهو اعم مما ذكره المص من وجه الا ان يقال الكف على الفعل **ايضا** فعل فيكون قريبا مما ذكره
المص **ومستحبه التيامن** المراد بالمستحب هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فخرج بقولنا من غير
ذم على تركه الواجب المضيق وبقولنا مطلقا الموسع والمخير والكفاية فهذا المطلوب فعله على الوجه
المذكور ويسمى مستحبا من حيث ان الشارع يحبه ويؤثره يقال استحبه اي احبه واثره كذا في ديوان
الادب ومندوبا من حيث ان الشارع بين ثوابه وفضيلة من ندب الميت وهو تعديد محاسنه ونفلا من
حيث انه زائد على الفرض والواجب ويزيد بسبب الثواب والدرجة فان النفل لغة الزيادة وتطوعا
من حيث ان فاعله يفعله تبرعا من غير ان يؤمر به حتما فان التطوع بالشيء التبرع به والتيامن من اليمين
يقال تيامن اي اخذ جانب اليمين والمراد ههنا تقديم اليد اليمنى على اليسرى والرجل اليمنى على اليسرى في الغسل
وذكر في التحفة من كتب اصحابنا ان البداية بالميامن سنة في الوضوء وغيره من الاعمال **ومسح الرقبة** هي
مؤخر اصل العنق ذكره في الصحاح ففيه اشارة الى انه لا حاجة الى مسح الحلقوم بل قد صرح في الظهيرية ان
مسح الحلقوم بدعة وفي الحديث مسح الرقبة امان من الغل فحمله بعضهم على الاستحباب وهو مختار المص وفي
الخلاصة قال الفقيه ابو جعفر انه سنة وبه اخذ اكثر العلماء وفي فتاوى قاضيخان انه ليس بسنة ولا
ادب وفي الخزانة الاصح انه ادب وفعله اولى من تركه **ونا قضه ما خرج من السبيلين** النقض هو ابطال التركيب
في الاجسام وفي غيرها الاخراج عما هو المطلوب منه والمراد ما خرج عند خروجه او المضاف محذوف اي
خروج ما خرج او كلمة ما مصدرية وفي خرج ضمير راجع الى الشيء المفهوم من سياق الكلام اي خروج شيء من
السبيلين معتادا كان او غير معتاد كالدود والريح الخارجة من القبل والذكر وفيه اختلاف المشايخ كذا
ذكره المص واعترض عليه بان الريح الخارجة من القبل والذكر غير ناقض صرح به في الهداية وفتاوى قاضيخان
والخلاصة وغيرها فالتعميم لا يصح وفيه بحث لان المص ذكر ان فيه اختلاف المشايخ فلعل ان المذكور

فى هذه الكتب احد القولين وقد صرح فى الكافى والخلاصة بانه روى عن محمد رحمه الله انه يجب الوضوء فى الريح
الخارجة من القبل واذا كان كذلك فلا وجه للاعتراض بم على القول بان الريح الخارجة من القبل ليس بناقضة ففى
الخارج من قبل المفضاة خلاف والمختار عند صاحب الهداية انه يستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها
من الدبر وقيل يجب وقيل ان كانت مسموعة او منتنة يجب والا فلا والدود الخارج من السبيلين مطلقا
ناقض صرح به فى الخلاصة وغيرها لكن قال الامام قاضيخان ان الدود الخارج من قبل المفضاة كالريح
الخارجة منه فعلى هذا ينبغى ان يكون فيه اختلاف كما فى الريح وقال المصنف ان الدود الخارج من الاحليل
غير ناقض ومن قبل المرأة فيه اختلاف المشايخ ومن غير المعتاد الودى والماء الغليظ الخارج عقب البول
وهو ناقض فى حق من به سلس البول وقيل فى حقه **ايضا** غير ناقض لانه من جنس البول ذكره فى القنية
واعلم ان الخارج من السبيلين ينقض بنفس الظهور وما هو فى حكمه فلا يشترط فيه السيلان فلو خرج
البول الى قلفة الاقلف او الى فرج العورة الخارج انتقض الطهارة وان لم يخرج الى الظاهر لانهما حكم
الظاهر وينبغى ان يعلم ان الخنثى اذا ظهر انه رجل فالفرج الاخر بمنزلة الجرح لا ينتقض بمجرد ظهور البول ما لم
يسل ذكره فى الظهيرية فان قلت قد صرح فى الخلاصة ان المرأة اذا خرج الاقل من ولدها لم تصر نفساء
ويجب عليها الصلوة وان لم تصل صارت عاصية وهذا يدل على ان خروج بعض الولد ليس بناقض للوضوء
قلت خروج بعض الولد فى حقها كخروج البول فى حق من به سلس البول فكما ان خروج البول فى حقه اغتبر
عدما فى الوقت للضرورة كذلك خروج بعض الولد فى حقها فلا اشكال **وغيره ان كان نجسا سال الى ما يطهر**
بالجر عطف على السبيلين وافراد الضمير الراجع الى السبيلين بتأويل المذكور وعلى تقدير حذف المضاف من ما
خرج يحتمل ان يكون غيره مرفوعا معطوفا على ما وضميره راجعا اليه اى وناقضه خروج غير ما خرج من السبيلين
والمراد بالخروج ههنا اعم من ان يكون بنفسه او بالاخراج ليلائم الخروج المذكور فى المعطوف عليه فانه
كذلك فعلى هذا لو عصر جرح وخرج منه شئ وهو بحيث لو لم يعصر لا يخرج ينقض الوضوء ذكره فى المحيط
والخلاصة والمذكور فى الهداية والظهيرية انه لو عصر الجرح وخرج منه شئ بالعصر لا ينقض لانه مخرج
لا خارج والنجس بفتحتين هو كل ما استقذر به اى عين النجاسة واما بكسر الجيم فما لا يكون طاهرا هذا
فى عرف الفقهاء واما فى اللغة فكلاهما صفة مشبهة وقد يجئ المفتوح بمعنى المصدر يقال نجس الشئ
ينجس نجسا فهو نجس ونجس **ايضا** ذكره فى الصحاح فعلى هذا يحتمل ان يكون اطلاق الفقهاء ان النجس بفتحتين
على عين النجاسة من قبيل اطلاق المصدر على الصفة مبالغة فقوله نجسا احتراز عن العرق واللعاب ونحوهما
فانه لا ينقض الوضوء بخروجهما وكذا لو خرج من البدن العرق المدنى الذى يقال بالفارسية رشته فهو بمنزلة

الدودة الخارجة من الجراحة حيث لا ينقض الوضوء لانهما طاهران فان العرق المدنى ليسيل منه الماء ينقض
كذا فى الظهيرية ولو دخل الماء فى اذنه وخرج ففى الخلاصة انه لا ينقض وفى القنية قال ابو حفص الكبير
انه ينقض وفى المحيط خروج القيح من الاذن مع الوجع ناقض وبدونه لا **واعلم** ان الماء الخارج من
النفطة بمنزلة الدم على الاصح وكذا الصديد والقيح مطلقا وقيل الماء بمنزلة الدمع ذكره فى المضمرات
وقوله سال احترز عما اذا خرج الدم واعلى على رأس الجرح وصار اكبر منه لكنه لم يسل فانه لا ينقض
على الاصح وعند محمد رحمه الله انه ينقض ذكره فى الظهيرية وقد لا يشترط السيلان فى الخارج من غير
السبيلين اصلا وقياسا على الخارج منهما لكنا نقول ان الخارج من السبيلين ناقض بالاتفاق فاكتفى فيه
بمجرد الظهور والخارج من غيرهما مختلف فيه فعند الشافعى رحمه الله غير ناقض اصلا فاشترط فيه السيلان
فى ما بينهما **وقوله** الى ما يطهر اى الى موضع يجب تطهيره فى الغسل واحترز به عما اذا انقشرت نفطة فى
العين ولم يسل ما فيها الى الخارج وعما اذا خرج الدم من الجرح والقى عليه التراب ودفع بقطنة وكان بحيث
او ترك لا يسيل بخلاف ما اذا كان بحيث لو ترك سال فانه ناقض صرح به فى الخلاصة فالمراد بالسيلان
اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة القريبة منه وفى عبارة الكتاب مناقشتان احدهما ان قوله وسال
الى ما يطهر مستدرك لان السائل الى غير ما يطهر خارج بقوله نجسا كما سيجئ من ان ما ليس بحدث ليس بنجس
وثانيهما ان تقييد سال بقوله الى ما يطهر يقتضى ان لا يكون الفصد ناقضا فيما اذا خرج الدم بحيث لم يتلطخ
رأس المخرج فانه لم يسل الدم الى ما يطهر مع انه ناقض وكذا اذا امصت العلقة الدم ينقض الوضوء و
كذا القراد اذا كان كبيرا بخلاف ما اذا كان صغيرا فانه كالذباب فظهر منه الدم القليل ينقض وليس فى
شئ من هذه الصور سيلان الى ما يطهر واجيب عن الاولى بان قوله سال صفة نجسا ذكره للكشف و
للاشارة الى ان نجاسة للسيلان وبان المراد بالنجس اعم من ان يكون بالفعل او بصدد ان يصير نجسا وح يكون
قوله سال مخصصا ولا يبعد ان يقال ان قوله سال جزاء الشرط والجملة الشرطية صفة لما خرج والشرط
قيد للجزاء لا محالة فيكون المعنى وناقضه الخارج من غير السبيلين السائل على تقدير كونه نجسا وعن
الثانية بان كلمة الى متعلقة بمخرج المقدر فى المعطوف وليست متعلقة بسال حتى يرد ما ذكر ويرد عليه
انه اذا خرج الدم من اقصى الانف وسال حتى بلغ ما لان منه ولم يسل عليه ينبغى على هذا ان يكون
ناقضا لانه خرج الى ما يطهر وسال وليس كذلك الا ان يقال المراد من النجس النجس بالفعل ومثل هذا الدم
ليس بنجس بالفعل كما مر او يقال المراد انه سال بعد الخروج الى ما يطهر على ما هو المتبادر من العبارة وقيل
فى صورة الفصد قد تحقق السيلان الى ما يطهر وعدم التلطخ لا ينافيه كما لا يخفى بنافى الخروج اليه

ان كان شانيا السيلان على ما يطهر فكلمة الى ليست بمعنى على ليرد ما ذكر وفيه ان الظاهر ان السيلان في
العروق غير معتبر مع انه اذا لم يكن بمعنى على يرد عليه مسئلة الدم الخارج من اقصى الانف فلعل الاولى
الآن يقال ان هذا السيلان قبل وصوله الى ما يطهر غير معتبر والاظهر ان كلمة الى ليست متعلقة بخرج
ولا بسال بل بمحذوف هو حال من فاعل خرج والمعنى ما خرج من غير السبيلين واصلا الى ما يطهر ان كان
نجسا سال ويفهم منه ان تحقق السيلان يكون عند الخروج والوصول الى ما يطهر وعلى هذا لا يرد شيء
مما ذكرنا والقيء دما رقيقا ان احمر من البزاق لا ان اصفر منه القيء الغشاء جسم في الجوف محسوس من طريق الفم
وهو عطف على ما خرج فان كان بمعنى المصدر فدما مفعول به وان كان بمعنى المفعول فدما حال عنه
لانه فاعل للمضاف المحذوف اي خروج القيء وهو الاولى لان اعمال المصدر المعرف باللام قليل وانما
افرده بالذكر مع كونه خارجا من غير السبيلين لان من انواعه ما هو غير سائل ومن السائل ما ليس بناقض
والمراد بالرقيق ما يكون مائعا لكن خرج بقوة نفسه لا بمخالطة البزاق وهو المراد بقوله ان احمر
الى آخره فانه اذا احمر كان الغالب الدم فيكون السيلان بقوة نفسه لا بالبزاق وان اصفر كان الغالب
البزاق فيكون الامر بالعكس فان استويا امكن اعتبار كل منهما ولذلك قيل المستحب ان يتوضأ
ليخرج عن العهدة بيقين وفي الظهيرية جعل المساواة ناقضة ترجيحا للمحرم على المبيح وفي المصفى
القياس ان ينقض وفي الاستحسان لا ينقض وفي المحيط القياس والاستحسان على عكس ذلك ثم
الدم الرقيق المذكور ان كان نازلا من الراس فهو ناقض بالاتفاق وان كان صاعدا من الجوف فهو
ايضا ناقض قليلا كان او كثيرا عند ابي حنيفة رحمه الله بناء على ان المعدة ليست محلا للدم
فهو من قرحة في الجوف وشرط محمد رحمه الله ملأ الفم اعتبارا كما في سائر انواعه وابو يوسف رح
مع ابي حنيفة رحمه الله على ما في الخلاصة والهداية وقيل مع محمد رحمه الله وذكر في الحصر روي عن ابي يوسف
انه ان كان من قرح في الحلق انتقض بالقليل وان كان من الجوف لم ينقض حتى يملأ الفم وقوله رقيقا
احتراز عما اذا كان منجمدا فانه ان كان نازلا من الراس لا ينقض مطلقا وان كان صاعدا فانه يعتبر فيه
ملأ الفم اتفاقا والمفهوم من الخلاصة ان الخلاف في مطلق الدم سواء كان رقيقا او منجمدا او مرة
ان كان ملأ الفم عطف على دما والمراد به الدم المنجمد والصفراء او السوداء والماء والطعام سواء كان الطعام من
ساعته او لا وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا ينقض ما لم يتغير وهذا اذا وصل الى معدته وان كان
بعد في المري لا ينقض بالاتفاق واما الدود فلا ينقض سواء كان كثيرا ملأ الفم او لا ذكره في القنية ولعل الحكم
لم يعتبر في الدود لندرته فلهذا عمم الكلام وقال وغيره مطلقا واما القيح الخارج من قرحة في المعدة و

الكبد وغيرهما فينبغي ان يكون حكمه حكم الدم الرقيق حتى ينقض الوضوء عندهما ان غلب على البزاق وعند محمد
رحمه الله ان كان ملاء الفم ولعله انما لم يذكر لان القيح دم نضيج وحد ملأ الفم قيل هو ان يزيد على نصفه
لان للاكثر حكم الكل وفي الخلاصة هو ان يمنعه من الكلام والمختار هو ان لا يمكنه الامساك الا
بكلفة ومشقة ولو لا يشترط ملأ الفم فلو قاء متفرقا بحيث لو جمع يملأ الفم فعند محمد رحمه الله يعتبر اتحاد
السبب اي الغثيان فان قاء ثانيا قبل سكون النفس عن الغثيان كان السبب متحدا والا فلا وعند ابي يوسف
رحمه الله اتحاد المجلس وعند ابي حنيفة رحمه الله على الدقاق يجمع سواء اتحد المجلس او لا وسواء اتحد السبب
او لا كذا في المعنى والاصح قول محمد ذكره في المبسوط والكافي لا بلغما اصلا عطف على دما او منصوب
بمحذوف اي لا ينقض القيء بلغما اصلا سواء كان نازلا من الراس او صاعدا من الجوف وفي اطلاق القيء
على النازل من الراس تجوز وعند ابي يوسف ينقض صاعدا ملأ الفم بناء على انه يتنجس بالمجاورة بخلاف
النازل من الراس الذي ليس محلا للنجاسة لكنا نقول انه لزج صقيل لا يتداخله النجاسة واما يجاوره
قليل هكذا ذكر الخلاف في الهداية وقيل اختلافهم في الصاعد والنازل جميعا وقيل لا خلاف بجوابه
في الصاعد وهما لا يخالفانه فيه وجوابهما في النازل وهو لا يخالفهما فيه كذا في الحصر وما ليس بحدث
ليس بنجس الحدث هو النجاسة الحكمية التي ترتفع بالوضوء والغسل والتيمم وقد يطلق على ما يحصل
بخروج تلك النجاسة وهو المراد ههنا اي كل ما ليس بحدث من الاشياء الخارجة من السبيلين وغيره
القيء ليس بنجس بكسر الجيم على ما هو الرواية ويلزم من ذلك ان لا يكون نجسا بالفتح لان انتفاء العام يستلزم
انتفاء الخاص والا فلا منع من ان يقرأ بالفتح ههنا والمراد بما ليس بحدث ما لا يكون حدثا في شيء من
الاوقات فلا يرد ان الخارج من المحدث ينبغي ان لا يكون نجسا لانه ليس بحدث فان قيل صاحب الجرح السائل
اذا اصاب الدم ثوبه وكان بحيث لو غسله يصيبه مرة اخرى ثانية وثالثة ولا يجب عليه غسله على
الاصح وان وجب غسله في وقت كل صلوة عند محمد بن مقاتل ذكره في الخلاصة وهو يدل على ان هذا
الدم ليس بنجس ولا شك ان هذا الدم حدث في وقت ما وان لم يكن حدثا كذلك في هذا الوقت قلنا
هذا الدم نجس حقيقة الا ان الشارع جوز صلوته معه لاجل الضرورة وهذه القضية الكلية مروية عن ابي
يوسف رحمه الله فالقيء القليل والدم الخارج من غير السبيلين الذي لم يسل طاهر عنده وهو قول ابي حنيفة رحمه
الله **ايضا** قال في الهداية هو الاصح وعن محمد رحمه الله في غير رواية الاصول انه نجس وهو المروي عن زفر
رحمه الله ثم هذه الكلية السالبة الطرفين ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل نجس من الاشياء المذكورة حدث
ولا يستلزم ذلك ان يكون كل حدث نجسا فلا يرد ان الريح الخارجة من القبل او الذكر حدث على ما ذكره المص

وليست بنجسة ولان الريح الخارجة من الدبر ليست بنجسة عند بعض المشايخ حتى لو خرجت وسراويله مبتلة لا يتنجس عندهم ذكره في الكافي وهذه الكلية لو جعلت متعلقة بمباحث القيء لكان له وجه و سلمت عن توهم الدور فتامل هذا وقد ذكر في القنية ان الصحيح رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان القيء عفو ما لم يفحش ان كان طعاما او ماء واما المرة فلا وفي المحيط والذخيرة القيء في ظاهر الرواية كالعذرة وفي رواية الحسن خفيفة **ونوم متكئ الى ما لو ازيل سقط** النوم هو حالة تعرض للحيوان فيعجز عن الاحساسات الظاهرة والحركات الغير الضرورية الارادية بسبب تصاعد الابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ مغالطة للروح النفساني مانعة عن نفوذه في الاعصاب وما ذكر المص ههنا مروي عن الطحاوي وهو مختار صاحب الهداية وفي ظاهر المذهب ان نوم المتكئ الى شيء لو ازيل سقط لا ينقض كذا في الكافي وذكر في الخلاصة ان المتكئ اذا كان بحيث زال مقعده عن الارض فنوم ناقض بالاتفاق وانما لم يذكر نوم المضطجع مع انه ناقض بلا خلاف لانه يعرف ذلك بطريق الاولى وذلك لان الاتكاء انما يتسبب للنقض لما انه يزيل مسكة اليقظة ويزيد به استرخاء المفاصل ولا شك ان هذا المعنى في الاضطجاع اقوى وفي قوله سقط اشارة الى ذلك ويمكن ان يدخل في المتكئ بادنى تكلف ثم تخصيص النوم على هذا الوجه بالذكر يدل على ان كل نوم سواه غير ناقض لكن فيه تفصيل وهو انه ان نام في الصلوة مضطجعا فان تعمد تبطل وضوءه وصلوته وان لم يتعمد بان نام قائما حتى اضطجع فقيل ينقض وضوءه ولا صلوته و قيل لا ينقض وضوءه **ايضا** كذا في فتاوى قاضيخان وان نام فيها قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا من غير تعمد لا ينقض فان كان مع تعمد ففي السجود ينقض وفي الركوع والقيام لا وان نام في غير الصلوة قائما او قاعدا متمكنا مقعده على الارض لا ينقض وان كان قاعدا على احدى وركيه ينقض كذا في الخزانة واما النوم في الركوع والسجود خارج الصلوة فعن شمس الائمة الحلواني انه ناقض في ظاهر الرواية وفي الظهيرية ان نام على وجه السنة في السجدة لا ينقض والمذكور في الهداية انه لا فرق بين الصلوة وخارج الصلوة وان نام واضعا راسه على ركبتيه قال بعضهم ينقض وضوءه وقال عبد الله بن المبارك لا ينقض فان الصق بطنه بفخذيه ونام شبه المنكب ينقض عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رح وان نام متربعا لا ينقض فان نام قاعدا وسقط على الارض انتقض وضوءه مطلقا عند ابي يوسف رحمه الله واما عند محمد رحمه الله فكذلك ان زايل مقعده الارض قبل ان ينتبه والا فلا وعند ابي حنيفة رحمه الله ان انتبه قبل ان يصيب جنبه الى الارض او عند اصابته الارض بلا فصل لم ينقض وضوءه وعليه الفتوى الكل في الخلاصة **والاغماء** هو انه يعرض للدماغ او القلب بسببها يتعطل القوى المدركة والمحركة

حركة ارادية عن افعالها واظهار اثارها هذا في عرف الفقهاء واما في عرف الاطباء فان كان ذلك التعطل لضعف القلب في اجتماع الروح اليه لسبب بخيفة في داخله فلا يجد منفذا فهو مسمى بالغشي وان كان لامتلاء بطون الدماغ من بلغم غليظ فهو مخصوص باسم الاغماء ثم لما كان سلب الاختيار في الاغماء اشد من النوم جعل الاغماء ناقضا على اي هيئة كان بخلاف النوم ويلحق بالاغماء السكر وهو حالة يعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة من الخمر وما يقوم مقامه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة فاعتبر بعضهم في نقض الوضوء ادناه فقال ينقض اذا اختل مشيه ودخل فيه تحرك وهو المروي عن شمس الائمة الحلواني واختاره القاضي ظهير الدين والمص و بعضهم اواخره فقال انما ينقض اذا كان بحيث لا يعرف الرجل من المرأة وهو المنقول عن الصدر الشهيد واختاره الامام قاضيخان وصاحب الخلاصة **والجنون** وهو اختلال العقل المميز بين الامور الحسنة و القبيحة المدركة للعواقب والمراد ههنا هو العارض منه بعده وهو كالاغماء في انه ناقض على اي هيئة كان **وقهقهة بالغ في صلوة مطلقة** **اعلم** انه اذا راى الانسان او سمع ما يعجبه مال الروح الى ظاهر البدن يتمدد اعصاب الصدر والقلب الذي هو معدن الروح ولذلك يحصل هيئة مخصوصة في الوجه والفم فان لم يكن معها صوت من الفم يسمى تبسما وان كان فان امكن ان يسمعه نفسه فقط فهو الضحك وان كان بحيث يمكن ان يسمعه غيره **ايضا** فهي القهقهة والاول لا ينقض الوضوء ولا الصلوة والثاني ينقض الصلوة فقط واما القهقهة فينقضهما جميعا سواء كان عامدا او ساهيا وسواء كان في اثناء الصلوة او بعد التشهد قبل السلام خلافا لزفر رحمه الله فعنده لا ينقض بعد التشهد وسواء بدت اسنانه او لم يبد وحكى شمس الائمة الحلواني عن بعض المشايخ انه اذا ضحك حتى بدت نواجذه ومنعه من القراءة والتسبيح فهو حدث كذا في الخلاصة وانما قيد بالبالغ لانها لا ينقض صلوة الصبي على ما اختاره المص وعليه جمهور المشايخ ونقل عن الصدر الشهيد ان ضحك الصبي وضحك البالغ سواء استحسانا ذكره صاحب الخلاصة في مفسدات الصلوة والمراد بالصلوة المطلقة هي الصلوة اذا اطلق لفظ الصلوة ولم تقيد شملها وهي احتراز عن صلوة الجنازة والصلوة الفاسدة كصلوة المتطوع راكبا في المصر فان القهقهة فيهما لا يبطل الوضوء لان كلا منهما ليست بصلوة مطلقة اذ لو حلف لا يصلي لا يحنث بهما وفي الخلاصة اذا شرع في الجمعة فمضى الوقت وهو في الصلوة او تذكر الفائتة في الصلوة وفي الوقت سعة او شرع في الظهر قبل الوقت فقهقهة في تلك الصورة ينقض الوضوء عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله وتفسير الصلوة المطلقة بما ذكرنا اولى مما قيل هي صلوة ذات ركوع و

بجود اذ هو بظاهره لايتناول صلوة المومى المريض والراكب في السفر مع ان الضحكة فيهما ينقض الوضوء كما
ذكر في فتاوى قاضيخان واطلاق كلام المص يدل على انه لو نام في الصلوة وتهقهه فيها يبطل وضوءه
وهو اختيار عامة المتأخرين ويبطل صلوته عندهم **ايضا** وعند ابي حنيفه رحمه الله يبطل الوضوء
دون الصلوة حتى ان له ان يتوضأ ويبني على صلوته وقيل يبطل صلوته ولا ينقض وضوءه وهو المذكور
في عامة الفتاوى وقال فخر الاسلام البزدوي لا ينقض وضوءه ولا يبطل صلوته كذا في كشف اصول
البزدوي **واعلم** انه لا ينقض وضوء من اغتسل بالقهقهة في الصلوة على ما في المحيط وينتقض على
ما في المضمرات واطلاق كلام المص يدل على انه اختار رواية المضمرات **والمباشرة الفاحشة** المباشرة من
البشرة وهي ظاهر الجلد والفاحشة ما جاوز الحد في القبح كذا في المغرب والمراد ههنا ان يتماس بدنه
المرأة مجردين وانتشر آلته وتماس الفرجان كذا ذكر المص سواء كان ذلك من قبل القبل او من قبل الدبر
كذا ذكر في الخلاصة ولم يشترط في ظاهر الرواية تماس الفرجين ذكره في الخزانة والمذكور في القنية
ان المباشرة الفاحشة بين المرأتين وبين الرجل والغلام الامرد **ايضا** ينقض الوضوء وان في
انتقاض طهارة المرأة لا يعتبر انتشار آلة الرجل هذا كله عندهما واما عند محمد رحمه الله فهي ليست بناقضة
اذا لم يظهر بللا قوله عليه السلام لا وضوء الا من حدث واجيب بانه حدث حكما لما انه سبب لاستطلاق
الذي كثيرا فصار كانه خرج كالتقاء الختانين لما كان سبب الاستجلاب المني غالبا جعل موجبا للغسل
فان السبب الظاهر يقوم مقام السبب الباطن كما تقرر في الاصول ثم عبارات اكثر الكتب متظاهرة على ان
الصحيح والمفتى به قول محمد رحمه الله وعدم عد صاحب الهداية اياها عن النواقض يشعر باختياره هذا القول
لامس المرأة والذكر فانهما غير ناقضين وانما تعرض لذلك لان عند الشافعي رحمه الله اذا مس الرجل بشرة امرأة
اجنبية بشهوة او غير شهوة انتقض وضوءه **وايضا** اذا مس احد بباطن الكف ذكره او ذكر غيره انتقض
وضوءه عنده **وفرض الغسل** وهو بضم الغين وسكون السين وضمها ايضا ذكره الجوهري اسم من الاغتسال
اغتسل وهو غسل تمام ظاهر الجسد وبالفتح ازالة الوسخ ونحوه عن الشيء باجراء الماء او ما يقوم مقامه
عليه والمضموم ايضا اسم للماء الذي اغتسل به واما الغسل بالكسر فهو ما يغتسل به الرأس من الخطمي
ونحوه كذا في المغرب قيل اذا اريد به الماء فهو مضموم واذا اريد به الاغتسال فهو مفتوح لا غير
غسل فمه وانفه وانما كان غسلهما فرضا في الغسل دون الوضوء لان الوارد في الغسل صيغة المبالغة
اعني قوله فاطهروا وداخل الانف والفم خارج من وجه وداخل من وجه من حيث يرى مرة ولا يرى اخرى
فجعله داخلا في الوضوء خارجا في الغسل لان الوضوء اليق بالتخفيف وانما خص الانف والفم بالذكر

مع انهما كانا داخلين في كل البدن ردا لما ذهب اليه الشافعي رحمه الله من ان غسلهما سنة ثم ان كان بين اسنانه
طعام ففي الظهيرية لا بأس به وقال الشيخ علي بزدوي يجب عليه غسل ذلك الموضع وفي الخلاصة ان كان
الطعام كثيرا بحيث يتبين للناظرين كما في سقوط السن يجب ايصال الماء اليه وان كان قليلا يكون عفوا
وان كان في طواجينه ثقب وفيها شيء يجب ايصال الماء اليه وفي القنية عن صاحب المحيط انه يجب على
الغاسل في غسل الانف ازالة الدرن ليصل الماء الى بشرة انفه انه كان يابسا وفي الدرن الرطب اختلاف
المشايخ **وكل البدن** اي غسل كل البدن والمراد ظاهره والعجين في الظفر وما في ظفر الصباغ والصرام
يمنع تمام الاغتسال والدرن والطين والتراب لا يمنع وقيل في كل ذلك يجزيهم للضرورة كذا في الظهيرية
وقد فرق بعضهم في الدرن بين القروي والمدني فجعل الاول مانعا دون الثاني واما تحريك الخاتم
ففي الظهيرية عن ابي حنيفه رحمه الله انه لا يجب وذكر المص ان تحريك الخاتم الضيق واجب وهكذا يفهم من
فتاوى الكبرى وايصال الماء الى السرة فرض واما ادخال الاصبع فيها فالمذكور في بعض الكتب انه
ان اعلم انه يصل الماء اليها فلا حاجة اليها والا فلا بد منه وفي القنية نقلا عن فتاوى العصر انه اذا
لم يدخل اصبعه في سرته واذنه يعيد الغسل وايصال الماء الى ثقب القرط واجب واما داخل القلفة
فاوجب بعض المشايخ غسله قياسا على الفم وبعضهم يعتبره باطنا في حكم الغسل نفيا للحرج بخلاف
الفم فانه لا حرج فيه وهذا هو المذكور في فتاوى الظهيرية وفرق في صلوة المسعودي بين ما اذا تعسر
تنحية القلفة فلا يجب غسل داخلها وبين ما اذا استهل فيجب **وسنته ان يغسل يديه وفرجه ويزيل النجاسة
عن بدنه** السنة ان يبدأ بغسل يديه الى الرسغين ثلثا ثم يأخذ الاناء بيمينه ويفرغه على شماله حتى يغسل فرجه
فينقيه كذا في الخلاصة والمراد بالفرج ههنا القبل والدبر جميعا وان اختص في اللغة بالقبل
واما ازالة النجاسة اي النجاسة الحقيقية فالمراد بها اما ازالة النجاسة اليدين والفرج وتخصيصها
بالذكر لما انها مظنة النجاسة اكثر من باقي الاعضاء واما ازالة النجاسة تمام ظاهر البدن ان
وجدت وهو الاظهر وفي كلام المص في الشرح اشارة الى ذلك فان قيل ازالة النجاسة ينبغي ان يكون
فرضا قلنا فرض الغسل ازالة النجاسة الحكمية واما ازالة النجاسة الحقيقية فليست فرض الغسل
بل هي بمنزلة ازالة نجاسة غير اعضاء الوضوء في الوضوء وان لم تزل تلك النجاسة بتمامها ويحتمل ان يراد به
ان ازالة النجاسة ابتداء قبل الوضوء والغسل سنة كيلا يزداد باصابة الماء وهذا هو المفهوم
من الهداية والاول هو المفهوم من اطلاق سائر الكتب **ثم يتوضأ الا رجليه** اي يغسل اعضاء الوضوء الا
رجليه كذا ذكره المص وهذا التفسير يشعر بانه لا حاجة الى مسح الرأس كما روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفه

رحمه الله لكن في ظاهر المذهب انه يمسح راسه ذكره في الكافي فعلى هذا تقدير العبارة هكذا ثم يفعل افعال
الوضوء الا غسل رجليه ولا يخفى ان غسل اليدين الى الرسغ ابتداء لابد منه في الوضوء على وجه
المسنون فلعل مراده ما ذكرنا ان ازالة نجاسة البدن ينبغي ان يكون قبل الوضوء وهي مسبوقة
بغسل اليدين ثم تاخير غسل الرجلين انما يكون اذا لم يكن على لوح او حجر اما اذا كان فلا يوخر ذكره
في الخلاصة والهداية **ثم يفيض الماء على بدنه ثلثا** يقال افضاء الماء اي صبه بكثرة ذكره في المغرب
وفي الاكتفاء بالافاضة اشارة الى ان الدلك ليس بشرط كما روي عن ابي يوسف رحمه الله قياسا على
غسل الثوب حيث احتاج الى العصر لكنا نقول ان الثوب تخللت فيه اجزاء النجاسة فاحتاج الى
العصر بخلاف البدن وكيفية هذه الافاضة ان يبدا بمنكبه اليمنى فيفيض الماء عليه ثلثا
ثم بمنكبه الايسر فيفيض الماء عليه ثلثا ثم يفيض الماء على راسه وجسده ثلثا كذا في الخلاصة
والمذكور في الهداية انه يبدا بالراس اولا ثم باليمين ثم بالشمال وهذا هو الموافق لعدة احاديث
اوردها البخاري في الصحيح **ثم يغسل رجليه لا في المستنقع** في المغرب الاستنقاع اجتماع الماء واستقراره
في موضع ومستنقع الماء بالفتح مجتمعه وقد عدل المصنف عن عبارة الوقاية اعني **قوله** ولا في مكانه الى
قوله لان مستنقع اشارة الى ان التنحي عن مكان الغسل عند غسل القدمين هناك انما يلزم اذا
اجتمع في مكانه الماء المستعمل حتى لو اغتسل على لوح او حجر يغسل قدميه هناك كذا ذكره المصنف
ويكفي لذات الضفيرة ان يبل اصلها لما ذكر من احكام الغسل ما هو مشترك بين الرجال والنساء
ذكر ما هو مختص بالنساء منها فلا يرد ما قيل ان بيان هذا الحكم في الفرايض انسب والظفر فتل الشعر و
ادخال بعضه في بعض معرضا والضفيرة الذوابة كذا في المغرب وفي اختيار لفظ الضفيرة اشارة الى
انها لو كانت منقوضة الشعر يفترض عليها ايصال الماء الى اثناء الشعر كما في الذخيرة وذكر في
الخلاصة ان بلغ الماء اصول شعرها ولم يبلغ اثناءها اختلف المشايخ فيه وفي الكافي عن ابي حنيفة
رحمه الله انها تبل ذوايبها ثلثا مع كل بلة عصرة والصحيح انه ليس عليها بل ذوايبها **وفي قوله** لذات
الضفيرة اشارة الى ان الضفيرة كالعلوي والتركي ليس حكمه كذلك ففي الكافي يجب عليه ايصال الماء
اليه وفي المحيط ظاهر حديث جابر رضي الله عنه يدل على انه لا يجب عليه ايصال الماء الى اثناء الشعر وذكر
صدر الشهيد انه يجب والاحتياط في ايصال الماء اليها وفي الخلاصة يفترض ايصال الماء الى ما استرسل
من شعر الرجل ثم الظاهر ان المراد بالابتلال ههنا وصول الماء الى اصول الشعر حتى لا يكفي الابتلال الحاصل بالمسح
لكن ذكر في الملتقط اذا لم يصب الغسل بعض البدن فمسحه بيده حتى ابتل جسده كله اجزاه **وموجبه انزال مني**

ذي دفق وشهوة عند الانفصال المراد بالموجب ما يصير بسببه الغسل فرضا واما ما يصير الغسل بسببه واجبا
فشيئان الموت والاسلام للكافر الجنب على الاصح ذكره في الظهيرية والانزال من النزالة بالضم وهي ماء
الرجل كذا في الصحاح ومعنى انزال الرجل صار ذا نزالة وحاصله خرجت نزالته وهو ههنا مستعمل
في جزء معناه اي الخروج ولذلك اضافه الى المني وهو في الاصل فعيل بمعنى مفعول من منى النطفة في الرحم
قدرها فيه وفسره في الخلاصة بانه الماء الابيض الغليظ الدافق الذي يتكون منه الولد ويذهب
منه الشهوة وينكسر بخروجه الذكر وهذا لا يتناول مني المراة فانه لا يصح انه ينكسر بخروجه الذكر
وايضا منها اصفر لا ابيض صرح به في الخلاصة وغيرها فالاولى ان يقال هو الماء الغليظ الدافق
الذي يتكون منه الولد ويذهب عنه الشهوة والمراد بتكون الولد منه ما هو بالقوة والدفق صبه برفع و
شدة كذا في المغرب قيل الصواب في تفسير المني ترك التقييد بالدفق لان هذا الوصف يختص بالرجال كما
ذكر في النصاب وغيره من الكتب الفقهية وبحديثه انه يخالف **قوله** تعالى خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب و
الترائب فان المراد صلب الرجل وترائب المراة اي عظام صدورها كما ذكر في الكشاف الا ان يقال مراد الفقهاء
ان دفق المراة لا يكون كدفق ماء الرجل لا انه لا دفق فيه اصلا ويقال ان اطلاق الدفق لايماء الرجل فذكر
الشهوة يغني عن ذكر الدفق فان المراد من الشهوة هي اللذة التي توجد حالة الانزال وهي لا توجد في الرجل
دون الدفق والمفهوم من شرح الطحاوي والخلاصة والظهيرية وغيرها ان مجرد الانتشار يقوم مقام
الدفق والشهوة حيث ذكر فيها انه اذا بال رجل وخرج من ذكره مني فان كان منتشرا يجب عليه الغسل
والا فلا والمذكور في النهاية ان اشتراط الدفق والشهوة معا انما هو عند ابي يوسف رحمه الله والمعتبر عندهما
الشهوة عند الانفصال فقط فقوله عند الانفصال احتراز عن قول ابي يوسف رحمه الله فانه اشترط ان
يكون ذلك عند الخروج وفائدة الخلاف يظهر فيما اذا اغتسل قبل ان يبول ثم سال منه بقية المني قبل
البول يجب الغسل عندهما خلافا له وذكر في الروضة انه اذا بال اولا ثم اغتسل ثم خرج منه مني فعليه
الغسل لانه مني لم يقع منه الاغتسال ولو لم يكن بال قبل الاغتسال فلا غسل عليه لانه مني وقع عنه
الاغتسال فيحمل انه بقي في القصبة ولم ينزل من الظهر وفي الخزانة يعمل بقول ابي يوسف رحمه الله ان كان
في بيت انسان ويستحي من اهله كذا ذكره في المسئلة في كتاب مقتداء المسائل ولم يحك فيها خلافا فان
اهل البيت ان يقع في قلبه انه طاف حول اهل بيته وفي المنصورية قال الامام قاضيخان يوخذ بقول
ابي يوسف رحمه الله في صلوة ماضية فلا تعاد وفي مستقبلة لا يصلي ما لم يغتسل وفي الذخيرة ان الفقيه
ابو الليث وخلف ابن ايوب اخذا بقول ابي يوسف رحمه الله **وغيبة حشفة في قبل او دبر على الفاعل والمفعول**

[illegible]

الحشفة ما فوق الختان اى موضع القطع من الذكر كذا فى المغرب يعنى الفوقية من جانب الرأس فلا يكون موضع
القطع داخلا فيه وليس الغرض الحشفة بعينها فانه لو قطع الحشفة تغيبه مثل الحشفة كفى والقبل فى
اللغة المقدم والدبر المؤخر جعلا كنايتين عن الموضعين المعلومين للانسان **قوله** على الفاعل
والمفعول اى يوجب تلك الغيبة الغسل على الفاعل والمفعول وفيه اشعار بانه ينبغى ان يكونا اهلين
للوجوب فلو كان احدهما بالغا فقط يجب عليه الغسل دون الآخر وفى القنية وطى صبية يجامع
مثلها قال محمد رحمه الله يستحب لها ان تغتسل فكانه لم ير تاديبها على ذلك وقال ابو على الرازى تضرب
على الاغتسال وبه نقول وفى الظهيرية عن ابى يوسف رحمه الله انه يوجب الغسل على من لم يدرك قال
الفقيه ابو الليث لم يصح قوله عندى وفى الخلاصة اذا جامع صبية لا يجامع مثلها يجب على الفاعل
الغسل وان لم ينزل على رواية كتاب الحدود وقال آخرون لا يجب ما لم ينزل والكلام المص ههنا
مبنى على الرواية الاولى **ورؤية المستيقظ** اى عليه فيدخل فيه الاعمى **المنى او المذى** هو ما يتكون
ما يخرج عند الملاعبة او التقبيل والنظر وقال الاموى المذى والودى والمنى مشددان كذا فى الصحاح
ثم ما ذكره فى المنى بالاتفاق فاما رؤية المذى فعند ابى يوسف رحمه الله لا يوجب الغسل كما فى اليقظة
وعندهما يجب لاحتمال انه كان منيا فرق بمرور الزمان والاحتياط فى العبادات واجب كذا فى الحصر و
هذا هو الموافق لما فى شرح الوقاية لكن ذكر فى المبسوط والمحيط والمغنى ههنا تفصيلا وهو انه اذا
استيقظ ورأى بللا وتذكر الاحتلام ان تيقن انه منى او تيقن انه مذى او شك انه منى او مذى فعليه
الغسل اجماعا وان لم يتذكر الاحتلام فان تيقن انه مذى لا يجب الغسل وان تيقن انه منى يجب وان شك
انه منى او مذى قال ابو يوسف رحمه الله لا يجب وقالا يجب وفى نوادر هشام عن محمد اذا استيقظ الرجل
فوجد البلل فى احليله ولم يتذكر حلما ان كان ذكره منتشرا قبل النوم فلا غسل عليه الا اذا تيقن انه
منى وان كان ذكره ساكنا قبل النوم فعليه الغسل كذا فى المحيط وقد ظهر مما ذكرنا انه لا خلاف فى
رؤية المنى حيث يجب الغسل اجماعا وقد نقل فى شرح الطحاوى عن الفقيه ابى جعفر ان رؤية المنى **ايضا**
على هذا الاختلاف والمشهور هو الاول والاطلاق المستيقظ ويتناول المغمى اذا بلغ بالاحتلام فانه
يجب عليه الغسل وقال بعضهم لا يجب قال الامام قاضيخان فى الفتاوى والاول احوط ثم التقييد
بالمستيقظ احتراز عما اذا استيقظ وتذكر الاحتلام ولم ير بللا ثم مكث ساعة فخرج منه المذى فانه لا
يلزم الغسل واما اذا اغمى عليه فافاق او سكر فصحا ثم وجد مذيا فانه لا يلزم الغسل ذكره فى الخلاصة واما
المرأة المستيقظ فحكمها فيما ذكرنا حكم الرجل وقد ذكر فى الظهيرية انها اذا احتلمت ولم يخرج منها ماء

١٦

فان وجدت لذة الانزال فعليها الغسل ونقل هذا عن محمد رحمه الله قال شمس الائمة الحلوانى لا يؤخذ بهذه الرواية
كذا ذكر المص وفى المنصورية اذا اعتبر فى منيها الخروج فالمعتبر خروجه الى فرجها الخارج عند الفقيه ابى جعفر
والى فرجها الداخل عند الامامين الحلوانى والسرخسى كذا فى المنصورية فذكر فى المنتقى عن اصحابنا انه
يجب عليها الغسل مطلقا انزل او لا وجدت لذة الانزال او لا **وانقطاع الحيض والنفاس** واما انقطاع الحيض فلقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد واما انقطاع النفاس فبالقياس على انقطاع الحيض ويتفرع
على سببية الانقطاع لوجوب الغسل اذا الكافرة اذا انقطع حيضها ثم اسلمت لا يلزمها الاغتسال اذ
الانقطاع امر غير مستمر فلم يبق الى حال الاسلام بخلاف ما اذا اجنبت فاسلمت حيث يجب عليها الغسل
لان الجنابة امر مستمر يبقى الى حال الاسلام كذا ذكر المص وفيه نظر لان اهل الاصول صرحوا بان سبب
وجوب الطهارة اما الحدث وارادة الصلوة والانقطاع ليس بشئ منهما فالظاهر ما ذهب اليه البعض من ان
السبب هو سيلان الدم لكن لما لم يناسب ايجاب الغسل مع سيلان الدم لعدم الفائدة وامتنع **ايضا**
ارادة الصلوة الا بعد الانقطاع نسب الايجاب الى الانقطاع تجوزا واما مسئلة الكافرة اذا اسلمت
فمختلف فيها فقيل لا غسل على الجنب ايضا وقال قاضيخان الاحوط ان يغسل الحايض ايضا واما الفرق بينهما على
على ما ذكره المص ونقل عن الامام السرخسى رحمه الله فمشكل على هذا القول ويمكن ان يقال ان الاصل فى وجوب
الغسل بعد الانقطاع هو ارادة تمكين الزوج كما دل عليه النص واما ارادة الصلوة فانها تستتبع له بالبقاء
فانه لما احتاج تمكين الزوج اليه فانه يحتاج اليه الصلوة لشدة الاحتياج الى الطهارة اولى لانه
انه يحل وطى الجنب والمحدثة ولا يصح صلوتهما وارادة التمكين منها صحيحة فى حال الكفر وقد تحقق فلم يجب
عليها الغسل فى تلك الحالة اذ الكافرة غير مأمورة بالشرايع عندنا فكذا بعد الاسلام بخلاف غسل الجنابة
فانه سببه ارادة الصلوة قطعا وتلك لا يصح منها فى حالة الكفر اصلا وبعد الاسلام يصح فافترقا
لا وطى بهيمة بلا انزال البهيمة كل حيوان لا يميز وقيل كل ذات اربع فى البر والبحر وانما لا يجب الغسل بوطيها
بلا انزال لانها ناقصة فى اقتضاء الشهوة حتى لا يميل اليها الا السفيه الذى تناهى شبقه فلا ينتصب
الانزال ههنا فلم يعتبر سببا للانزال بخلاف التقاء الختانين فانه سبب له غالبا فنزل منزلته وانما تعرض
لذلك لان عند الشافعى رحمه الله يجب الغسل فى وطى البهيمة مطلقا **وسن للجمعة والعيدين والاحرام وعرفة** وقيل
هذه الاربعة مستحبة ذكره فى الظهيرية ثم غسل الجمعة للصلوة عند ابى يوسف رحمه الله لفضلها على غيرها من حيث
انها يؤدى بجمع عظيم ولليوم الجمعة عند الحسن بن زياد لفضله على ساير الايام بالنص كذا فى الكافى وفى الهداية
الصحيح ما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله والمذكور فى الفتاوى الظهيرية ان كون الغسل لليوم قول محمد رحمه الله

تحليه وللصلوة قول ابي يوسف رحمه الله وقيل بالعكس واما غسل اليدين فيحتمل ان يكون على الخلاف المذكور ويحتمل ان يكون للصلوة وفاقا وعلى كل من الوجهين يمكن ان يحمل كلام صاحب الهداية والعيدان بمنزلة الجمعة لان فيهما الاجتماع فيستحب فيهما الاغتسال لدفع التاذي بالرائحة واما غسل الاحرام فهو سنة عند ارادة الاحرام للتنظيف حتى يؤمر به الحائض والنفساء واما غسل عرفة فانما هو سنة للحاج قبل الوقوف بعرفة لا لغيره وقد وقع في بعض الكتب غسل يوم عرفة وربما يفهم منه ان يكون سنة للحاج وغيره والظاهر ان المراد هو الاول **ويتوضأ بماء السماء والارض** اي الماء الذي نزل من السماء والذي في الارض نحو ماء البحار والانهار والقنوات والعيون والابار وكذا ماء السيل الذي اختلط به الطين بشرط ان يكون رقة الماء غالبة وكذا يجوز التوضي بالثلج اذا كان ذائبا بحيث يتقاطر منه الماء فانه ماء السماء وعن ابي يوسف رحمه الله انه يجوز وان لم يكن متقاطرا كذا في الظهيرية ثم ان كل ماء يجوز التوضي به يجوز الاغتسال منه **ايضا** الا انه ذكر التوضي لانه اكثر **وان تغير بالمكث** اي لونا وريحا وطعما فانه اذا لم يعلم ان تغيره بوقوع النجاسة فيه يجوز التوضي منه وان علم ان تغيره بوقوعها فيه فلا ذكره في الخزانة **او اختلط به طاهر الا اذا اخرجه من طبع الماء** الضمير المستتر في اخرجه عائد الى الطاهر والبارز الى الماء ووضع الظاهر موضع المضمر في قوله طبع الماء اشارة الى ان المراد طبع جنس الماء وهو الرقة والسيلان كذا قيل وفي الخزانة طبع الماء هو كونه شيئا لا مرطبا مسكنا للعطش ولا يخفى ان ماء بعض الفواكه كذلك فلو اختلط بالماء وغلبه ينبغي ان يجوز التوضي منه وليس كذلك وههنا تفصيل وهو ان الطاهر المخالط اما من جنس الارض كالتراب والزرنيخ والنورة او من غير جنس الارض وهو اما ان لم يختلط به ما بالطبخ او اختلط به بالطبخ وح اما ان يقصد به التنظيف كالاشنان والسدر اولا فهذه اربعة اقسام وحكم اقسام الثلثة الاولى انه ان غلب الماء جاز التوضي وان غلب ذلك المخالط فلا ومعنى غلبة المخالطة في الاول والثالث هي ان يزول الرقة عن الماء وفي الثاني هي ان يغلب لون المخالط على لون الماء عند محمد رحمه الله والاجزاء على الاجزاء عند ابي يوسف رحمه الله واذا اعتبر غلبة الاجزاء ففي غير المائعات ينبغي ان يكون بحيث ان يخرج الماء عن الرقة وفي رواية عن ابي يوسف رحمه الله في هذا القسم ان كان مما لا يقصد به النظافة كالصابون فهو غير طهور مطلقا سواء كان غلب الاجزاء او لا هذا هو المفهوم من الفتاوى الظهيرية وشرح الهداية وذكر في الخزانة انه يعتبر في الغلبة اولا اللون ثم الطعم ثم الاجزاء فان خالف لونه لون الماء كاللبن والزعفران فالعبرة لغلبة اللون وان توافقا نحو ماء الثمار والاشجار فالعبرة للطعم وان لم يكن له طعم **ايضا** فالعبرة لغلبة الاجزاء وفيها ايضا ان الثمار اليابسة اذا انقعت في الماء فان كان الغالب طعم ذلك الشيء لا يجوز التوضي منه وذكر في الحصر ان نبيذ التمر اذا

لم يكن غليظا ولا مسكرا ولم يوجد الماء جاز التوضي منه عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف رحمه الله لا يتوضأ به بل يتيمم وعند محمد رحمه الله يجمع بينهما للاحتياط **واعلم** ان الماء المتغير بكثرة الاوراق بحيث لو رفع يظهر في الكف لونها لا يجوز التوضي به ذكره في الكافي وذكر في النهاية انه يجوز التوضي به مطلقا واما حكم القسم الرابع فهو ما اشار اليه بقوله **او غيره طبخا وهو مما لا يقصد به النظافة** عطف على اخرجه وطبخا منصوب على التمييز اي غير طبخ ذلك الطاهر مع الماء اياه حال كونه مما لا يقصد به النظافة وذلك كالمرق والماء الذي طبخ فيه الباقلا او الحمص او نحوهما واطلاق التغير وجعله قسيما للاخراج عن طبع الماء مما يتبادر منه ان مطلق التغير بالطبخ مانع عن جواز التوضي سواء اخرجه عن طبع الماء او لا وهذا هو المفهوم من الهداية ويؤيده ما ذكر في الخزانة وفتاوى قاضيخان انه اذا طبخ فيه الباقلا وريح الباقلا يوجد منه لا يجوز به التوضي بهذا وقد ذكر في الفتاوى الظهيرية انه طبخ الحمص او الباقلا في الماء وصار بحيث اذا برد ثخن لا يجوز به التوضي وان لم يثخن ورقة الماء باقية جاز **وان اختلط به نجس فان كان جاريا** وهو ما لا يتكرر استعماله وقيل ما يذهب بتبنة كذا في الهداية والمذكور في الخزانة ان الاصح ان الجاري ما يعده الناس جاريا ثم اذا كان الجري ضعيفا فان كان وجه المتوضي الى مورد الماء يجوز وان كان الى مسيله لا يجوز الا اذا مكث بين كل غرفتين مقدار ما يذهب الماء بغسالته كذا في الخلاصة والفتاوى الظهيرية وذكر في المنصورية انه لو كان يمين المتوضي الى مورد الماء يجوز اذ الغرض هو ذهاب الغسالة **او عشرا في عشر** اي عشر اذرع في عشر اذرع ترك التاء لان الذراع مؤنث **لا ينحسر ارضه بالغرف** اي لا ينكشف ارض الماء بان يؤخذ منه دفعة مقدار ما يؤخذ بالكف الواحد على ما هو المفهوم من اطلاق الكتب ويحتمل ان يكون المراد بالغرف الاخذ بالكفين معا على ما هو المتعارف **لا ينجس** الاظهر ان يقول فهو طهور لان قوله لا ينجس شامل للماء الطاهر الذي ليس بطهور **اعلم** ان الغدير العظيم الذي لا يتحرك احد طرفيه المتقابلين بتحريك طرفه الاخر اذا وقعت النجاسة في احد طرفيه جاز التوضي في الطرف الاخر نقل عن ابي حنيفة رحمه الله انه اعتبر التحريك بغسل اليد وعن ابي يوسف رحمه الله بالاغتسال وعن محمد رحمه الله بالتوضي والمراد بتحريك الجانب الاخر من ساعته لا بعد المكث نص عليه في المحيط والمتاخرون اعتبروا المساحة وقدروه بعشر اذرع في عشر اذرع قال في الهداية وعليه الفتوى والمراد بذلك ان يكون كل من اطرافه الاربعة عشر اذرع ومع ذلك يكون زواياه الاربع قوائم اذ لو لم يكن الزوايا كذلك لم يعتبر وقيل اذا كان ثمانيا في ثمان يكفي وعن محمد بن الفضل انه جعل له حوض ثماني عشرة في ثماني عشرة وسئل عنه في ذلك فقال اما انا فلا اتوضأ فيه وعن ابي سليمان الجوزجاني انه اذا كان طول الخندق اربعين ذراعا وعرضه ذراعين يجوز التوضي منه وقال الامام ابو بكر الطرخاني اذا لم يكن له عرض صالح وكان طوله من جانبي

الى سمرقند لا يجوز التوضي منه وقال محمد بن ابرهيم الميدانى ان كان بحال لو جمع ماؤه يصير عشرا فى عشر وصار
عمقه بقدر شبر جاز التوضى به الكل فى الفتاوى الظهيرية وذكر فى الخلاصة ان الفقيه ابا الليث اخذ به
وعليه اعتماد الصدر الشهيد وفى الملتقط ان كان عرض الغدير ذراعين وبلغ طوله عشرا فى عشر فبال انسان
فالماء طاهر واختلفوا فى ذراع المعتبر ههنا ففى الظهيرية والهداية والخلاصة والخزانة هى ذراع الكرباس و
فى الكافى وفتاوى قاضيخان ذراع المساحة وهى التى تسمى ذراع الملك وقيل المعتبر الذراع المكسر
وهى ذراع العامة ثم ذراع المساحة سبع قبضات وذراع الكرباس فى الكافى وفتاوى قاضيخان ينقص
منها اصبع كذا فى الكافى وقيل ذراع المساحة سبع قبضات مع اصبع قائم فى القبضة السابعة وقيل سبع
قبضات مع كل منها اصبع قائمة والذراع المكسرة ست قبضات سميت بذلك لانها نقصت من ذراع الملك
اى ملك الاكاسرة بقبضة كذا فى المغرب والمراد بالقبضة اربع اصابع مضمومة صرح بذلك فى شرح الهداية وصاحب
الكافى الاصح ان يعتبر فى كل زمان ومكان ذراعهم وذلك لان الذراع يختلف باختلاف الامكنة والازمنة ولا
يخفى ما فيه من البعد واما عمقه فقيل ينبغى ان يكون بقدر اربع اصابع مفتوحة وقيل بقدر شبر وقيل بقدر
ذراع وقيل ذراعين وقيل بقدر ما لو القى فيه درهم ابيض وقام الرجل ونظر الى الماء لا يبصر الدرهم وقيل
بقدر ما اذا رفع الماء بكفه لا ينحسر ما تحته فهو المذكور فى المتن فى الفتاوى الظهيرية والخلاصة عليه
الفتوى ثم انهم اختلفوا فى الحوض المذكور فقيل ينبغى ان يكون محيطه ستا وثلثين ذراعا فى الظهيرية
والملتقط هو الصحيح **وفى الفتاوى** الكبرى يقدره بثمانية واربعين ذراعا وفى الخلاصة بثمانى واربعين
ذراعا وتحقيق الكلام ههنا يتوقف على ثلث مقدمات هى ان مربع وتر القائمة فى مثلث يساوى مجموع
مربعى ضلعيها وان محيط الدائرة ازيد من ثلثة امثال قطرها بسبع قطرها وانه اذا كانت مساحة دائرة معلومة
وقسمت باحد عشر قسما متساوية وزيد ثلثة اقسام عنها على مجموع المساحة واخذ جذر المجموع يكون قطر
تلك الدائرة كل ذلك مبرهن فى علمى الهندسة والحساب فنقول لما كان كل من ضلعى الحوض المربع عشرة اذرع كان
مجموع مربع الضلعين مائتين وجذرهما اربعة عشر وعشر ونصف عشر تقريبا وهو مقدار الخط الواصل
بين الزاويتين المتقابلتين وهو اطول الامتدادات المفروضة فى الحوض المربع المذكور لما ذكرنا فى المقدمة
الاولى فاعتبر فى الفتاوى الكبرى ان يكون قطر الحوض المدور مساويا لاطول الامتدادات فى الحوض المربع ليمكن
وقوع حوض مربع بالشرط المذكور داخل الحوض المدور ولا يكون العشر فى عشر متقابلتين من محيط المدور
فى الشئ من المواضع اقصر من اطول امتدادات المربع فيكون محيط الحوض المدور ثلثة امثال ذلك الامتداد
الاطول وسبعة اعنى اربعا واربعين ذراعا واربعة اعشار وثلثى عشر لما ذكرنا فى المقدمة الثانية ولما

كان الزائد اقل من النصف اسقطه عن الاعتبار كما هو عادة اهل الحساب فاعتبر لذلك محيط الحوض المدور اربعا
واربعين ذراعا وصاحب الخلاصة اعتبر **ايضا** ما اعتبر فى الفتاوى الكبرى لكنه لم يوقف فى الحساب
فاخذ الكسر الزائد واحدا للاحتياط فاخذ الامتداد الاطول خمسة عشر فاذا اعتبرناه قطرا يكون المحيط سبعا
واربعين ذراعا وسبع ذراع فلذلك اعتبر المحيط ثمانيا واربعين تتميما للكسر والقاضى الامام ظهير الدين
اعتبر ان يكون مساحة الحوض المربع فيكون الماء الواقع فيه مساويا للماء الواقع فى المربع ويشبه ان
يكون هذا ماخوذا مما نقل عن محمد بن ابرهيم الميدانى على ما مر فيقول كانت المساحة مائة وقسمناها
باحد عشر قسما كان كل منها تسعة وجزءا من احد عشر فاذا زدنا ثلاثة امثالها على المائة حصل مائة وسبعة
وعشرون وثلثة اجزاء من احد عشر وجذره يكون احد عشر وخمسا ونصف السدس تقريبا وهو قطر دائرة
مساحتها مائة لما ذكرنا فى المقدمة الثالثة وثلثة امثاله مع سبعة **اعنى** محيط الحوض المدور
يكون خمسا وثلثين ذراعا ونصف ذراع الا نصف عشر فاعتبروا هذا الكسر الزائد ذراعا واحدا واخذوا محيط
ستا وثلثين ذراعا واعلم انا اوردنا هذه المباحث ههنا ليظهر وجه صحة اقوال هؤلاء الائمة وانه ليس
شئ منها كما توهم بعضهم غلطا صريحا وكم من عائب قولا صحيحا **واعلم** انه اذا وقعت النجاسة الغير
المرئية كالخمر والبول فى الحوض الكبير يجوز فيه التوضى من الجانب الذى لم يقع فيه النجاسة اتفاقا
وان توضا من الجانب الذى وقعت فيه النجاسة فعند مشايخ العراق لا يجوز وعند مشايخ بخارى يجوز مطلقا
وهو الصحيح ذكره الامام قاضيخان وان وقعت فيه النجاسة المرئية كالعذرة يتنحى عنها الى موضع بينه
وبينها اكثر من الحوض الصغير اعنى اربعا فى اربع على ما فى فتاوى قاضيخان ومقدار عشرة اذرع على ما فى
الفتاوى الظهيرية ومقدار ما اذا حرك الماء بالتوضى لا تتحرك النجاسة على ما هو المختار بعض المشايخ
ذكره فى المحيط الا اذا غير طعمه او لونه او ريحه الاستثناء متعلق بالماء الجارى وماء الحوض جميعا فانه اذا اختلط
النجس باحدهما وغير احد اوصافه الثلاثة يصير الماء نجسا واطلاق الاستثناء يدل على انه اذا وقع جيفة فى
النهر وجرى الماء عليه ولم يغير احد اوصافه لا ينجس وهو المروى عن ابى يوسف رحمه الله وعندهما ان كان ما
يجرى على الجيفة اكثر او استويا فالماء نجس والا فالماء طاهر وعلى انه اذا دخل الماء النجس فى حوض كبير
وغلب على الماء الذى فى الحوض لا ينجس كذا فى الخلاصة وان لم يكن يجرى اى وان لم يكن الماء جاريا او عشرا
فى عشر على الوجه المذكور ينجس ذلك الماء بوقوع النجاسة فيه قليلة كانت او كثيرة **واعلم** ان الحوض
الصغير اذا تنجس ودخل الماء فيه وخرج يطهر وان لم يخرج منه مثل ما فيه على راى الفقيه ابى جعفر الهندوانى و
اخذ الفقيه ابو الليث واختاره الصدر الشهيد ولا يطهر ما لم يخرج منه مثل ما فى الحوض ثلاث مرات على قول

ابى بكر الاعمش كالقصعة وكذا حوض الحمام على ما ذكره قاضيخان وفى الخلاصة لو دخل الماء من جانب الانبوب وخرج من الجانب الاخر فالمختار انه يطهر وفى الظهيرية لو دخل الماء فيه ولم يخرج ولكن الناس يغترفون منه اغترافا كثيرا متداركا يطهر **ولا بأس بموت مائى المولد** سوى كان موته فى الماء او فى غيره من المائعات وهذا اطلق ولم يقيل فيه وهذا فى السمك بالاتفاق وكذا فى غير السمك كالخنزير الماى والكلب وغيرهما اذا مات فى الماء واما اذا مات فى مايع آخر فالاصح انه لا بأس به ذكره فى الهداية والكافى لانه لو مات فى الماء وصب الماء فى ذلك المايع لا يفسد المايع فكذا اذا مات فيه وقيل يفسد لعدم المعدن فان الحكم بطهارته فى الماء للضرورة وكثرة الوقوع وهى مفقودة ههنا وفى الخلاصة عن محمد اذا انتفخ فى الماء كره شربه واضاف الماى الى المولد احترازا عن مائى المعاش الذى لا يكون مائى المولد فانه يفسد الماء القليل بموته وكذا المائعات ذكره فى الكافى والخزانة والمذكور فى الخلاصة ان طير الماء وكل ما يكون مائيا وبريا معا اذا مات فى الماء القليل فعن محمد رحمه الله انه لا ينجس وعن ابى يوسف رحمه الله انه ينجس وعن ابى حنيفه رحمه الله روايتان والمراد بالمائى ما يكون توالده ومثواه فى الماء هذا هو المفهوم من الهداية وذكر فى الخلاصة المائى ما ان استخرج من الماء يموت من ساعته فعلى الاول الضفدع والسرطان مائيتان وعلى الثانى لا **وما ليس له دم سائل** اى لا بأس بموت ما ليس له دم سائل فى الماء وفى غيره من المائعات والمراد به غير مائى المولد بقرينة المقابلة وذلك كالذباب والعقرب والحية والضفدع البرى وغير ذلك وقيل ضفدع البرى مفسد ويعرف الضفدع المائى من البرى بان الاول بين اصابعه سترة دون الثانى وفى الخزانة ان كان الحية او الضفدع كبيرة ولها دم سائل يفسد الماء وفى الخلاصة قال الامام الحلوانى الدود المتولد من النجاسة ليس بنجس ويستثنى من هذه الكلية الدودة الساقطة من السبيلين فهى نجسة مع انه لا دم لها وذكر الفقيه ابى جعفر فى غريب الرواية انها طاهرة ذكره فى الظهيرية **ولا يتوضأ بماء اعتصر او ثمر** من شجر ينبغى ان يعمم التوضى بحيث يشمل الاغتسال او يخص الطهارة الصغرى بالذكر لان الاحتياج اليها اكثر وان يعمم الشجر بحيث يشمل كل ما ينبت من الارض سوى كان له ساق او لم يكن فيتناول ما اعتصر من الرياحين واوراق الهندبا وغير ذلك وان يعمم الثمر بحيث يشمل البذور والحبوب والازهار وغير ذلك فيتناول دهن السمسم ودهن الحنطة وماء الورد وغيرها فان جميع ذلك لا يجوز التوضى بها وفى الهداية ان فى شرط الاعتصار اشارة الى ان الماء الذى يقطر من الكرم يجوز التوضى به وفيه نظر اذ لو كان مفهوم هذه الاشارة مرادا ينبغى ان يجوز التوضى من الماء الذى يخرج من البطيخ المنشق بنفسه وهو غير ظاهر هذا وقد ذكر فى المحيط انه لا يتوضأ بما يسيل من الكرم لكمال الامتزاج فعلى هذا يكون المراد بما اعتصر

اعم من ان يكون اعتصر المخلوق او الخالق **ولا بماء استعمل لقربة او رفع حدث** اى لا يتوضأ بماء المستعمل واستعماله يكون لشيئين احدهما القربة واجبة كانت او مستحبة وثانيهما الرفع حدث فاللام فى القربة ليست لام الغرض فلا يرد ان الاستعمال الغرض رفع الحدث **ايضا** للقربة وكلمة او لمنع الخلو لا لمنع الجمع فيجتمعان فيما اذا توضأ المحدث مع النية ويوجد الاول بدون الثانى فيما اذا توضأ المتوضى تماما مع النية ويوجد الثانى بدون الاول فيما اذا اغتسل المحدث او توضأ للتبرد واما اذا توضأ المتوضى للتبرد فلا يصير الماء مستعملا قال الطحاوى عن اصحابنا انه يصير الماء مستعملا ولا نأخذ به كذا فى الظهيرية واما وضوء الصبى فمستعمل ذكره فى الخزانة وفى الخلاصة المختار انه مستعمل ان كان الصبى عاقلا وفى العتبة ان من جعل صلوة حقيقة جعله مستعملا ومن جعلها تخلقا واعتيادا لا **واعلم** ان الجنب والمحدث اذا ادخل يده فى الاناء للاغتراف ولاخذ الاناء والواقع فيه ولم يكن عليه قذر لا يصير الماء مستعملا وكذا اذا ادخل اصبعا او اكثر بدون الكف بنية الغسل لا يصير مستعملا بخلاف ما اذا ادخل فيه للتبرد لانعدام الضرورة كذا فى الخلاصة وفى فتاوى قاضيخان ان المحدث اذا اغسل اطراف اصابعه ولم يغسل عضوا تاما اشار الحاكم فى المنتقى الى انه يصير مستعملا وعن ابى يوسف رحمه الله انه لا يصير مستعملا ما لم يغسل عضوا تاما ثم ما ذكرنا من ان الاستعمال يكون لقربة او رفع حدث عند ابى حنيفه وابى يوسف رحمهما الله واما عند محمد فيكون بالاول فقط لان الاستعمال انما هو بانتقال نجاسة الذنوب اليه كما ورد فى الحديث وذا لا يكون الا بنية القربة لكنا نقول ان تحول مانع الصلوة الى الماء نظير تحول الذنوب اليه واختلف فى انه متى يصير مستعملا فعند بعضهم كما زايل العضو وانفصل عنه صار مستعملا لا ان ما يرده على العضو وفى الهداية هو الصحيح وقال الصدر الشهيد انه لا يصير مستعملا ما لم يستقر فى مكان ويسكن من التحرك فى الخلاصة هو المختار واختلف فى حكمه **ايضا** فعن ابى حنيفه رحمه الله انه نجس نجاسة غليظة وعن ابى يوسف رحمه الله انه نجس نجاسة خفيفة وعند محمد رحمه الله وهو رواية عن ابى حنيفه رحمه الله واحد قولى الشافعى رحمه الله انه طاهر غير طهور وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى كذا فى الكافى وذكر فى المنظومة ان الفتوى على ان الماء المستعمل طاهر الا فى الجنب فانه غير طاهر وبه اخذ ابو الليث رحمه الله وفى المصفى قال فخر الاسلام الماء المستعمل طاهر عند اصحابنا جميعا وهو المختار عندنا وفى احد قولى زفر رحمه الله هو طهور والقول الاخر لزفر انه ان استعمله طاهر فهو طهور وان استعمله محدث او جنب فهو طاهر غير طهور **وكل اهاب دبغ طهر** فى الصحاح والمغرب الاهاب الجلد غير المدبوغ والدباغة ازالة النتن والرطوبات من الجلد وهى قد يكون بالادوية وقد يكون بالتتريب والتشميس والمدبوغ بالتراب والشمس اذا اصابه الماء ففى عود النجاسة عن ابى حنيفه رحمه الله

روايتان وعن محمد رحمه الله لا يعود نجسا وهو الاظهر ذكره الطحاوي **الا جلد الآدمي والخنزير** فانهما لا يطهران
بالدبغ اما الخنزير فلانه نجس العين بالنص وفي معناه الفيل عند محمد رحمه الله لمشابهتهما وعندهما كسائر السباع
حتى ينتفع بعظمه ويباع كذا في الكافي وعند مالك رحمه الله يطهر جلد الخنزير بالدباغ حتى ان شعره طاهر
عنده ذكره في الحصر وذكر في الخلاصة عن ابي يوسف رحمه الله ان الخنزير ملحقه الزكوة ويطهر جلده بالدباغ
واما الآدمي فقيل نجس بالموت وبه يشعر الاستثناء المذكور في المتن ويؤيده ما ذكر في الخلاصة انه
اذا وقع قدر ظفر فما فوقها من جلد الانسان في الماء يفسده وقيل انه لا ينجس لكن الشرع حرم دباغ جلده
وانما لا ينتفع لكرامته وبه يشعر كلام صاحب الهداية وينبغي ان يستثنى من ذلك جلد الحية فانه
لا يطهر بالدباغ لكن قيل انه لا يحتمل الدباغة واما قميصها فطاهر ذكره في الظهيرية ويمكن ان يحترز
عن ذلك بقوله دبغ هنا وقد ذكر في بعض الفتاوى عن نصير انه يطهر جلده بالدباغ ثم انهم اختلفوا في ان الجلد
الخنزير والانسان يدبغان او لا وعلى الاول يكون الاستثناء متصلا وعلى الثاني منقطعا **واعلم**
ان الكلب نجس العين عند الشافعي لا يطهر جلده بالدباغ اصلا واما عندنا فانه ليس بنجس العين على ما في الهداية
وقال قاضيخان في الفتاوى ان جلد الكلب نجس وشعره طاهر وهو المختار ثم قال وعن ابي حنيفة رحمه الله انه
طاهر وصحح في فتاوي قاضيخان والخلاصة انه نجس العين والمذكور في القنية نقلا عن النوادر والامالي
انه نجس العين عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله ليس بنجس العين **وما طهر جلده بالدبغ طهر بالزكوة** الضمير
في طهر راجع الى الجلد المضاف الى الضمير الراجع الى ما اي طهر جلد ما طهر فالارتباط بين المبتدا والخبر
حاصل بلا حاجة الى حذف المضاف من الضمير الفاعل او من المبتدا وليس الضمير راجعا الى ما والا يلزم استدراك
ما بعده والزكوة في اللغة الذبح وهو ان يذبح العاقل المسلم او الكتابي من غير ان يترك التسمية
عامدا بشرط ان يكون فيما بين اللبة واللحيين فان لم يوجد احد الشروط لا يطهر بالزكوة ذكره في الخلاصة
وهذا في الزكوة الاختيارية وفي زكوة الضرورة لا يشترط ان يكون بين اللبة واللحيين **وكذا لحمه وان لم**
يوكل **يعني** ان لحم ما يطهر جلده بالدبغ يطهر بالزكوة اذا كل لحمه وان لم يوكل فلا يفسد الماء اذا وقع فيه
منه ويجوز الصلوة معه هذا هو المختار عند صاحب الهداية وقاضيخان وتخصيص اللحم بالذكر وقع اتفاقا
وليس احترازا عن شيء وذكر في الخلاصة والخزانة المختار انه اذا ذبح شيء من السباع مثل الثعلب ونحوه لا
يطهر لحمه ولا يجوز الصلوة معه وان وقع في الماء القليل افسده ولو كان ذلك من الطيور كالبازي
يطهر لحمه بالزكوة وفي الظهيرية الصحيح ما اختاره الفقيه ابو جعفر من ان كل ما هو سؤره نجس فلحمه لا يطهر
بالذبح فلحم السباع نجس بخلاف لحم البازي فانه سؤره طاهر **وما لا فلا** اي ما لا يطهر جلده بالدباغ لا يطهر

جلده ولا لحمه بالزكوة **واعلم** انما ذكر في المتن يدل على ان لحم الحية لا يطهر بالزكوة لما نقلنا عن الظهيرية
ان جلده لا يطهر بالدبغ لكن صرح في الخلاصة ان لحمها يطهر بالزكوة فكان في لحم الحية روايتين **وشعر**
الميتة وعظمها وعصبها طاهر يدخل في الشعر الصوف والوبر وفي العظم القرن والحافر واما السن فهو
ايضا داخل في العظم وفي العصب على اختلاف قولي اهل التشريح وجميع ذلك انما يطهر اذا لم يكن عليه دسومة
اما اذا كانت فلا ذكره قاضيخان ثم اطلاق الشعر يدل ان شعر الخنزير **ايضا** طاهر لا يفسد الماء ولا
يضر حمله في الصلوة وهو قول محمد رحمه الله وذلك لضرورة حاجة الناس الى استعماله في الخرز وعند
ابي يوسف رحمه الله نجس لان الخنزير نجس العين كذا في الحصر واما عظم الخنزير وعصبه وكذا في شعره عند ابي
يوسف مثانة فعلى الاعلم انه نجس العين واما عظم الفيل فعند محمد رحمه الله ينبغي ان يكون نجسا ثم انا قد
ذكرنا ان الكلب نجس العين عند بعضهم فينبغي ان يكون شعره نجسا عندهم الا لضرورة في استعماله وكذا في
عظمه وعصبه **واعلم** انه ذكر المص في العصب ان حكمه حكم العظم مذكور في الوقاية وقد ذكره في الحصر
ايضا ولم يذكر صاحب الهداية بل تعليله طهارة العظم بانه لا حيوة فيه لعدم تألمه بما يحله الموت
يدل على ان العصب نجس بالموت لانه هو المتألم في الحيوان حقيقة كما قرره الاطباء **وكذا الانسان**
اي وكما ان شعر الميتة وعظمها وعصبها طاهر كذلك الشعر والعظم والعصب طاهر لكن لا يجوز الانتفاع
بشيء منها ذكره في الخلاصة وانما افرده بالذكر دفعا لما عسى ان يتوهم ان حكم هذه الاشياء من
الانسان مخالف لحكمها من غيره في الانتفاع لكراهية كذلك في الطهارة وعن محمد انه يجوز الانتفاع
بشعره لانه طاهر كذا في الكافي وفي الخلاصة شعر الآدمي طاهر عندنا هو الصحيح ويفهم منه ان في رواية
في نجاسته وفي الفتاوى الظهيرية ان عظم الآدمي نجس وعن ابي يوسف رحمه الله انه طاهر وقال محمد رحمه الله في
الاصل الاسنان الساقطة ان كانت اكثر من قدر الدرهم عند ابي يوسف انه سنه طاهرة في حق نفسه حتى
اذا انبتها جازت الصلوة وان انبت سن غيره لا يجوز **اعلم** انه كان المناسب ايراد مباحث الاهاب واللحم و
الشعر والعظم والعصب في اثناء مباحث تطهير النجاسة **بئر فيها نجس** بالفتح وهو عين النجاسة سواء كانت
قليلا او كثيرا هنا التعميم يدل على انه لو وقع فيها البول مثل رؤس الابر تنجس لكنه ذكر في القنية فيه
اختلاف الاجوبة وبدل المص على انه لو وقع فيها بعرة او بعرتان تنجس كما هو القياس الجنس القياس يجوز في
فيها لكن عفي القليل منها لا الكثير استحسانا اذا ابار الفلوات يتعسر صيانتها عنها فلهذا قيل ان هذا
مختص بابار الفلوات لا المصر وذكر في الخزانة ان حكم ابار المصر كابار الفلوات ثم الكثير ما يستكثره
الناظر المبتلى به في الصحيح وقيل ما غطى ثلث وجه الماء وقيل ربعه كذا في الكافي وقيل ما غطى

وجه جميع الماء وقيل الثلاث كثير وقال محمد رحمه الله ابن سلمة ما لا يخلو عن كله لو عن بعرة او بعرتين ولا فرق
بين الصحيح والمنكسر واليابس والرطب وقيل الرطب واليابس في الصحيح وقيل الرطب واليابس المنفرك
يوجبان التنجس فرسم لكل من شرح الطحاوي واما خثي البقر وروث الحمار والجاموس وروث فبمنزلة البعر على
ما في الهداية للاشتراك في العلة وبمنزلة السرقين على ما في الجامع الصغير الخاني لانه يصير الماء الى
باطنه ولو صب الماء المستعمل في البئر يجب نزح الماء كله عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله واما
عند محمد رحمه الله يجب نزح عشرين دلوا على ما في الظهيرية واكثر من عشرين دلوا مع مثل ما صب فيه على
ما في الخلاصة **او مات حيوان وانتفخ او تفسخ** عطف على مجموع الفعل المقدر مع فاعله بتقدير بئر
فيها وقع نجس او مات حيوان فيها او على مجموع **قوله** فيها نجس بتقدير ضمير في المعطوف اي بئر مات حيوان
فيها ولو قال او حيوان مات ليكون عطفا على نجس ويكون مات صفة لحيوان لكان انسب فظاهر العبارة
يدل على اشتراط ان يكون موت الحيوان في البئر وليس كذلك اذ لو مات خارج البئر ثم وقع في البئر فحكمه
كذلك ولا بد من تقييد الحيوان بما لا يكون مائي المولد ويكون له دم سائل اشير اليه في الخزانة لكنه
ترك اعتمادا على ما مر ولا يخفى ان الحيوان الميت الذي ينجس الماء به نجس لكنه اراد بالنجس ما عدا ذلك
الحيوان اذ هو يحتاج الى التفصيل والتفسخ هو التقطع ولا فرق بين الانتفاخ والتفسخ بين الحيوان الكبير
والصغير اذ العلة مشتركة وهي انتشار البلة في اجزاء الماء ويفهم منه ان قطعة الحيوان في الحكم مثل
الحيوان المتفسخ وذكر في مختصر القدوري ان تمعط الشعر اي ذهابه وسقوطه كالانتفاخ والتفسخ **او
مات مثل ادمي او شاة** المراد بمثل الادمي والشاة الحيوان المماثل لهما في الجثة ويعلم منه حكم ما اكبر
منهما بطريق الاولى وعلى هذا لو اكتفى بذكر الشاة تكفي ثم عبارات الكتب مشعرة بان المراد الشاة الكبيرة
في الجملة حتى لو كان ولد الشاة صغيرا جدا كان حكمه حكم السنور **ينزح كل مائها ان امكن** اي يستقى كل ماء
البئر في الصور المذكورة بحيث لا يبقى فيها الا الطين ان امكن النزح على هذا الوجه ولا يجب نزح الطين
للحرج وذكر في القنية عن نجم الائمة البخاري ان غاية النزح هي ان ينزح حتى لا يمتلي عن دلوها ولا نصفه فيطهر
والنزح انما ينفع اذا اخرج ذلك الحيوان من البئر اما قبله فلا **فلو شرع في النزح واعيى فترك** لكن لو وقع
خشبة نجسة او قطعة ثوب نجسة فيها وتعذر اخراجها وتغيبت فيها طهرت الخشبة او الثوب تبعا لطهارة البئر
ذكره في الخزانة فان غار الماء في البئر الواجب نزح كل مائه ثم عاد بعد ذلك ففي الخزانة الصحيح انه طاهر
بمنزلة النزح وفي الفتاوى يعود نجسا وفي التجريد الاول قول محمد والثاني قول ابي يوسف ثم جاء فضاء الماء
اكثر فمنهم من قال يعتبر الماء عند وقوع النجاسة حتى لو نزحوا ذلك القدر وبقي مقدار ذراع او ذراعين

يصير الماء طهورا ومنهم من قال نزح جميع الماء ومنهم من قال نزح المقدار الذي ترك وهو الصحيح كذا في فتاوى
قاضيخان **فاعلم** ان الحكم بطهارة البئر مع بقاء الطين النجس والماء فيها انما هو باجماع السلف و
الا فالقياس فيها ان يطم البئر كما نقل عن بشر واما الحكم بان مائها في حكم الماء الجاري على ما نقل عن
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله اذ ينبع الماء من جانب ويخرج من جانب فلا يتنجس ذكر في الكافي **والا فقدر ما فيها
بقول ذوي بصارة** اي وان لم يمكن نزح كل الماء فينزح قدر ما في البئر من الماء بقول رجلين لهما بصارة في
امر الماء وهذا اشبه بالفقه وفي بعض النسخ ذي بصارة بالافراد وهو مبني على ما وقع في زاد
الفقهاء انه يكفي قول رجل ذي بصارة والنسخة الاولى هي الموافقة لما في الهداية والظهيرية وغيرهما وقيل طريق
معرفته ان تحفر حفيرة مثل موضع الماء من البئر ويصب فيها ما ينزح منها الى ان تمتلي وقيل يجاء بقصبة و
يرسل فيها ويجعل على راس الماء علامة ثم ينزح منها ولاء وينظر كم انتقص فينزح الباقي بحسب ذلك وعن ابي
حنيفة رحمه الله انه ينزح مائتا دلو وعن محمد رحمه الله ثلثمائة وقال في الخلاصة وبه يفتى ولا يطهر ماء هذا
البئر ما دام الدلو الاخير في هواء البئر لبقاء اتصال الماء النجس بماء البئر حكما ولهذا جعل التقاطر فيه
عفوا وعند محمد رحمه الله يطهر بانفصال الدلو عن وجه الماء كذا في الكافي **وفي نحو دجاجة اربعون الى ستين**
اي ينزح في نحو دجاجة يوجد ميتة في البئر ونحوها من السنور والحمامة وغيرها مما كان في عظم الدجاجة
اربعون دلوا الى ستين فاربعون بطريق الايجاب وستون بطريق الاستحباب وعلى هذا رواية القدوري
والمذكور في الجامع الصغير والخلاصة والخزانة وغيرها انه ينزح اربعون او خمسون الاول بطريق الايجاب
والثاني بطريق الاستحباب وفي الخلاصة في الجماعة عن ابي حنيفة رحمه الله ينزح ثلثون دلوا وعنهما
اربعون ومنها **ايضا** البط والاوز كالدجاجة ان كان صغيرا وكالحمل ان كان كبيرا ينزح كل
الماء ثم انه لا يشترط التتابع في النزح حتى لو نزح عشرين في اليوم وعشرين في الغد منه جاز ذكر في
فتاوى قاضيخان **وفي نحو عصفور نصف ذلك** اراد بنحو العصفور الصعوة وسام ابرص والفارة فان جميع ذلك
ينزح عشرون دلوا بطريق الايجاب وثلثون بطريق الاستحباب **واعلم** ان ظاهر كلامه يدل على انه
لو مات في البئر الحيوان الذي هو اصغر من العصفور مما له دم سائل كولد الفارة يكون عفوا
لكن المذكور في الخلاصة وعن ابي حنيفة رحمه الله انه ينزح فيه عشر دلاء وعنهما عشرون **دلوا وسطا** حال من كل
من اربعين وستين ونصف على سبيل التنازع وجعله مميزا من ذلك غير مناسب بحسب المعنى وانما اعتبر
الوسط لان السلف اطلقوا ذلك فيصرف الى المعنى المعتاد الوسط لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وقدر
الدلو الوسط في المضمرات ما يسع صاعا وقيل المعتبر في كل بئر دلوها فان لم يكن لها دلو ينزح بدلو يسع

فيها صاعًا وهي ثمانية ارطال وعن ابي حنيفة رحمه الله خمسة امناء كذا في الخلاصة **وغيره احتسب** اي غير الوسط
به احتسب بالوسط فان كان صغيرا زاد العدد وان كان كبيرا نقص حتى لو كان دلو عظيم يسع عشرين دلوا
وسطا مثلا ونزح به مرة واحدة فيما اذا وقع فيها فارة حكم بطهارة البئر صرح به في الخلاصة **واعلم**
انه اذا حكم بطهارة البئر يحكم بطهارة الدلو والرشا تبعا ولا يجب عليها غسلهما ذكره في الخزانة و
قال القاضي ظهير الدين في الفتاوى قيل هذا في هذه البئر واما في بئر اخرى فلا **وينجس من وقت الوقوع**
ان علم والا فمذ يوم وليلة اي اذا وجد في البئر شيء مما ينجس الماء وعلم وقت وقوعه فيها يحكم بنجاسة
مائها من وقت الوقوع بان اعادوا الصلوة التي صلوها من ذلك الوقت ان توضأوا منها وغسلوا كل
شيء اصابه ماؤها وان لم يعلم وقت الوقوع يحكم بنجاسة مائها من زمان يكون منه الى زمان وجدانه
مقدار يوم وليلة فمذ بمعنى اول المدة وان كان الوهم يذهب الى انه بمعنى الجمع وهذا كله اذا
كان الواقع نجسا او حيوانا ميتا ولم ينتفخ فمذ **وان انتفخ فمذ ثلثة ايام ولياليها** لان عدم الانتفاخ
دليل قرب العهد فقدر بيوم وليلة لعدم انضباط ما دونه من الساعات والانتفاخ دليل تقادم
العهد وادنى حد التقادم ذلك ثم المذكور ههنا الانتفاخ فقط وهو الموافق لما في الحصر والخزانة
والمذكور في الهداية والخلاصة الانتفاخ او التفسخ ولا يخفى انه ليس المراد مطلق التفسخ بل التفسخ
الذي يكون من التقادم وهو لا يكون الا بعد الانتفاخ غالبا فلذا اكتفى المص **وقالا مذ وجد** اي
قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يحكم بنجاسة مائها اذا لم يعلم في نجاستها حصل الشك في النجاسة قبل هذا
الزمان واليقين لا يزال بالشك **واعلم** ان جميع ما ذكر في مسائل البئر انما هو تقدير ان يكون وجه
الماء في البئر اقل من عشر في عشر اما اذا كان عشرا في عشر فلا حاجة الى النزح وفي القنية اذا كان عمق ماء البئر عشرة
اذرع فصاعدا لا يتنجس في اصح الاقوال ونقل عن جميع المتقدمين انه اذا كان الماء فيها بقدر الحوض الكبير
لا ينجس وفي فتاوى قاضيخان قال مالك البئر بمنزلة النهر الجاري لا يفسد بالنجاسة ما لم يتغير طعمه او لونه
او ريحه **وسؤر الآدمي والفرس وكل ما يؤكل لحمه طاهر** السؤر بقية الماء التي يبقيها الشارب في الاناء او الحوض كذا في
المغرب اما سؤر الآدمي فطاهر على كل حال المسلم والمشرك والجنب والحائض والصغير والكبير سواء سؤر الجنب
وان صار الماء بسببه مستعملا لا يحكم بنجاسة عند من يقول بنجاسة المستعمل نفيا للحرج كذا في الكافي
وقد يستثنى من ذلك سؤر شارب الخمر فانه لو شرب الماء من ساعته يتنجس لكن اذا ابتلع بزاقه ثلاث مرات لا يتنجس
سؤره كذا في الخزانة وقيل لا يطهر سؤره الا بعد ما لحس شفتيه بلسانه ولعابه وهو اظهر مما في الخزانة و
قد صرح في المضمرات بانه لو كان شاربه طويلا فسؤره نجس مطلقا لان الشعر لا يطهر باللسان واما

سؤر الفرس فطاهر اما عندهما فظاهر واما عند ابي حنيفة رحمه الله فلان كراهة لحمه عنده ليست للنجاسة بل لشرفه فانه
آلة الجهاد وروي عنه انه مشكوك وهذا بناء على ما ذكر صاحب الهداية في كتاب الذبائح الصحيح ان لحم الفرس
مكروه عند ابي حنيفة رحمه الله كراهة تحريم وروي **ايضا** انه مكروه كلحمه كذا في الكافي ثم ان هذا الاستثناء
على القول بطهارته طهورا ايضا وكان الاولى التعرض لذلك وقوله كل ماكول اللحم على عمومه فان الدجاجة
المخلاة والبقرة الجلالة **ايضا** سؤرهما ليس بطاهر ذكر في الخزانة ويمكن ان يقال انهما ليسا بماكولين فان
ما لم تحبس المخلاة ثلثة ايام والجلالة عشرة ايام لا يحل اكلهما كما نقله صاحب الخزانة عن الفتاوى الكبرى
ولا شك ان بعد حبسهما تلك المدة يكون سؤرهما طاهرا فان كراهة سؤرهما كانت لنجاسة ماكولهما وقد
ارتفعت فلا اشكال واعلم ان سؤر كل ماكول طاهر كذلك سؤر كل ما لا ماكل من الحيوانات التي لا ينجس الماء
بموتها فيه **ايضا** طاهر لكن لم يذكر المص لظهوره **وسباع البهائم نجس** من باب العطف على معمولي عاملين
مختلفين فالمجرور مقدم اي سؤر سباع البهائم نجس والسبع كل حيوان جارح قاتل منتهب متعد عادة اما
من البهائم كالاسد والنمر والفهد والذئب والثعلب والكلب والخنزير والفيل ونحوها واما من الطيور
كالصقر والبازي والنسر والعقاب والشاهين والحداة وغيرها وعن ابي يوسف رحمه الله ان سؤر ما لا يؤكل
لحمه كبول ما يؤكل اللحم لا تفسد الصلوة قليله في ثوب او جسد ذكره في المنصورية **والهرة والدجاجة المخلاة**
وسباع الطير وسواكن البيوت مكروه واما سؤر الهرة فمكروه عندنا اما لحرمة لحمها كما قال الطحاوي لكن
ضرورة كثرة طوافها على اهلها اسقطت النجاسة فبقية الكراهة فهي كراهة تحريم واما لتناولها ل
الجيف كما قال الكرخي يرد فلا يخلو فمها عن نجاسة لكنه غير متيقن فثبتت الكراهة فهي كراهة تنزيهية قال في
الخلاصة هو الاصح وفي رواية عن ابي يوسف رحمه الله غير مكروه **والدجاجة المخلاة** اي المرسلة فانما
يكره سؤرها لاحتمال تنجس منقارها بتفتيش النجاسة فان حبست في بيت وعلفت هناك فلا يكره
سؤرها وقيل لا يكون ذلك بل يجعل رجلاه في حفيرة ورأسها من الخارج والماء والعلف امامها لئلا
تفتش بنجاسة نفسها كذا في الكافي واما سؤر **سباع الطير** فانما يكره لاحتمال تنجس منقارها باكل الجيف ولهذا
خص بعضهم سباع الطيور ههنا بما تاكل الجيف وعن هذا قال ابو يوسف رحمه الله اذا كانت محبوسة يعلم طهارة
منقارها لا يكره سؤرها وفي الظهيرية الصحيح انه لا يكره سؤرها والمذكور في كتب الاصول فان سؤرها نجس
قياسا على سؤر سباع البهائم فان الحديث انما ورد في سباع البهائم دون الطيور وطاهر استحسانا لانها تشرب
بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع وهو عظم طاهر جاف لا رطوبة فيه **والسواكن** جمع ساكنة انثها لما ان
اكثرها مما يعبر عنها بلفظ مؤنث كالحية والفارة والوزغة وغيرها او بتاويل الدابة او جمع ساكن وجمع

فاعل على فواعل وفاعلة عند المبرد في جميع الصفات فيما لا يعقل منها وعند ابن الحاجب في افراد المرة بالذكر مع تاء **ايضا**
من سواكن البيوت لسكان خلاف ابي يوسف رحمه الله فيه دونها ثم حكم الماء المكروه والمكروه انه اذا كان
قادرا على الماء لا يتوضأ ولو توضأ به اجزاه مع الكراهة واما اذا كان عادما للماء فيجوز التوضي به مطلقا
كذا في الخزانة **والحمار والبغل مشكوك** اي مشكوك في طهوريته لا في طهارته ولهذا لو مسح رأسه به لا يجب
غسل الرأس اذا وجد الماء وقيل في طهارته لانه لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب اللعاب على الماء و
سبب الشك اختلاف الصدر الاول في اباحة لحم الحمار وحرمته والنقل من نسله وحمل عليه وقيل
الخلاف لفظي لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى
الاصل على التقديرين ان الحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا
فلا يزول ما بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي وعن ابي حنيفة رحمه الله ان سورهما نجس وعن محمد رحمه الله
انه طاهر ذكره في الكافي وذكر في المنصورية ان سورهما نجس عند زفر رحمه الله نجاسة خفيفة وعند
ابي يوسف رحمه الله طاهر برواية الحسن عنه وعند بعض المشايخ ان سور الحمار الذكر نجس لشمه البول وسور
الاتان ليس بنجس وفي الروضة سور البغل نجس بالاتفاق **يتوضأ به وتيمم ان عدم غيره** هذا بناء على
ان الشك في طهوريته وهو مختار صاحب الهداية والقاضي فخر الدين وايهما قدم جاز والافضل ان
يقدم التوضي ولا يجوز الاكتفاء باحدهما وهل يشترط النية في الوضوء اختلف المشايخ فيه والاحوط
ان ينوي كذا في الخلاصة وعند زفر رحمه الله يجب تقديم الوضوء **وقوله** ان عدم غيره يا طلاقه يشعر
بانه لو وجد معه نبيذ التمر يتوضأ بنبيذ التمر ولا يتوضأ بسور الحمار وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي
يوسف رحمه الله لا يتوضأ بالنبيذ بل يتوضأ بسور الحمار ثم يتيمم وعند محمد رحمه الله يجب ان يجمع بين الثلث من غير وجوب
ترتيب كذا ذكره في الظهيرية **والعرق كالسور** لان طهارة السور ونجاسته مبنية من اللعاب المختلط به وهو و
العرق تابعا للحم لان اللعاب يتولد من لحم عذري تحت اللسان والعرق رطوبة مائية وصفراء يختلطان
بالدم لنفين في العروق ويفرقان منه الى ظاهر الجلد عند صيرورته لحما وهذا على الاطلاق يدل على ان عرق
البغل والحمار مشكوك لكن ذكر شمس الائمة الحلواني ان عرقه نجس وقد عفي عنه لمكان الضرورة فلو وقع في
الماء القليل يفسد وذكر القدوري ان عرقه طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط وذكر في الجامع الصغير
الخاني ان في لعاب البغل والحمار وعرقهما اذا اصاب الثوب او البدن عن ابي حنيفة رحمه الله ثلث روايات في رواية
قدر ما بالدرهم وفي رواية بالكثير الفاحش وفي رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد **فصل** وهو مصدر
بمعنى مفعول في الاصل وههنا عبارة عن طائفة من المسائل فصلت عما تقدم لغرض وهو اما مبني على السكون

لعدم التركيب او مرفوع منون على انه خبر مبتدا محذوف ومبتدا على ان علم جنس خبره محذوف وقد يضاف الى
التيمم ويجعل ما بعد التيمم خبر مبتدا محذوف ويكون المعنى فصل في بيان التيمم وقس على ذلك ما
ياتي من هذا النوع **التيمم** في اللغة القصد وهو في الاصل مهموز يقال تاممته وتيممته اذا قصدته
ثم نقل الى هذه الطهارة المخصوصة لما انه يقصد الى الصعيد ولانه يمسح به الوجه واليد كما امر به تعالى
فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا الآية **يخلف الوضوء والغسل** المحدث والجنب والحائض والنفساء
فيه سواء ذكره في الخلاصة ومعنى انه يخلف الوضوء انه يقوم مقام الوضوء بمعنى ان التراب بدل
عن الماء لرفع الحدث **لقوله تعالى** فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فالبدلية بين
الصعيد والماء فكما ان الماء مطهر مطلقا فكذلك التراب وهذا عند الشيخين واما عند محمد رحمه الله
فالفعل بدل عن الفعل اي التيمم بدل عن الوضوء فان الامر وقع في القرآن بالتوضي ثم بالتيمم عن العجز فلهذا
لا يجوز عنده امامة المتيمم للمتوضي كما لا يجوز امامة المومي لمن يتم الركوع والسجود **عند العجز عن الماء** اي
الماء الذي يكفي لغسل الاعضاء مرة يدل على ذلك ما قال في الخلاصة ان المتيمم اذا وجد من الماء قدر
ما يكفيه لغسل الاعضاء مرة ولا يكفي لغسلها على وجه السنة انتقض تيممه على المختار فلو كان
مع المحدث ماء يكفي لغسل بعض اعضاء الوضوء او مع الجنب ماء يكفي للوضوء لا يصرفه اليه بل يتيمم قال الصدر
اما اذا كان مع الجنابة حدث يوجب الوضوء يجب عليه الوضوء والتيمم للجنابة بالاتفاق وهو
مشعر بانه قد يكون جنابة مع وجود الوضوء ولا يخفى ان الجنابة يحصل لخروج المني وبغيبة الحشفة
وخروج الخارج من الذكر وغيبة الحشفة ناقضان للوضوء والجواب الجنب اذا تيمم فاحدث ثم توضأ
مر بماء كاف للاغتسال ولم يغتسل ثم بعد من الماء فانه صار جنبا ومع ذلك وضوءه باق ويمكن ان
يتكلف ويصور ذلك على قول محمد رحمه الله بان يجامع الرجل المتوضي امراة ولم ينزل فانه قد اجنب ولم
ينقض وضوءه فان المباشرة الفاحشة غير ناقضة عنده ولم يوجد شيء آخر من نواقض الوضوء وعلى قول
الشيخين بان يمسك بالبيد ثم ياخذ راس الذكر حتى لا يخرج المني فقد اجنب ولم يوجد ناقض للوضوء
هنا لكن الكلام في انه هل يجب في الصورتين التيمم والتوضي جميعا اذا احدث ومعه ما يكفي
للوضوء فقط فيه تردد والظاهر انه اذا تيمم للجنابة لا حاجة الى التوضي ولا بد للحكم بالاحتياج اليهما
جميعا من رواية صحيحة في ذلك فلعل المص اطلع على تلك الرواية **لبعده ميلا** اي بعد الماء عن المتيمم
بعد ميل سواء كان مسافرا او مقيما بما صح به في الاسرار وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وهو المختار
وعند محمد رحمه الله بعد ميلين وقال الحسن بن زياد ان كان قدامه فميلان والا فميل واحد وقال ابو حفص

الكبير البخاري اذا كان خارج المصر بحيث لا يسمع اصوات الناس جاز له التيمم كذا في الظهيرية وعن ابي يوسف رحمه الله
ان الماء اذا كان بعيدا من المسافر بحيث لو ذهب اليه ليتوضأ يغيب القافلة عن بصره جاز له التيمم
قال صاحب المحيط هذا حسن جدا كذا ذكره المص وذكر في فتاوى قاضيخان ان المقيم لا يتيمم اذا كان
بينه وبين الماء ميل واذا كان اكثر فلا رواية فيه عن ابي حنيفه رحمه الله وابي يوسف وعن محمد رحمه الله
انه يجوز اذا كان البعد ميلين وهو اختيار الامام ابي بكر محمد بن الفضل وعند زفر المعتبر خوف
الفوت فلو كان بحيث يصل الى الماء قبل خروج الوقت لا يتيمم اصلا وان كان بالعكس يتيمم وان كان قريبا
من الماء ذكره في الكافي والميل في اللغة مقدار مد البصر من الارض ذكره في المغرب قال البصر
على وجه الارض حتى تعيي ادراكه وذكر في المضمرات ان الميل ثلث فرسخ وذلك اربعة الاف
خطوة ذراع ونصف ذراع بذراع العامة وذلك اربع وعشرون اصبعا بعدد حروف لا اله الا
الله محمد رسول الله وقيل ان ثلث الفرسخ اربعة الاف ذراع فالاول مبني على ما وقع في بعض الفتاوى
من ان الفرسخ ثمانية عشر الف ذراع والثاني على ما اشتهر من انه اثنا عشر الف ذراع وفي المغرب عن ابن
شجاع الميل ثلثة الاف ذراع الى اربعة الاف ذراع ولعل هذا اشارة الى الخلاف الواقع بين
اهل المساحة فذهب قدماؤهم الى ان الميل ثلثة الاف ذراع والمتاخرون منهم الى انه اربعة
الاف ذراع لكن الاختلاف لفظي فانهم صرحوا بان الذراع عند القدماء اثنان وثلثون اصبعا
وعند المتاخرين اربعة وعشرون اصبعا فعلى التقديرين يكون كل ميل ستة وتسعون الف اصبع
كما لا يخفى **او لمرض** وذلك على اربعة انواع احدها ان يحدث المرض باستعمال الماء وذلك كما يقع في بعض
المواضع الحارة للمسافرين اذا اغتسلوا بالماء وثانيها ان يزداد المرض باستعماله او يبطئ البرء كمن به
جدري وحصبة فانه يجوز له التيمم لان الاغتسال يضره كما في الخزانة وثالثها ان يزداد المرض
بالحركة لا باستعماله الماء او لا يزداد لكن يشق الحركة وح يجوز له التيمم وفي الخلاصة ان كان
المعين حرا اجنبيا او منكوحة جاز له التيمم عند ابي حنيفه رحمه الله وعندهما لا يجوز واختلف المشايخ
في المملوك له على قول ابي حنيفه رحمه الله وفتاوى قاضيخان انه اذا كان معه من يوضيه مجانا
لا يتيمم اتفاقا وان كان بالاجرة يتيمم عند ابي حنيفه رحمه الله قل او كثر وقالا لا يتيمم اذا كان معه
الاجر ربع درهم **او برد** بحيث يخاف تلف نفسه او تلف عضوه سواء كان جنبا او محدثا وسواء كان في
المصر او خارجه لثبوت العجز عن استعمال الماء وح يجوز التيمم وعندهما لا يتيمم في المصر لانه قادر في
المصر فلم يعتبر كذا في الكافي وذكر في الخلاصة ان الصحيح في المقيم الجنب اذا خاف الهلاك من

الغسل في المصر يباح له التيمم عند ابي حنيفه رحمه الله خلافا لهما واما المسافر اذا خاف الهلاك يتيمم محدثا
كان او جنبا واختلفوا في المحدث في المصر اذا خاف الهلاك من البرد على قول ابي حنيفه رحمه الله الصحيح انه
يباح له التيمم وقال قاضيخان الصحيح انه لا يجوز له التيمم وفي الخزانة قال مشايخنا لا يباح للمقيم
الجنب ان يتيمم في ديارنا لان اجر الحمام في العرف في ديارنا يعطى بعد الخروج فيمكنه ان يدخل ويغتسل
ثم يتعلل بالعسرة ثم المذكور في اكثر الكتب ان الخلاف في البرد والمهلك والمتلف للعضو كما ذكرنا
اولا وفي الهداية والكافي ان الخلاف في المهلك والمتلف والممرض جميعا **او عدو** سواء كان انسانا
او سبعا او غيرهما ويشمل ما اذا اسر في ايدي الكفار ومنعوه عن الوضوء والصلوة فانه يتيمم ويصلي
بالايماء لكن يعيد اذا خرج كذا المحبوس فانه يصلي بالتيمم ثم يعيد في قول ابي حنيفه رحمه الله الا
هنا اذا كان المحبوس خارج المصر اما اذا كان في المصر فلا يصلي كذا في الخلاصة وذكر في الظهيرية ان المحبوس في
السجن اذا صلى بالتيمم لا يلزمه الاعادة في رواية عن ابي يوسف رحمه الله وفي الروضة قال ابي حنيفه رحمه الله
اولا وهو قول زفر رحمه الله يباح للمحبوس التاخير حتى يخرج **او عطش** بنفسه او دابته وسواء كان العطش
حاصلا في الوقت او متوقعا في ثاني الحال هكذا ذكر في عامة الكتب وقال المص ان الماء المعد للشرب
لا يجوز التوضي منه الا اذا كان كثيرا فيستدل على انه للشرب والوضوء واما الماء المعد للوضوء فيجوز
ان يشرب منه وعند الامام الفضل عكس هذا فلا يجوز التيمم وهذا يدل على ان خوف عطش غير نفسه او دابته مما
يبيح التيمم **ايضا** عند غير الامام الفضلي **او عدم آلة** كحبل او دلو في الخلاصة لو كان معه منديل طاهر
ما اخذ الماء به ويتوضأ منه ولا يتيمم وفي القنية اذا كان معه آلة ذوب الثلج ان وجد الثلج لا يتيمم عند ابي الفضل
الكرماني وعند ابي حامد يتيمم **او خوف فوت ما يفوت لا الى خلف** الخلف بالتحريك ما استخلفه من شيء و
قد يقال بالتحريك والتسكين **ايضا** لمن جاء من بعد وقد يخص الاول بالخير والثاني بالشر كذا في الصحاح
والمراد من الخلف اعم من القضاء وغيره فيخرج صلوة الجمعة فانها يقوم الظهر مقامها فلا يجوز اداؤها بالتيمم
واطلاق الخلف على الظهر بالنسبة الى الجمعة يجوز لان اربع ركعات لا يكون خلفا عن ركعتين لكنه يتصور
بصورة الخلف وهو خلف عند البعض كذا في الكافي **كصلوة العيد ابتداء وبناء** تفصيل الكلام انه
اذا سبقه الحدث في المصلى فاما ان يكون كان قبل الشروع في الصلوة فان رجا ادراك شيء منها لا يجوز
له التيمم والا يجوز اتفاقا واما ان يكون بعده فان خاف زوال الشمس يجوز والا فان يجوز رجاء ادراك
شيء منها لا يجوز وان ما زيح فان شرع بالتيمم يتيمم وهي اجماعا وان شرع بالوضوء فكذلك عند ابي حنيفه
رحمه الله وعندهما لا يتيمم وقيل هذا الخلاف وفي جامع الكوفة فان الماء بعيد وفي ديارنا

الماء محيط بالمصلى فلا يتيمم للابتداء ولا للبناء ذكره في الكافي **واعلم** انه لا يجوز للسلطان ان يتيمم
لصلوة العيد ذكره قاضيخان في الفتاوى **والجنازة لغير الولي** اي كصلوة الجنازة فانها مما يفوت لا الى
خلف بالنسبة الى غير الولي سواء كان ذلك الغير مقتديا او اماما وفي رواية الحسن لا يجوز للامام التيمم
قال الصدر الشهيد وبه نأخذ كذا في الخلاصة واما الولي فله حق الاعادة ان لم ينتظر القوم وقد
فات في حقه الى خلف وفي الذخيرة يجوز للولي **ايضا** التيمم وقيل الصحيح انه يجوز له التيمم اذا لم
ينتظر القوم وفي الظهيرية اذا صلى السلطان او القاضي او الامام الحي فليس للولي ان يعيد الصلوة
فهي في هذه الصورة ينبغي ان يجوز التيمم للولي ايض ويمكن ان يقال المراد بالولي من اذا اولى للصلوة لا
يجوز لغيره الاعادة وعلى هذا الاشكال **وهو ضربة لمسح وجهه** ذكر في الاصل يضع يديه على الصعيد وفي بعض
الروايات يضرب يعني الوضع على وجه الشدة فهو الاولى كذا في الخلاصة وذلك اما لان يدخل الغبار في
اثناء الاصابع ولذلك قال في الزاد ينبغي ان يكون الاصابع منفرجة عند الضرب. واما ليوافق لفظ
الحديث وهو قوله عليه الصلوة والسلام التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين و
ينبغي ان ينفض يديه بعد الضرب قبل المسح مرة وعن ابي يوسف رحمه الله مرتين لا خلاف في الحقيقة لانه ان تناثر
التراب الملصق بكفيه بنفضة يكتفي بها والا ينفض مرتين لان الواجب المسح بكف موضع على الارض لا استعمال
التراب فان استعماله مثله كذا في الكافي ومن هذا يظهر وجه ما في الاصل من اختيار لفظ يضرب
على لفظ يضع **وضربة ليديه مع مرفقيه** فالمرفقان يدخلان في المسح عندنا خلافا لزفر وكيفية مسح
اليدين ان يضع بطن كفه اليسرى على ظهر كفه اليمنى ويمسح بالوسطى والبنصر والخنصر مع شيء من الكف
ظاهر يده اليمنى الى المرفق ثم يمسح باطنه بالابهام ومسحه الى رؤس الاصابع ثم يفعل باليد اليسرى
كذلك ذكره المص وهو المرافق لما ذكره صاحب الكافي وقيل يمسح بباطن اربع اصابع يده اليسرى ظاهر
يده اليمنى من رؤس الاصابع الى المرافق ثم يقلب بطن كفه اليسرى ويمسح بباطن كفه اليسرى باطن
ذراعه اليمنى الى الرسغ ويمر بباطن ابهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى وهكذا يفعل بيده
اليسرى **واعلم** ان الاستيعاب شرط في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله في المجرد
انه اذا يمم الاكثر جاز وبه يفتي القاضي الامام صدر الدين كذا في الظهيرية وذكر في المغني قال
الفقيه ابو جعفر ظاهر الرواية ما روى الحسن عن اصحابنا المتروك لو كان مع الربع يجوز التيمم ثم ظاهر
كلام المص ان المراد استيعاب التراب لانه قال اذا لم يدخل الغبار بين اصابعه فعليه ان يخلل اصابعه فيحتاج
الى ضربة ثالثة لتخليلها لكن قال في كشف اصول البزدوي ان استيعاب التراب ليس بشرط في التيمم

بالاجماع عندنا انما الخلاف في الاستيعاب بالمسح ففي ظاهر الرواية يشترط الاستيعاب وفي رواية الحسن
عن ابي حنيفة رحمه الله لا يشترط **على كل طاهر** متعلق بضربتين على سبيل التنازع لا يقال انه يدل الكلام
على ان الضربتين يكونان على موضع واحد وذا ليس بشرط مع ان التراب يصير مستعملا بالضربة الاولى لانا
نقول لو سلم ذلك فالتراب المستعمل هو الذي يتناثر من الوجه واليدين لا الذي وضع اليد عليه صرح
به صاحب الخلاصة والمراد بالطاهر الكامل ليخرج الارض التي اصابتها نجاسة فجفت اثرها فانه لا يجوز
في ظاهر الرواية التيمم عليها وان كانت طاهرة في حق الصلوة عليها كما سيجيء والاحسن في العبارة
ترك لفظ الكل كما لا يخفى **من جنس الارض** ذكر الجلالي ان جنس الارض كل جزء منه لا ينطبع كالجص والزرنيخ و
المغرة والحجر والرمل ونحوها ولا يجوز على ما ينطبع كالذهب والفضة والحديد وفي زاد الفقهاء ان كل
ما يحترق بالنار ويصير رمادا كالشجر او يلين او ينطبع كالحديد والذهب فليس من جنس الارض وما عداهما
من جنسها وهذا يدل على ان التيمم بحجر النورة وبالمرداسنج لا يجوز فانهما يحترقان بالنار ويصيران رمادا
وقد صرح في فتاوى قاضيخان بانه يجوز التيمم بهما الا ان يقال ان محرقهما لا يسمى رمادا في العرف و
يدل **ايضا** على ان التيمم بنفس الرماد يجوز وقد ذكر في الخلاصة انهم اجمعوا على انه لو تيمم بالرماد لا يجوز لكن
ذكر في النصاب سئل ابو القاسم عن التيمم بالرماد قال يجوز التيمم بالرماد وقال ابو نصر لا يجوز به وناخذ و
في فتاوى قاضيخان يجوز التيمم بالعقيق والزبرجد لانه من اجزاء الارض ولا يجوز باللآلي لانها خلقت من
الماء وعند ابي يوسف رحمه الله لا يجوز التيمم الا بالتراب والرمل وعنه اخرى انه لا يجوز التيمم الا بالتراب **ولو**
بلا نقع اي يجوز الضربتان على الطاهر من جنس الارض ولو كان مع غير غبار فلو تيمم بالحجر المغسول يجوز وكذا
بالارض الندية من غير طين وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا يجوز وفي الخلاصة لا يجوز التيمم بالطين
بل يلطخ بعض ثيابه او جسده بالطين ويترك حتى يجف ثم يتيمم به وقال الكرخي يجوز التيمم بالطين **وعليه مع**
القدرة على الصعيد وهو التراب كذا في الصحاح وفي المغرب الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره قال الزجاج
لا اعلم اختلافا بين اهل اللغة في ذلك والمعنى يجوز الضربتان على النقع مع القدرة على التراب فلو قام في
مهب الريح وهدم الحائط فاصاب الغبار وجهه وذراعيه ومسحها ينوي به التيمم جاز وكذا لو لم يمسح ولكن حرك
راسه ويديه بنية التيمم جاز والشرط وجود الفعل منه ذكره في الخلاصة وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله
واما عند ابي يوسف رحمه الله فانما يجوز عنده عند فقد التراب وهكذا الخلاف في الاجسام التي لا يكون من جنس الارض ويكون
عليها غبار هذا وقد نقل عن ابي يوسف رحمه الله انه يجوز التيمم على الغبار الواقع على ظهر الحيوان الماكول دون الواقع على
ظهر الحيوان الغير الماكول ذكره بعينه في الهداية **بنية اداء الصلوة** فالنية فرض عندنا خلافا لزفر فانه يقيسه

على الوضوء والغسل لكن نقول الماء يطهر بطبعه والتراب ملوث لا يصير مطهرا بدون نية القربة فافترقا ثم ما ذكر من نية اداء الصلوة يصلي موافقا لرواية الاصل وعن ابي يوسف رحمه الله ان نية الطهارة يكفي وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو بكر الرازي يحتاج الى تعيين الحدث او الجنابة لان التيمم لهما بصفة واحدة فلا يتميز احدهما عن الاخر الا بالنية وعن محمد ان الجنب اذا تيمم بنية الوضوء اجزاه عن الجنابة ولو تيمم لقراءة القرآن قال بعضهم يجوز ان يصلي به ما شاء لان القراءة اجزاء من اجزاء الصلوة وقيل لا يجوز وهو الصحيح ولو تيمم لمس المصحف او دخول المسجد ثم صلى به جاز عند ابي بكر بن سعيد البلخي ولا يجوز عند ابي جعفر البلخي وعامة العلماء الكل في الظهيرية **وصح قبل الوقت** اي وصح التيمم قبل دخول وقت الصلوة وانما تعرض لذلك لان عند الشافعي رحمه الله لا يصح **والطلب من الرفيق** اي وصح التيمم قبل ان يطلب الماء من الرفيق وذكر الرفيق جرى مجرى العادة والا فكل من يحضر وقت الصلوة فحكمه كذلك رفيقا كان او لا والمسئلة على وجوه احدها اذا علم قبل الصلوة انه معه ماء وتيمم وصلى ولم يطلب عنه لا قبل الصلوة ولا بعدها لم يجز صلوته الا على قول الحسن بن زياد فانه يجوز عنده بناء على ان في السؤال ذلا لكنا نقول ان ماء الطهارة مبذول عادة كذا في المبسوط وذكر في الهداية ان عند ابي حنيفة رحمه الله يجوز بلا طلب وعندهما لا يجوز وفي الخزانة ان كان غالب ظنه انه يعطيه لا يجوز له ان يتيمم قبل الطلب ونقل عن القاضي الامام ابو زيد انه يجب الطلب في موضع لا يعز الماء لا في موضع يعز وثانيها انه اذا طلبه قبل الصلوة ولم يعطه الا بثمن فان لم يكن معه ثمن زائد على الزاد جاز له التيمم والا فلا وان كان معه ثمن زائد على الزاد فان كان لم يبع الا بغبن فاحش جاز له التيمم والا فلا والغبن الفاحش هو ضعف القيمة وقيل في الوضوء من يحمل الغبن نصف درهم وفي الجنابة درهمان ذكره في الخلاصة وقيل بعضهم ما لا يدخل تحت تقويم المقومين فهو غال ويعتبر قيمته في اقرب موضع من المواضع التي يعز فيها الماء ذكره في فتاوى قاضيخان وثالثها اذا لم يطلبه قبل الصلوة وطلبه بعدها فاعطاه يلزم الاعادة كذا في فتاوى قاضيخان وان ابى لا ورابعها انه اذا طلبه قبل الصلوة فمنعه اياه ثم اعطاه بعد الصلوة يجوز صلوته ولم يعد الاصل لان بالاعطاء بعد المنع لا يتبين انه كان قادرا وقت الصلوة ذكره قاضيخان في شرح الزيادات وخامسها انه اذا علم في الصلوة ان معه ماء وظن او شك انه لا يعطيه مضى على صلوته ثم ان طلب واعطي بطلت صلوته وتيممه فان لم يطلب فعلى ما ذكرنا من الخلاف في المسئلة الاولى فان قطع الصلوة وطلبه فان اعطى بطل تيممه فان منع لا وكذا اذا سئل بعد ذلك ثانيا فاعطاه صرح به في شرح الزيادات وسادسها

اذا علم ذلك في الصلوة وظن انه يعطيه فعليه ان يقطع الصلوة ويطلبه على ما في المبسوط ولا يقطع على قول الحسن بن زياد واذا لم يقطع فاتم الصلوة ففيه الوجه المذكور في المسئلة المتقدمة وذكر في القنية انه اذا راى الماء مع الرفيق في خلال الصلوة واتمها ثم طلبه فاعطاه قال الامام نجم الدين النسفي لا يعيد لان القدرة حصلت بالاباحة لا بالرؤية قال وما ذكر في الجامع الكرخي انه يعيد فذلك في الماء الكثير **ويصلي بواحد ما شاء** من الفرايض والنوافل وذكر في الحصر انه اذا صلى على جنازة بالتيمم ثم حضرت اخرى ولم يقدر على التوضي والماء قريب اعاد التيمم لها عند محمد رحمه الله اذ التيمم الاول بطل لزوال الخوف لفوت وعندهما يصلي على الثانية بالتيمم الاول لانه قد صح ولم يوجد الحدث ولا القدرة على استعمال الماء فلو قدر فيما بينهما على التوضي يعيد اتفاقا ومن هذا التعليل يفهم ان بالقرب الى الماء لا يحصل القدرة عليه بالوصول اليه **وينقضه** اي التيمم **ناقض الوضوء** على التفصيل الذي ذكرناه وقد مر فيما تقدم ان المباشرة الفاحشة عند محمد رحمه الله غير ناقض فلو تيمم المحدث وجامع ولم ينزل فقد انتقض تيممه اذ يجب عليه التيمم للجنابة ومع هذا لم يوجد ما ينقض الوضوء **وقدرته على ماء كاف لطهره** اي للوضوء او للغسل بحيث يتادى على الوجه المفروض في المختار وعلى الوجه المسنون عند البعض كما مر ولو اغتسل الجنب وبقي منه لمعة فتيمم للجنابة ثم احدث وتيمم للحدث ثم وجد الماء فان كفاهما انتقض التيممان وان لم يكف لشيء منهما فلا لكن يصرف الى اللمعة تقليلا لا غلظ الحدثين فان كفى لاحدهما لعينه انتقض تيمم ذلك فقط فان كفى لكل واحد منهما على الانفراد صرف الى اللمعة وانتقض تيممه للحدث لان الماء كان صالحا للصرف الى كل منهما وذكر في كتاب الصلوة انه لا ينتقض لان الماء مستحق للصرف الى اللمعة فكانه مصروف اليها قيل الاول قول محمد رحمه الله والثاني قول ابي يوسف رحمه الله فان صرف للحدث جاز وانتقض تيممه للجنابة باتفاق الروايات كذا في شرح الزيادات لقاضيخان وفيه **ايضا** القدرة على الماء انما يثبت اذا لم يكن واجب الصرف الى جهة اهم حتى اذا كان على بدنه او ثوبه نجاسة ولا يكفي الماء لهما يصرف الى النجاسة ويتيمم للحدث وعن حماد انه يصرف الى الحدث لان الصلوة تجوز مع النجاسة في الجملة ولا يجوز مع الحدث اصلا فكان اغلظ ذكره في شرح الزيادات **ايضا فاعلم** ان ناقض التيمم لا ينحصر فيما ذكر فان زوال المرض المبيح للتيمم ناقض التيمم المسافر اذا تيمم ثم مرض مرضا لو كان مقيما يبيح له التيمم بذلك المرض فانه ينتقض تيممه ويعيد التيمم اذا اراد الصلوة والمسئلتان المذكورتان في الفصول العمادية **لا ردته** حتى اذا تيمم المسلم فارتد ثم اسلم يصح صلوته بذلك التيمم وعند زفر رحمه الله يبطل تيممه كما يبطل صلوته **وندب لراجيه صلوته آخر الوقت** اي

استحب لمن يرجو الماء ويظنه قريبا ان يصلي في آخر الوقت ليكون الصلوة باكمل الطهارتين لكن يفرط في التأخير
حتى لا يقع الصلوة في وقت مكروه ولا يؤخر العصر الى ان تتغير الشمس واما المغرب فقال بعضهم لا يؤخر بل
يصليه في اول الوقت واكثرهم على انه لا بأس بالتاخير الا يغيب الشفق كذا في المحيط وعن ابي حنيفه
رحمه الله وابي يوسف رحمه الله في غير رواية الاصول ان التاخير حتم لان غالب الرأي كالمحقق كذا في الهداية **ويجب طلبه**
قدر غلوة ان ظنه قريبا والقريب ما دون ميل وقدره بعض الشيوخ بفرسخ وروي ذلك عن محمد ذكره صاحب المحيط وفي فتاوى قاضيخان
ما يدل على انه اذا كان في موضع يسمع صوت الناس فهو قريب واما الغلوة ففي الكافي انها ثلثمائة
ذراع الى اربعمائة وفي الظهيرية الغلوة اربعمائة ذراع وفي المغرب عن الليث الفرسخ التام خمس وعشرون
غلوة فعلى هذا يكون الغلوة اربعمائة وثمانين ذراعا بناء على ان الفرسخ اثنا عشر الف ذراع وفي الصحاح
غلوة السهم غلوة اذا رميت ابعد ما تقدر عليه والغلوة الغاية مقدار رمية ثم ما ذكر من ان ظن القرب
يوجب الطلب مذكور في الهداية وذكر في الخلاصة انه لو غلب ذلك على ظنه او اخبر به يجب الطلب
والا فلا ومنها **ايضا** ان يتيمم قبل طلب الماء وصلى لا يجوز في العمرانات ويجوز في الفلوات وفي
الظهيرية لو لم يظنه قريبا او لم يخبر به ندب ان يطلب مقدار غلوة وهذا الطلب على ما يفهم من فتاوى قاضيخان
انما يجب فيه في جانب اليمين والشمال لا في جانبي الخلف والقدام وعند الشافعي رحمه الله ان توهم وجود الماء حوله
يلزمه ان يطلبه ويتردد الى حد يلحقه غوث الرفاق عند الحاجة وان تيقن وجوده في حد القرب يلزمه
ان يسعى اليه وحد القرب يلزمه ان يسعى اليه وحد القرب الى حيث يتردد اليه المسافر للرعي والاحتطاب
وهو فوق حد الغوث ذكره في الوسيط **واذا ذكره في الرحل لا يعيد الصلوة** في المغرب الرحل للبعير بمنزلة السرج
للدابة ويقال المنزل الانسان ومأواه رحل وفي الصحاح مسكن الرجل وما يستصحب الرجل من الاثاث و
حاصل المسئلة ان المسافر اذا نسي الماء في رحله فتيمم وصلى ثم ذكرها لا يعيد الصلوة خلافا لابي يوسف
سواء وضعه بنفسه او وضعه غيره بامره وسواء ذكر في الوقت او بعده ولو وضعه غيره وهو لا يعلم به
جاز التيمم به اتفاقا وقيل الخلاف في الكل كذا في الكافي فابو يوسف نظر لحصول الماء حقيقة
وهما جعلا غير المعلوم كالمعدوم لاشتراكهما في عدم القدرة ولا يخفى ان هذا مشكل على ما نقلنا في
من فتاوى قاضيخان من انه اذا صلى ولم يطلب الماء من الرفيق ثم طلبه واعطاه يلزمه اعادة الصلوة وذكر
في الاصل انه لو كان معلقا بعنق البعير او على ظهره لم يجز له التيمم اتفاقا وفي شرح الطحاوي لو كان
معلقا في مؤخر الاكاف وهو راكب او في مقدمه وهو سائق يجوز التيمم عندهما لا عنده ولو كان بالعكس
في الصورتين لم يجز اتفاقا وفي قوله ذكر اشارة الى ان الحكم مخصوص بالنسيان حتى اذا ظن ان الماء

فني ثم التيمم وصلى ثم ظهر انه بقي لا يجوز بالاجماع صرح به في الخلاصة **فصل** **المسح على الخفين جايز** اي
بالمسح ههنا هو بل ظاهر ما بين القدم والكعب مما يجوز به مسح العضو والدليل على جوازه السنة المشهورة
قال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة كلهم يرون المسح على الخفين وعن ابي حنيفه رحمه الله ما قلت
بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار واذا اختلف العلماء في ان المسح افضل او غسل الرجلين واختار
بعضهم ان المسح افضل لاجل من طعن فيه من الخوارج والروافض كذا قال ابن الحجر في شرح البخاري والمفهوم
من كلام صاحب الهداية ان الغسل افضل وصرح بذلك الامام خواهرزاده في شرح المبسوط وفي قول المصنف
جايز ايماء على ذلك وفي قوله على الخفين اشارة الى انه لو لبس خفا واحدا لا يجوز المسح عليه لكن اذا كان
احد رجليه مقطوعا مما فوق الكعب فانه يجوز المسح عليه واما اذا قطعت من الكعب او كان تحته بحيث
يكون الباقي اقل من ثلثة اصابع فانه لا يجوز المسح لان موضع القطع وهذا الباقي يجب عليه غسله
لفوات محل المسح واذا وجب غسل الصحيح **ايضا** كذا في شرح الزيادات للامام قاضيخان **للمحدث دون**
من عليه الغسل اي المسح على الخفين جايز للمحدث الذي هو غير من وجب عليه الغسل من جنب وحايض ونفساء
صورته مسافر جنب وتيمم فاحدث ومعه ماء كاف للوضوء فتوضأ ولبس خفيه ثم مر بماء كاف
للاغتسال ولم يغتسل وتيمم ثانيا للجنابة فاذا احدث بعد ذلك ووجد ماء كافيا للوضوء يتوضأ و
نزع خفيه كذا ذكره المص واحصر من هذا ما ذكره صاحب النهاية مسافر معه ماء توضأ ولبس الخفين
ثم صار جنبا وتيمم للجنابة ثم احدث ومعه ماء يكفي للوضوء لا يجوز عليه المسح له بل يغسل رجليه لان
الجنابة سرت الى القدم فعلى هذا يكون المراد بمن عليه الغسل من كان بحيث لو وجد الماء يجب عليه الغسل
والا فلا غسل على الجنب المتيمم عند عدم الماء لكن يلزم على هذا التقدير ان لا يجوز المسح للجنب المقيم الذي
توضأ وغسل رجليه ولبس الخف ثم احدث اذ يصدق عليه انه بحيث لو وجد الماء يجب عليه الغسل
ولا شك انه لا مانع من جواز المسح اذ الجنابة التي سرت الى القدم قد ارتفعت بغسل القدم وقد صرح
بجواز المسح ح في المضمرات وغيرها ويمكن ان يقال المراد بمن عليه الغسل من وجب عليه الغسل بعد ما يجف
بقرينة المقام فيشمل الصورة المذكورة في النهاية ولا يشمل الصورة المذكورة في المضمرات و
يستفاد من ذلك ان الجنب لو غسل جميع الاعضاء سوى الرجلين مسح على الخفين لا يجزيه والحاصل ان الخف
يمنع سراية الحدث الى الرجل ولا يمنع سراية الجنابة اليه والاصل فيه حديث صفوان بن عسال قال كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليها الا من جنابة ولكن من
بول وغائط **وايضا** الجنابة اغلظ مع انها لا تتكرر عادة فلا حرج في النزع بخلاف الحدث فانه يتكرر.

وفرضه خطوط الخطوط مذكورة في الهداية ولكن ليس في عبارتها ما يدل على الفرضية الخطوط وذكر في شرح الطحاوي
ان اظهار الخطوط في المسح ليس بشرط في ظاهر الرواية وقد ذكر في بعض الفتاوى ان اظهار الخطوط مستحب
لحديث المغيرة كاني انظر الى اثر المسح على خف رسول الله صلى الله عليه وسلم خطوطا بالاصابع **قدر ثلث**
اصابع اليد طولا وعرضا وهو منقول عن ابي بكر الرازي واختاره صاحب الهداية والمراد ثلث اصابع اليد اصغرها
كما صرح في فتاوى قاضيخان وعن الكرخي ان المعتبر قدر ثلث اصابع الرجل كما في الخزانة ثم السنة في المسح ان يمسح
بباطن الاصابع فقط او بباطن الاصابع مع الكف كما نقل صاحب المحيط عن محمد وفي الخلاصة لو وضع الكف
ومدها جاز والاحسن ان يمسح بجميع اليد ولو مسح برؤس الاصابع وجافى اصول الاصابع والكف لا يجوز الا ان
يبتل من الخف مقدار ثلث اصابع وذكر في الجامع الصغير الحاني انه يضع اصابع يده اليمنى على مقدم خفه
الايمن واصابع يده اليسرى وعلى مقدم خفه الايسر اذا تمكنت الاصابع مدها الى اصل الساق **في اسفل**
من الساق مما يوازي محل الفرض من الغسل فان فضل على اثر خفه مقدار ثلث اصابع فمسح عليه لم يجز ذكره
في القنية وظاهر كلام المص توهم ان المسح على العقب باطن القدم والكعب جايز لكن ذكر في الظهيرية ان موضع
المسح ظهر القدم دون الكعب والجوانب قال وظهر القدم من رؤس الاصابع الى معقد الشراك النعل وذكر
في الهداية والكافي ان المسح على الظاهر حتم حتى لا يجوز على باطن الخف وعقبه **ويجوز على الجرموقين** الجرموق
ما يلبس فوق الخف ويقال بالفارسية خركش وفي بعض شرح المغرب يقال له بالفارسية سرموزه و
قال الشافعي هو خف يلبس فوق الخف ليكون وقاية له عن الوحل والنجاسة وانما يجوز المسح على الجرموقين
اذا لبسهما على الخفين ولم ينقض الطهارة التي لبس الخف عليها اما اذا لبسهما بعد انتقاضها فلا يجوز
وينبغي ان يكون الجرموق من اديم او صرم فان كان من كرباس لا يجوز الا ان ينفذ البلة الى الخف كذا في الهداية
وما يستر الكعب في يمكن به السفر تعميم بعد تخصيص وهو لعطف على الجرموقين والمراد بما يستر الكعب وجميع ما
تحته من الرجل ولو كان الظاهر من الكعب وما تحته اقل من ثلثة اصابع الرجل فهو في حكم المستور
ذكره في الخلاصة **وينبغي** ان لا يكون عند زفر ستر الكعبين شرطا لان غسلهما ليس بفرض والمراد
بما يمكن به السفر ما يكون صالحا لقطع المسافة والمشي المتتابع على رده على ما في الخزانة وما يمكن ان يمشي
معه فرسخا او ازيد على ما في الخلاصة وتدخل في ذلك الجورب فان كان ثخينا منعلا يجوز المسح عليه
اتفاقا وان كان ثخينا غير منعل فلا يجوز عند ابي حنيفه رحمه الله وعندهما يجوز وعنه انه رجع الى قولهما و
عليه الفتوى كذا في الهداية والمراد بالثخين ما يكون غليظا بحيث لا يرى ما وراءه وفي الخزانة
الثخين ان يقوم على الساق من غير شد ولا يسقط ولا ينشف النعل والمنعل ما وضع على اسفله جلد و

[illegible]

هذا هو ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي حنيفه رحمه الله ينبغي ان يكون النعل الى الكعبين كذا في
فتاوى قاضيخان **وشرط كونهما ملبوسين على طهر تام وقت الحدث** الضمير في كونهما راجع الى الخفين وما يقوم
مقامهما من الجرموقين وغير ذلك والمراد بالطهر هو الطاهرة الشرعية بالوضوء او الغسل واحترز بقوله
تام عن التيمم فانه ناقص نظرا الى ان خلف ضروري وكذا احتراز عن غسل الرجلين فقط ويمكن ان يجعل
احترازا عن التوضي بنبيذ التمر فان المتوضي به لا يجوز له المسح اذا وجد الماء في رواية عن ابي حنيفه رحمه الله
فانه ليس بطهر تام حيث يحتاج فيه الى التيمم **ايضا** وعند محمد رحمه الله وهو رواية عن ابي حنيفه رحمه الله
يجوز المسح كذا في شرح الزيادات للقاضي وزاد بقوله وقت الحدث قيل اول وقته لان وقت الحدث
لا يجامع الطهارة قال المص ان قوله ملبوسين احدث احسن من عبارتهم اذا لبسهما على طهارة كاملة فان
وقت الحدث يكون زمان بقاء اللبس لا زمان حدوثه ويصح ان يقول هما ملبوسان على طهارة كاملة
ولا يصح ان يقال لبسهما لان الفعل على الحدوث بخلاف الاسم فانه دل على الدوام وفيه نظر لان
وقت الحدث ظرف للكاملة فيكون المعنى لبسهما على طهارة يكون كمالها قبيل وقت الحدث ولا شك
ان في وقت اللبس طهارة وما صدق عليها في هذا الوقت ان كمالها قبيل وقت الحدث فلا محذور
مع ان اطلاق اللبس بصيغة الفعل على بقاء اللبس واقع يدل عليه ما ذكر صاحب الهداية في كتاب الايمان
اذا حلف ان لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه ولا ينزعه في الحال يحنث **لا في الجبيرة** اي لا يشترط في مسح
الجبيرة ان يكون وضعها على طهارة كاملة وقت الحدث بل يجوز مطلقا والجبر اصلاح العظم من الانكسار
والجبيرة العيدان التي يجبر بها العظام كذا في الصحاح وقال المطرزي الجبيرة هي التي تربط على الجرح والمراد
ههنا ما يعمها وعصابات المفتصد حكمها حكم الجبيرة والمسح جايز عليها عند الاكثر وقال بعضهم لا يجوز
المسح على العصابة ويجوز على القطنة او الخرقة التي وضعت على راس الجراحة وغسل ما تحت العصابة
على هذا القول واجب قال الامام قاضيخان الاعتماد على الاول واما الموضع الظاهر من اليد ما بين العقد
من العصابة فالاصح ان يكفيه المسح كذا قال المص وهكذا يفهم من الظهيرية وذكر في الخلاصة ايصال الماء الى
الموضع الذي لم يستره العصابة فرض ولو ترك مسح الجبيرة ان اضره ذلك جاز اتفاقا وان لم يضره فكذلك
عند ابي حنيفه رحمه الله خلافا لهما كذا في الظهيرية وفي الخلاصة ان ابا حنيفه رحمه الله رجع الى قولهما ثم عند من
يمسح على الجبيرة فالاستيعاب شرط على ما ذكره القاضي الامام ابو زيد في الاسرار وذكر الامام خواهر زاده
اذا مسح الاكثر جاز وفي الخزانة الاصح هو الاول وفي الخلاصة الفتوى على الثاني وذكر في الخلاصة ان
المرهم اذا تجاوز موضع القرحة جاز المسح اذا استوعب المسح على العصابة وكذا في حق المفتصد وعليه الفتوى

وهذا يخالف ما ذكره اولاً وفي الفتاوى المنصورية قال بعض المشايخ يمسح العصابة ثلاث مرات كالغسل
اذا كانت في الرأس فلا يلزم تكراره وقال بعضهم لا يشترط التكرار كمسح الخف وهو الاصح ولا بأس بسقوطها
لا عن برء اذا سقطت الجبيرة عن الجراحة ولم يندمل لم يبطل المسح لان سقوط الغسل لمكان العذر وهو قائم
وان اندملت بطل المسح فلو كان في الصلوة يستأنف لانه يتبين ان غسل ما تحتها واجب بالحدث السابق
فيستأنف كذا في الكافي ولا يمسح ساتر عضو غير الرجل الا هي اي لا يجوز ان يمسح ساتر عضو من الاعضاء التي
يجب غسلها سوى الرجل الا الجبيرة ويلزم من ذلك بطريق الاولى ان ساتر الرجل ان كان جبيرة يجوز
مسحها فلا يجوز المسح على القلنسوة والبرقع والقفازين وهما شيئان يتخذهما الصائد في يديه من جلد
او غيره وقيل شيئان يجعلها نساء الاعراب في ايديهن يغطيا اصابعها ويديها مع الكف كذا في المغرب
ومدته اي مدة مسح الخفين وما يقوم مقامهما للمقيم يوم وليلة وللمسافر ثلثة ايام ولياليها لما سئل
على بن ابي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين قال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليهن
للمسافر ويوم وليلة للمقيم ويستثنى من ذلك صاحب الجرح السائل فانه يجوز له مسح ما لم يخرج الوقت فاذا خرج
لا يجوز له المسح وهذا اذا كان الدم سائلا عند اللبس والطهارة او عند احدهما واما اذا كان منقطعا
عند اللبس والطهارة فيصح تمام المدة كذا في الخلاصة والكافي وذكر في الحصر ان عند زفر يجوز له
ان يمسح تمام المدة مطلقا كما للصحيح من غير تفاوت وانما خصصنا المدة بمدة مسح الخف وما يقوم مقامه
لان مسح الجبيرة مسح صورة للضرورة وغسل معنى وحكما حتى لو مسح على جبيرة احدى الرجلين لا يجوز المسح
على خف الرجل الاخرى للزوم الجمع بين المسح والغسل الا في رواية عن ابي حنيفه رحمه الله انه يجوز ذكره
في شرح الزيادات فكما ان الغسل لا يتوقت فكذا هذا وفيه تامل وفي احد قولي الشافعي رحمه الله مسح الجبيرة
موقت بما وقت به مسح الخف ذكره في الوسيط من وقت الحدث اي الحدث الاول الواقع بعد وقت اللبس فلو
لبس الخف على طهارة عند طلوع الشمس وصلى الظهر بعد الزوال ثم احدث وتوضا بعد دخول وقت العصر
جاز له ان يصلي الظهر في الغد بالمسح لا العصر وناقضه ناقض الوضوء ومضي المدة اما الاول فينتقض المسح
بمعنى انه لو توضا يجب عليه اعادة المسح واما الثاني فينتقضه بمعنى انه يجب عليه غسل الرجل فكل
منهما ناقض من وجه وخروج اكثر العقب الى الساق وهذا ناقض آخر للمسح كالثاني ووارد لعقب مفرد النعلان
خروج الاكثر من احدهما ناقض فانما ينقض المسح بزوال العقب عن مكانه اذا كان بنية نزع الخف
اما اذا لم يكن بنية فلا يبطل المسح اجماعا ذكره في النهاية ويؤيده ما ذكره في المحيط اذا كان الخف
واسعا بحيث اذا رفع القدم ارتفع العقب واذا رجع عاد الى موضعه فلا بأس بالمسح عليه فعلى هذا كان

الاشبه ان يقال واخراج اكثر العقب ثم ذكر في المتن هو رواية ابي يوسف عن ابي حنيفه رحمه الله وفي رواية
اخرى عنه ان نزع من ظهر القدم قدر ثلث اصابع انتقض مسحه وفي رواية ان كان بحيث يمكنه المشي بعد
ما تحركت قدميه عن موضعه فهنا لا يمنع جواز المسح ذكره في الخلاصة وذكر في الحصر ان عند ابي يوسف
ما لم يخرج اكثر ظهر القدم الى موضع الساق لا ينقض المسح والمذكور في مختصر القدوري خروج اكثر
القدم هكذا في الهداية هو الصحيح وفي الكافي اكثر المشايخ على ما روي عن محمد رحمه الله من انه ان بقي من ظهر
القدم في موضع المسح قدر ثلث اصابع لم يبطل مسحه وبعد احد هذين يجب غسل رجليه فقط يعني
بعد مضي مدة المسح او خروج اكثر العقب الى الساق يجب ان يغسل رجليه فقط على تقدير ان يكون متوضيا
عند وقوع هذين الامرين ولا حاجة الى ان يستأنف الوضوء والمراد بقوله يجب غسل رجليه انه يجب
فيما اذا امكن الغسل حتى لو خاف ذهاب رجليه من البرد لو نزع الخف جاز له ان يمسح وان طال كذا في
الخلاصة وذكر في فتاوى قاضيخان اذا انتقضت المدة وهو في صلوة بطل صلوته ان كان قادرا على الماء
وان لم يكن يمضي على صلوته اذ لا حظ للرجلين في التيمم ومن المشايخ من قال يعيد صلوته و
الاول اصح ولم يذكر المص من نواقض المسح دخول الماء في الخف بحيث صار القدم مغسولا فانه ينقض
المسح على الاصح كما ذكر في الظهيرية لانه لما ذكر في اول الباب ان المسح انما يجوز على الخفين وههنا
يكون المسح على خف واحد لما ان الرجل الاخرى قد غسلت وفي المحيط بعض مشايخنا انه لا ينقض
المسح بدخول الماء في الخف لان الخف يمنع سراية الحدث الى القدم فلا يقع هنا غسلا معتبرا فلعل
المص اختار هذه الرواية ومما لا ينقض المسح دخول الماء في احد الخفين حتى صار القدم مغسولا
الى الكعبين وان اغتسل اكثر القدم تكلم المشايخ والاصح انه ينقض المسح ذكره في فتاوى الظهيرية
ومما ينقضه ايضا خرق الخف بحيث يبدو منه قدر ثلث اصابع وانما لم يذكر المص لانه يعلم
ذلك من قوله ويمنعه خرق يبدو منه قدر ثلث اصابع الرجل اصغرها اي يمنع جواز المسح خرق في الخف
في اسفل من الساق بحيث يظهر منه قدر ثلث اصابع الرجل مضمومة لا منفرجة صرح به في الظهيرية والمراد
ثلث اصابع الرجل بكمالها حتى لو ظهر انامل الثلث واسافلها مستورة لا يمنع وهذا عند الامام
الحلواني وقال الامام السرخسي اذا ظهر الانامل الثلث فالاصح انه لا يجوز المسح عليه كذا في الخلاصة
ثم ان المص اعتبر اصابع الرجل اصغرها واطلق الخرق من غير فرق بين ان يكون في مقدم الخف او في موضع
آخر وهذا رواية الزيادات وهو مختار صاحب الهداية وذكر في شرح الزيادات في رواية الحسن عن ابي
حنيفه رحمه الله يعتبر ثلث اصابع من اصابع اليد وفي جامع الصغير لقاضيخان ان كان الخرق في جانب

الاصابع يعتبر ظهور ثلث اصابع حقيقة حتى لو ظهر الابهام وجارته وكان الابهام مقدار اصبعين لا يمنع
المسح وان كان فى ظهر القدم او فى اسفله مقدار ثلث من اصغر اصابع الرجل وان كان فى موضع القدم
فان بدا منه اكثر العقب منع المسح والا فلا وفى الخلاصة حكى العقد ورى عن الحاكم انه جعل الابهام
كالاصبعين وفيها ان المعتبر الظهور من الخرق فى حال المشى حتى لو ظهر المقدار المذكور فى حال المشى
دون حال الوضع على الارض لم يجز المسح وعند نفوذ الخرق القليل مانع **ويجمع خروق خف** فان كان مجموع
الخروق بحيث يبدو منها مقدار ثلث اصابع يمنع المسح والا فلا وطريق الجمع على ما ذكره صاحب الهداية ظاهر
واما على ما ذكر فى جامع فينبغى ان يعتبر كل خرق بحسب موضعه الى ما اعتبر غاية فيه ليتسهل الجمع مثلا
اذا كان فى موضع الاصابع خرق يبدو منه اصبعان وفى موضع العقب خرق يبدو منه اكثر من سدس
العقب يمنع المسح لان نسبة الاول الى ثلث اصابع نسبة الثلثين ونسبة الثانى الى ما هو اكثر
من النصف من العقب اكثر من الثلث وعلى هذا القياس وذكر فى المنية ان عند ابى بكر الرازى لا يجمع خروق
خف واحد **لا خفين** اى لا يجمع خروق خفين وهذا عند الثلاثة خلافا لزفر رحمه الله لان الخروق فى الخفين لا يمنع
المشى المعتاد وفى الخف الواحد يمنع فلا يصلح لقطع المسافة وامر المسح يدور عليه كذا فى شرح الزيادات
لقاضيخان **وفى سفر المقيم وعكسه** اى اقامة المسافر **قبل تمام يوم وليلة يعتبر الاخر** فاذا سافر المقيم
قبل مضى يوم وليلة من وقت الحدث يتمم مدة السفر ويمسح مسح المسافرين وان اقام المسافر قبل مضى
يوم وليلة يمسح مسح المقيم **وبعدهما ينزع** اى اذا سافر المقيم بعد مضى يوم وليلة او المسافر اقام
بعد مضى يوم وليلة فانه ينزع الخف ويغسل الرجل وهذا ظاهر

فصل

الحيض دم ينفضه رحم بالغة لا داء بها ولا اياس الحيض فى اللغة مصدر حاضت المرأة خرج الدم من رحمها كذا فى المغرب
ثم نقله الشرع الى الدم المخصوص وقوله دم يخرج ما ليس بدم كالخارج ملونا ابيض والمراد منه اعم
من ان يكون حقيقة او حكما وقوله ينفضه اى يخرجه واصل النفض تحريك الشىء ليسقط ما عليه من
غبار ونحوه وكان الرحم ينفض نفسه ليندفع عنه ما لا يحتاج اليه من الدم واحترز به عن الدم الذى
لا يخرج الى الفرج الخارج فانه ليس بحيض والمراد به ينفضه لو لم يمنع مانع فلو حبست الدم عن الخروج
لا يخرج من ان يكون حائضا بخلاف صاحب الجرح اذا منع الجرح من السيلان فانه يخرج من ان يكون صاحب عذر
ذكره فى الظهيرية وقوله رحم احتراز عن الرعاف ودم الجراحة ودم الذى يخرج من الدبر وقيل هو احتراز عن دم الاستحاضة
فانه من العروق لا من الرحم كما وقع فى الحديث لكن هذا انما هو على سبيل الاغلب فقد صرح الاطباء بان
الاستحاضة قد يكون بسبب كثرة الدم وقوة وطبيعة يدفع الى الرحم منه مع دم الحيض اكثر من المعتاد

فلا يخرج جميع انواع الاستحاضة بقيد الرحم وقوله بالغة المراد منها ما يكون سنها تسع سنين او اكثر وقيل
ستة سنين وقيل سبع سنين وقيل ثمان سنين وقيل اثنا عشر سنة والاول هو الاصح واحترز بهذا القيد
عن غير البالغة فان الدم الخارج منها لا يسمى حيضا لكن ههنا مناقشة وهو ان الحيض من الجملة الاشياء التى
يعرف بها بلوغ المرأة فاخذ البلوغ فى تعريف الحيض مما لا يخلو عن دور فالاولى ان يقال بدل **وقوله** بالغة
بنت تسع سنين او اكثر وانما لم يقل امرأة بالغة ليدخل فيه الخنثى لكن ينبغى ان نعلم انه اذا خرج الدم من رحمها
والمنى من ذكرها فالعبرة للمنى دون الدم ذكره فى الظهيرية **وقوله** لا داء بها المراد به الداء الذى يصير سبب السيلان
الدم من الرحم لا مطلق الدم واحترز به عن الاستحاضة التى لا يكون من العرق كما ذكرنا فانه لما كان اكثر
من الدم المعتاد كان مرضا فى عرف الاطباء **وقوله** لا اياس قال المطرزى هو فى الاصل ايئاس على افعال من ايسته
جعلته ايسا منقطعا الرجاء حذف الهمزة التى هى عين الكلمة تخفيفا وليس بمصدر ايس كما ظنه
بعضهم فكانه جعلها الشرع منقطع الرجاء عن رؤية الدم وحد الاياس عن بعضهم ستة واربعون وعن بعضهم
خمس واربعون وقال المصنف اكثر المشايخ قدره بستين سنة ومشايخ بخارى وخوارزم بخمس وخمسين سنة وفى
الظهيرية المختار فى مدة الاياس خمس وخمسون تركية او رومية وفى الفتوى المنصورية عند بعضهم هى
مقدر بثلث وستين سنة وعن ابى حنيفة رحمه الله من خمس وخمسين سنة الى الستين وفى الكفاية الفتوى فى زماننا
على انه خمسين سنة وفى المحيط لا تقدير فى حد الاياس بالسنين فى رواية بل اياسها على هذه الرواية ان تبلغ
من السن ما لم يحض مثلها فيه فاذا بلغت هذا المبلغ وانقطع الدم حكم باياسها وفى الظهيرية اذا رأت
الدم بعد سن الاياس قال بعض المشايخ لا يكون حيضا وقال بعضهم يكون حيضا ويبطل الاعتداد بالاشهر
وقال بعضهم ان كان القاضى قضى بجواز ذلك النكاح ثم رأت لا يقضى بفساد ذلك النكاح وقال الصدر
الامام حسام الدين ان كان المرئى بعد الحكم دما خالصا فهو حيض وينتقض الحكم بالاياس لكن فى
المستقبل لا فى الماضى حتى لا يفسد الانكحة المباشرة وان كان كدرة او صفرة او خضرة او تربية لا يكون
حيضا ولا ينقض الحكم بالاياس قال المصنف هذا هو المختار والمكان الاختلاف فى دم الاياس صرح بنفيه
والا فلا يخفى ان دم استحاضة على ما اختاره ثم قال المصنف وكما قيد بعدم الداء يجب ان تقيد بعدم الولادة
ايضا احترز عن النفاس واجيب بانه خارج لقوله لا داء بها بناء على ان النفاس فى حكم المرض حتى
اعتبر تصرفها من الثلث ذكره فى التجنيس وفيه نظر لان كونها فى حكم المريضة انما هو بعد الولادة
بحيث كان وجع الطلق باقيا فاما اذا سلمت من الوجع فهى كالصحيحة صرح بذلك فى الفصول العمادية
والخلاصة وينبغى ان يقيد **ايضا** لعدم الحمل فان الدم الذى يراه الحامل ليس بحيض الان يقال

الدم الذي يخرج في هذا الوقت لا يكون الا الداء في الرحم **واقله ثلثة ايام ولياليها** الضمير في اقله راجع
الى الحيض وهو كما يطلق على الدم المذكور يطلق على نفس الوقت فالضمير راجع اليه بالمعنى الثاني على ما
هو طريق الاستخدام وان ثبت فبحذف المضاف اي اقل مدة الحيض والدليل عليه **قوله** عليه السلام
اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها **واكثره عشرة ايام** وهو حجة على الحسن بن زياد في
التقدير بثلثة ايام وما تخللها من الليلتين فقط كما ذكر في المضمرات وعن ابي يوسف في التقدير باليومين
والاكثر من اليوم كما ذكره في الهداية ثم ابتداء الحيض من وقت خروج الدم الى الفرج الخارج فاذا احمر من
الكرسف الموضوع فيما يحاذي الفرج الداخل لا يتحقق الخروج الا اذا ارتفعت الكرسف فيتحقق الخروج
من وقت الرفع فالطاهرة اذا وضعت الكرسف في اول الليل فحين اصبحت رات عليه اثر الدم فالان ثبت
حكم الحيض والحائض اذا وضعت ورات عليه البياض حين اصبحت حكم بطهارتها من حين وضعت كذا ذكر المص
فاذا عرفت المبداء والمنتهى فان كان ما بينهما اثنين وسبعين ساعة او اكثر فالجميع حيض وان كان اقل
من ذلك فاستحاضة وقس على هذا اقل الطهر على ما سيجيء وهذا اعني اعتبار الايام بالساعات اختيار
اكثر المشايخ ونقل عن الشيخ ابي اسحق الحافظ انه هنا في اقل الحيض واقل الطهر دون غيرهما وكان اذا
اجرت المراة بالطهر في اليوم الحادي عشر اخذها بعشرة وفي العاشر بتسعة وهكذا في الطهر وما كان
يتعرض للساعات قال في الكفاية الفتوى على هذا تيسيرا **واكثره عشرة** اي اكثر مدة الحيض عشرة ايام
ولياليها المار وثبات من الحديث وفي القنية في كتاب الصوم ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما في قول ابي حنيفة رح
الاول **واقل الطهر خمسة عشر يوما** اي بلياليها **ولا حد لاكثر الطهر** الا اذا استمر بها الدم ولم يكن لها عادة
معروفة واحتيج الى نصب العادة بمعرفة انقضاء المدة فانه يجعل حيضا عشرة ايام من اول الاستمرار من
كل شهر يترك الصلوة فيها وطهرها عشرون يوما تصلي فيها كذا ذكره في الخزانة وعند ابي عصمة لا يقدر طهرها
بشيء لانه لا غاية لاكثره عنده مطلقا فلا ينقضي عدتها اصلا وقال الزعفراني ان اكثر الطهر مقدر في حقها
بتسعة يوما وهو الباقي من نقصان اقل مدة الحيض عن الشهر وقال محمد بن ابرهيم الميداني هو مقدر بستة اشهر
الا ساعة لان الطهر المتخلل بين الدمين دون ادنى مدة الحمل التي هي ستة اشهر كذا في الكافي فعلى هذا
ينقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات لانها تحتاج الى ثلث حيض كل منها عشرة ايام والى ثلثة اطهار
كل منها ستة اشهر الا ساعة كذا قال المص وهذا انما يصح لو كان الطلاق في اول الطهر اذ لو كان في اواخر الطهر
انقضت العدة بثلثة عشر شهرا الا ساعتين ولا يخفى انه يحتمل ان يكون الطلاق في اول الحيض فيحكم بانقضاء
العدة بتسعة عشر شهرا وعشرة ايام الا اربع ساعات كما نقل عن الامام السرخسي فثلاث ساعات لما مر وواحد

٣١

الزمان انقطاع الطلاق والمراد بالساعة الزمان القليل لا ما هو المتعارف المنجمي وقيل هو مقدر باربعة
اشهر الا ساعة ومن الحاكم الشهيد انه قدره بشهرين وعن محمد بن مقاتل انه قدره بسبعة وخمسين يوما **والطهر
المتخلل في مدته وما راته من لون فيها سوى البياض حيض** **اعلم** ان الحيض قد يكون حكميا وقد يكون حقيقيا اما
الحكمي فهو الطهر الذي تخلل في مدة الحيض بين دمين حقيقيين فان استيعاب الدم جميع مدة الحيض ليس بشرط فاذا احاط
الدم في طرفي الطهر في عشرة او اقل يكون ذلك الطهر داخلا في الحيض حكما ولا يكون فاصلا قطعا وهذه رواية محمد
عن ابي حنيفة رحمه الله وعلى هذه الرواية لا يكون بداية الحيض ولا ختمه بالطهر وفي رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رحمه الله
وهو قول زفر ان كان الدمان المحيطان بالطهر معا ثلثة ايام او اكثر فالطهر المتخلل حيض وليس بفاصل والا يكون
فاصلا فلو رات يوما دما وثلثة طهرا ويومين وما كان المجموع حيضا اما اذا رات بعد هذه الطهر يوما واحدا
فقط دما كان الطهر فاصلا وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله ان الطهر الذي هو ثلثة ايام فصاعدا يفصل
مطلقا وما كان اقل منه لا يفصل وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله وهو آخر اقواله ان الطهر الذي يكون
اقل من خمسة عشر يوما لا يفصل مطلقا فلو رات يوما دما واربعة عشر طهرا ثم يوما دما كان العشرة من اولها حيضا
وعلى هذه الرواية جاز بداية الحيض وختمه بالطهر بشرط ان يكون قبل البداية دم وبعد الختم دم وفي الظهيرية قال
الصدر الشهيد حسام الدين الفتوى في مسائل الحيض على قول ابي يوسف رحمه الله تسهيلا على النساء وعند محمد رحمه الله
ان كان الطهر اقل من ثلثة ايام لا يكون فاصلا وكذا اذا كان ثلثة ايام وكان اقل من الدمين المحيطين به او
مساويا لهما ثم اي الدمين امكن ان يكون حيضا يجعل حيضا وان امكن جميعا فاسبقهما هو الحيض كذا في الحصر و
ذكر في الخزانة انه اختار الامام نجم الدين النسفي قول محمد رحمه الله وذكر المص ان كثيرا من المتقدمين والمتاخرين
افتوا بقول محمد رحمه الله واختلف المتاخرون في تفسير قول محمد فقيل المراد بالدمين المحيطين بالطهر الحقيقيان
وقيل اعم من ان يكون حقيقيين او غيرهما فلو رات يومين دما وثلثة طهرا ويوما دما كان الطهر غير فاصل
على القولين ثم لو رات بعد هذا الدم ثلثة طهرا وبعده يوما دما كان الطهر الاخير فاصلا على القول الاول
لكونه زائدا على الدمين الحقيقيين بطرفيه وغير فاصل على الآخر بناء على ان الطهر الاول دم حكما فيكون الطهر
الثاني اقل من الدمين بطرفيه **وفي المحيط** قال مشايخنا الاول اصح اما الحيض الحقيقي فما رات من الوان الدم
في مدة الحيض من السواد والحمرة والصفرة والخضرة والكدرة والتربية كلها حيض والمراد من التربية على وزن
التفعل مهموزة لون خفي يسير اقل من كدرة وصفرة على لون التربية وقيل هي التربية منسوبة الى التراب بمعنى
التراب واما البياض فليس بحيض والمعتبر انما هو حال الرطوبة فلو رات بياضا خالصا على الخرقة فاذا يبس
اصفر فحكمه حكم البياض كذا في الخلاصة واما يفهم اطلاق عبارة المتن من ان الخضرة مطلقا حيض هو المذكور

في اكثر من الكتب وذكر في الهداية الصحيح ان المرأة ان كانت من ذوات الاقراء يكون الخضرة حيضا فيحمل على فساد
الغذاء وان كانت كبيرة لا ترى غير الخضرة يحمل على فساد المنبت ولا يكون حيضا وهذا التفصيل ذكر المص في
الصفرة والتربية ايضا وعند ابي يوسف رحمه الله الكدرة لا يكون حيضا الا بعد الدم ذكره في الهداية و
في الحصر لا بعد رؤية حمرة او صفرة والفرق بين الكدرة والتربية ان الكدرة ما يضرب الى البياض و
التربية ما يضرب الى السواد يمنع الصوم والصلوة ويقضي هو لا هي اي الحيض يمنع الصوم والصلوة ويقضي
الصوم لا الصلوة وقد استشكل اطلاقهما لقضاء ههنا فان القضاء مبني على وجوب الاداء ولا وجوب اداء
عليها ولهذا ذهب بعض المحدثين الى انه سمي قضاء مجازا وانه في الحقيقة فرض مبتدأ والجواب ان الحقيقة
القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما انعقد سبب وجوبه وليس من شرط وجوب الاداء حقيقة
بل تصوره كاف وان كان بعيدا تصوره كالسكران يلاقيه بعد وجوب الصلوة وهو ممنوع عن ادائها
كذا في كشف اصول البزدوي ثم اطلاق لفظ الكتاب يشعر بانه لو حاضت في صلوة النفل لا يلزم عليها
القضاء وهو قول بعض المشايخ وبانه لو حاضت في صوم النفل يلزم القضاء وهو المذكور في الظهيرية
وفي القنية قال الامام السرخسي رحمه الله عليها قضاؤه كصلوة النفل وفي قضاء صوم النفل روايتان
ودخول المسجد والطواف اي طواف الكعبة وانما ذكره مع ان الطواف لا يكون الا في المسجد لئلا يتوهم انه لما
جاوز الوقوف مع انه اقوى ان كان الحج فلان يجوز الطواف اولى كذا في الكافي وقيل لان الطواف خارج
المسجد لا يجوز لها ايضا نقل ذلك عن الزاهدي وهكذا ذكر في الفتوى ابو الليث والاولى ان يقال
وجود المسجد ليس شرطا للكعبة فيمكن ان ينهدم المسجد والعياذ بالله ويصير صحراء بحيث لا يصلي فيه و
يكون الكعبة بحالها فلهذا ذكره واستمتاع ما تحت الازار كالمباشرة والتفخيذ وعند محمد يجتنب شعار
الدم اي الفرج وله ان يستمتع ما دون السرة بلا ازار وقالا يستمتع بها ما فوق السرة وما تحت الركبة ويجتنب
غير ذلك ويكون مع الازار كذا في الكافي ولا تقرأ الجنب و نفساء اي لا يقرأ هؤلاء القران على قصد القراءة اذ
لو لم يقصدوها وقالوا على قصد التبرك بسم الله الرحمن الرحيم او على قصد الشكر الحمد لله رب العالمين لا باس
به كذا ذكره المص وفي الخلاصة اذا قرأ القرآن على قصد الثناء او افتتاح امر لا يمنعون في اصح الروايات وفي
التتمة لا يمنعون بالاتفاق اذا كان على قصد الثناء وافتتاح امر ونحو ذلك في الكافي وعند الكرخي لا
يحل لهم القراءة مطلقا سواء كانت آية او ما دونها وعند الطحاوي لا يحل لهم قراءة آية واحدة فما فوقها ولا
باس بقراءة ما دون الآية في الخلاصة هو الصحيح وقال المص المختار قول الكرخي فالمعلمة اذا حاضت تعلم كلمة كلمة عند
الكرخي ونصف آية عند الطحاوي فاعلم ان حكم النفاس حكم الحيض في جميع الامور الا في ان العدة لا
تنقضي

به وذكر في الخزانة فلا وجه لتخصيص النفساء لعدم القراءة اذ يوهم انه يجوز لها الامور الاخرى بخلاف المحدث فانه
يجوز له القراءة القرآن عن ظهر القلب ويجوز له ان يقرأ عن المصحف اذا قلب الاوراق بقلم او سكين وذكر في الخزانة
ان المستحب ان يكون القاري على الطهارة ولا يمس هؤلاء مصحفا الا بغلاف متجاف المصحف بضم الميم مأخوذ من
الصحف اي جمع فيه الصحف وقد يكسر ميمه للاستثقال كذا في الصحاح والمعنى لا يمس الجنب والحائض والنفساء
والمحدث مصحفا الا مع غلاف منفصل عنه دون ما هو متصل به كالجلد المشرز قال في الهداية انه هو الصحيح
وفي الكافي الاصح ان المراد بالغلاف ههنا هو الجلد الذي عليه ولا يكره مسه الجلد وان كان مشرزا وهو
المذكور في المحيط ايضا ونقل في التحفة ان المكروه مس المكتوب لا موضع البياض وقد نص في المحيط
ان مس موضع البياض ايضا غير جائز وقال المص ان كتابة المصحف اذا كان موضوعا على اللوح لا يمس مكتوبه فعند ابي
يوسف رحمه الله يجوز وعند محمد لا يجوز وفي الفتاوى الظهيرية الخلاف على العكس هذا فقال يكره عند ابي يوسف رحمه الله
خلافا لمحمد رحمه الله وهذا كله اذا لم يكن ضرورة في المس اما اذا كانت ضرورة بان يخاف عليه من ان يغرق او يحرق
ونحو ذلك فيجوز لهؤلاء المس كذا في صلوة المسعودي وكره بالكم اي كره هؤلاء الاربعة ان يمس المصحف بالكم
ايضا وهو الصحيح لانه تابع له بخلاف كتب الشريعة حيث رخص في مسها بالكم لان فيه ضرورة كذا في
الهداية وذكر في الكافي والمحيط لا يكره مس المصحف بالكم عند الجمهور لان المس محرم وهو اسم للمباشرة باليد
بلا حائل انتهى وهذا التعليل صحيح في ان عدم الكراهية ليس مختصا بالحائض بناء على عدم تدربها على
تحصيل الطهارة كما ظنه بعضهم ثم التقييد بالكم في عبارة المتن خرج مخرج العادة فانه لا يجوز لهم مس المصحف
ببعض ثياب بدنهم غير الكم ذكره في الخزانة ولا درهما فيه سورة الا بصرة اي لا يمس هؤلاء درهما فيه آية من القرآن
الا مع صرة وذكر الدراهم خرج مخرج العادة والا فكل ما كتب فيه آية من القرآن لا يجوز مسه بلا حائل فقد
ذكر في الخلاصة ان اللوح المكتوب عليه آية كالمصحف وكذا ذكر السورة لان العادة في القديم ان يكتب
سورة الاخلاص على الدراهم كما يكتب عليها في بعض البلاد في زماننا قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره وكذا ذكر الصرة فكل ما يكون بينه وبين اليد فكذلك واعلم ان الصبي يستثنى من هذا الحكم فلا يمنع
عن مس المصحف لان في المنع دفع حفظ القرآن وفي الامر بالتطهير حرجا بهم كذا في الهداية ويستفاد منه انه يمنع
عن مسه لغير القراءة والحفظ وعن مسه الدراهم المذكورة اذ لم يكن فيه ضرورة ولو علل جواز مسه المصحف
بانه غير مكلف فلا يؤمر بالتطهير لجاز مسه المصحف والدراهم مطلقا وحل وطء من قطع دمها لاكثر
الحيض والنفاس قبل الغسل اللام لام التاريخ كما في كتبت لثلاث خلون اي بعد ثلاث كذا في
الصحاح والمعنى حل للرجل ان يطأ قبل الغسل منكوحته او مملوكته الحائضة او النفساء اذا انقطع دمها

بعد مضي اكثر مدة الحيض والنفاس ويحتمل ان يكون اللام بمعنى في كما جوزه بعض النحاة ويكون حالا من الدم
اي انقطع دمها كائنا في اكثر مدة الحيض والاظهر ان يحمل على الاختصاص اي دمها الذي له اختصاص بهذه
المدة **دون من قطع لاقل منه** اي لا يحل قبل الغسل وطي المنكوحة او المملوكة الحائضة والنفساء التي قطع دمها
لمدة اقل من اكثر الحيض او النفاس **الا اذا مضى وقت يسع فيه الغسل والتحريمة** فانه يحل وطيها بعد مضي هذا
القدر من الزمان وان لم تغتسل والتحريمة هي الله عند ابي حنيفة رحمه الله وعند محمد الله اكبر هذا عند
ابي يوسف كذا في الظهيرية والمقصود انه اذا مضى عليها ادنى وقت الصلوة بقدر ما قدرت على الاغتسال
والتحريمة فقد صارت الصلوة دينا في ذمتها فطهرت حكما كذا في الهداية ويفهم من هذا انها لو طهرت
بعد طلوع الشمس لا يحل وطيها قبل الغسل ما لم يدخل وقت العصر فان وجوب الصلوة اما يتاكد باخر الوقت
فالمراد بالوقت في عبارة المتن وقت الصلوة او المراد بالتحريمة تحريمة الفرض وان المرأة لو كانت نصرانية
مثلا لا يحل وطيها قبل الغسل لان الصلوة لم تصر دينا في ذمتها لكن الامام السرخسي صرح بانه يحل
وطيها قبل الغسل وان لم يمض الوقت المذكور وفي تخصيص الوطي بالذكر اشارة الى ان الحكم بطهارة الحائض
والنفساء بمضي المذكور انما هو في حق الوطي واما في حق قراءة القرآن فلا اليه اشير في الظهيرية وهذا
كله اذا انقطع الدم على العادة فان انقطع دون العادة لا يحل وطيها حتى تمضي عادتها وان اغتسلت عند بعض
المشايخ وهو مختار صاحب الهداية وفي الخلاصة انه يجتنبها زوجها احتياطا وتصلي وتصوم احتياطا
وفي الكافي انه كره قربانها وعند زفر رحمه الله لا يجوز وطيها مطلقا ما لم تغتسل وان مضت عليها المدة المذكورة
والنفاس في اللغة مصدر نفست المرأة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي نفساء وهو نفاس ماخوذ من
النفس بمعنى الدم وهي ماخوذة من النفس التي هي اسم لجملة البدن التي قوامها بالدم ذكره في المغرب وقيل هو
من تنفس الرحم وفي الخزانة سمي نفاسا لخروجه عقيب النفس اي الولد وفي الشرع **دم يعقب الولد** بضم العين
اي يتبع مخرج الدم الخارج مع الولادة من موضع آخر والاظهر انه يراد قيد آخر وهو ان يكون المخرج ذلك من طريق
الرحم ذكر **في الخلاصة** انه اذا انشقت سرة الحامل وخرج منها الولد فان الاعلى لا يصير نفساء ويكون
نفساء ويكون مستحاضة وان سفل من الاسفل يصير نفساء وتنقضي العدة به في الصورتين ثم الدم اذا خرج
بعد خروج بعض الولد فهو نفاس فيما يرى عن ابي حنيفة ومحمد رحمه الله سوى كان اقله او اكثره كذا في الهداية
وذكر في ان الصحيح انه ان خرج اكثر الولد يثبت حكم الولادة والا فلا وفي المحيط عن محمد انه اشترط خروج تمام
البدن وفي قوله دم اشارة الى ان المختار عنده ما ذهب اليه ابو يوسف من ان النفاس لا يتحقق الا بخروج
الدم حتى لو ولدت ولم تر دما لا يجب عليها الغسل واكثر المشايخ اخذوا بقول ابي حنيفة رحمه الله وهو انه

يجب عليها الغسل وان لم تر دما وقد مر في موجبات الغسل اشارة الى ذلك **ولا حد لاقله** اي اقل مدة النفاس
وهذا بالاتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية وفي الظهيرية عن ابي يوسف انه مقدر باحد عشر يوما وعن ابي
حنيفة رحمه الله انه مقدر بخمسة وعشرين يوما وفي الخلاصة ان هذا الاختلاف انما هو في اقل مدة تصدق
فيها النفساء المعتدة في انقضاء العدة وعند محمد رحمه الله اقل في حق هذا التصديق ساعة واما في حق الصوم
والصلوة فاقله ما يوجد بالاتفاق ذكره في المحيط وقد عرفت ان النفاس لا تنقضي العدة به لكن يجب
ان يقع بين النفاس والحيض مدة الطهر لانه كما لا يتوالى حيضان لا يتوالى الحيض والنفاس صرح به في الظهيرية
وبهذا يظهر معنى قولهم اقل مدة تصدق النفساء المعتدة في انقضاء العدة **واكثره اربعون يوما** كذا رواه
ابو عمر وابو هريرة وعائشة وام حبيبة وام سلمة رضي الله عنهم وعند الشافعي ستون يوما فان النفاس اربعة امثال الحيض
بالاتفاق بيننا وبينه واكثر الحيض عنده خمسة عشر يوما كذا في الحصر والمذكور في كتب الطب ان
النفاس بعد الولد الذكر يكون خمسة وعشرين الى ثلثين وبعد الولد الانثى خمسة وثلثين الى اربعين **وهو
لام التوأمين من الاول** التوأم اسم للولد اذا كان معه آخر في بطن واحد يقال هما توأمان كما يقال هما زوجان
كذا في المغرب والمراد بكونهما في بطن واحد ان يكون بين ولادتيهما اقل من ستة اشهر كذا ذكره المص وروى ابو يوسف
عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يكون بين الولادتين اربعون يوما ذكره في الظهيرية والمعنى ان نفاس ام
التوأمين يعتبر من الولد الاول عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله **خلافا لمحمد رحمه الله** ولزفر **ايضا**
فانه من الاخير عندهما بناء على ان الحامل بعد وضع الاول فلا تصير نفساء كما انها لا تحيض ولنا ان فم الرحم
بخروج الاول قد انفتح وترفع المانع وفي الظهيرية ان الامام خواهر زاده ذكر في ايمان الجامع الكبير انه لو كان
بين الولادتين اربعون يوما يكون النفاس من الولد الثاني اتفاقا وفي الكافي قيل على قول ابي حنيفة رحمه الله
يكون من الولد الثاني **ايضا** نفاس فان سبب النفاس الولادة لانه قد تحققت ولادتان فصح ايجاب
نفاسين والصحيح لا يتوالى نفاسان كما لا يتوالى حيضان **وانقضاء العدة من الاخير اجماعا** والفرق لابي حنيفة وابي
يوسف رحمه الله ان انقضاء العدة يتعلق بفراغ الرحم قال الله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن و
الحمل اسم للمجموع **وسقط يرى بعض خلقه ولد** في الصحاح السقط بالحركات الثلاث في اوله ما سقط من الولد
قبل تمامه وفي المغرب هو الولد يسقط من بطن امه ميتا وهو مستبين الخلق والا فليس بسقط فعلى هذا قوله
يرى بعض خلقه لزيادة التوضيح والمراد به مثل الشعر والظفر والاصبع فلو استبان منه اصبع ولد نفط
فله حكم الولد التام والا فله حكم الدم كذا في الخلاصة ونقل عن الشافعي انه يجب الماء الحار على السقط
فان ذاب فعلقة والا فولد ذكره البيضاوي في مختصره ان نعد صب الماء الحار عليه ان ظهرت فيه صورة

بني آدم فهو ولد والا فلا **واعلم** انه اذا اسقطت سقطا استبان خلقه يحكم بكونها حاملا منذ ستة اشهر
عند بعض المشايخ ومنذ اربعة اشهر عند بعض آخرين وهو الاصح ذكره في القنية وفائدته انه لو
رأت دما في تلك المدة وتركت الصلوة تقضيها **فتصير به نفساء** اي تصير المرأة بسبب هذا السقط ذات
نفاس ان ظهر الدم بعده ثم اذا لم يظهر شيء من خلقه فظهر الدم بعده فهو حيض ان تقدم طهر تام والا
فهو استحاضة كذا في الكافي **والامة ام الولد** اي تصير الامة بسبب هذا السقط ام الولد ان ادعى المولى ذلك
السقط او لم يدع لكن ادعى ولدا منها قبل ذلك **ويقع المعلق بالولد** اي يقع بسبب هذا السقط ما علق
بولادة من الطلاق والعتاق بان قال ان ولدت فانت طالق او فانت حرة **وتنقضي العدة به** اي
تنقضي عدة المطلقة الحامل او المتوفى عنها زوجها الحامل بسبب هذا السقط والجار والمجرور
متعلق بالافعال الثلثة على سبيل التنازع ثم ان لم يظهر بعض خلقه لم يترتب شيء من هذه الاحكام
فاعلم انه يتعلق بهذا السقط حكم آخر وهو وجوب الضمان على من ضرب بطن امه سواء كانت
حرة او امة وفي جنين الامة ان يشترط للضمان ان يعرف المذكورة من الانوثة كذا في
الفصول العمادية **وما نقص عن اقل الحيض** هذا شروع في بيان انواع الاستحاضة وهي ما
ذكره ههنا ستة احدها الدم الناقص عن اقل الحيض اي الدم الذي ترى في مدة اقل من مدة
الحيض على الخلاف الاقوال بحيث لم يبلغ تلك المدة والثانية ما اشار اليه بقوله **او زاد على
حيض المبتداة وهو عشرة** يعني ان المرأة اذا حاضت اول مرة واستمر بها الدم او بلغت مستحاضة
فحيضها من اول كل شهر عشرة ايام وما زاد عليها استحاضة فيكون طهرها عشرين وهذا ظاهر الرواية وعن ابي يوسف
ان حيض المبتداة في حق الصوم والصلوة ثلثة ايام وفي حق الوطي عشرة ايام اخذا بالاحتياط كذا في الظهيرية
والثالثة ما اشار اليه بقوله **او نفاسها وهو اربعون** **يعني** ان المرأة اذا ولدت اول مرة واستمر بها الدم
فمدة نفاسها وهو اربعون يوما وما زاد عليها استحاضة والرابعة والخامسة ما اشار اليه بقوله **او على
العادة فيهما وجاوز اكثرهما** اعاد كلمة على لئلا يتوهم انه عطف على اقل الحيض ولو كان قوله وجاوز اكثرهما
يندفع بذلك يعني اذا كان لها عادة معروفة في الحيض والنفاس وزاد الدم على العادة فان جاوز اكثر الحيض او
اكثر النفاس فما زاد على العادة استحاضة وان لم يكن يجاوزهما فالزائد ليس باستحاضة وفي الكافي قيل ولا يصلي
في الزائد على العادة لاحتمال صيرورتها اصلا او عدم صيرورتها اصلا فبقي كما كان ثم ان العادة يحصل بالمرة الواحدة
عند ابي يوسف مطلقا وعندهما للمبتدئة بالمرة ولغيرها بالمرتين فان العادة من العود فلا يثبت دونه وفي
الخلاصة ان الفتوى على قول ابي يوسف ولا يثبت للمرأة عادتان عند اكثر المشايخ وقيل يثبتان كمن عادة الدم

في شهر خمسة وفي شهر ستة كذا في القنية والسادسة ما اشار بقوله **وما رأت حامل** وهو عطف على ما نقص اي الدم
الذي رأته الحامل وان بلغ نصاب الحيض ليس بحيض فان الحبل دليل انسداد فم الرحم ولا يخفى ان ام التوأمين قبل ولادة
الولد الثاني في ايام نفاسها خارجة عن هذا الحكم وانما لم يستثنها لانه ذكر حكمها فيما سبق **استحاضة** خبر
لقوله ما نقص وما عطف عليه وهي مصدر استحيضت المرأة بضم التاء على صيغة المجهول اذا استمر بها الدم كذا في
المغرب وانما لم يذكر الدم الذي تراه المريضة او الآيسة او الصغيرة مع انه ليس بحيض لانه قد فهم ذلك من تعريف
الحيض وتعدد الدماء المذكورة في المتن وان كان بحيث يفهم من شروط الحيض انه ليس بحيض لكنه لم يفهم من
صريح التعريف فلذا ذكره **لا يمنع صلوة وصوما ووطيا** لفظ صلوة نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم
فيستفاد منه انه لا يمنع قراءة القرآن فان صلوة المنفرد لا يتم بدونها ولا دخول المسجد فان صلوة الجماعة يكون فيه
غالبا ولا شك ان الصلوة اشد احتياجا الى الطهارة من الطواف ومس المصحف فلما لم يمنع الاستحاضة الصلوة فلان
لا يمنعها اولى **ومن لا يمضي عليه وقت فرض الا وبه حدث من استحاضة او رعاف او نحوهما يتوضأ لوقت كل فرض** وهذا تعريف
لصاحب العذر وحكمه والمعنى الذي لا يمضي عليه وقت صلوة فرض الا وهو ملتبس بالحدث الذي ابتلي به من استحاضة
او رعاف او انفلات ريح واستطلاق بطن او سلس بول وجرح لا يرقأ فانه يتوضأ لوقت كل صلوة فرضا
لكن لا حاجة الى الاستنجاء لوقت كل فرض ذكره في الخزانة وذكر التوضي واراد تطهيره ليشمل التيمم يعبر عن
الشيء باشرف قسميه وتعريف صاحب العذر على الوجه المذكور في الهداية وذكر في المحيط ان صاحب جرح
السائل هو ان يسيل جرحه في وقت الصلوة مرتين او مرارا فان كان مرة لا يكون صاحب جرح سائل وهكذا
نقل في الخلاصة عن الامام ابي القاسم الصفار وفي الكافي ان التعريف المذكور في الهداية انما هو
للبقاء فانه شرط البقاء وجود عذر في جزء من الوقت حتى لو انقطع وقت صلوة كاملا زال الاسم
واما في الابتداء فانما يصير صاحب عذر اذا لم يجد في وقت صلوة زمانا يتوضأ ويصلي فيه خاليا عن ذلك
الحدث ثم ان صاحب الجرح السائل اذا منع الجرح من السيلان خرج من ان يكون صاحب جرح سائل كذا في الخلاصة
هكذا ذكر في المستحاضة اذا احتبس الدم من السيلان يخرج عن كونها مستحاضة ذكره في الفتوى الكبرى
لكن ذكر في المنتقى عن ابي يوسف رحمه ان المستحاضة بحبس الدم لا يخرج عن كونها مستحاضة **ويصلي
به فيه ما شاء فرضا ونفلا** اي ويصلي صاحب العذر بذلك الوضوء في ذلك الوقت ما شاء من
الفرايض والنوافل وهذا كالتفريع على ان توضي صاحب العذر لوقت كل صلوة فرض بخلاف ما اذا
كان التوضي لكل فرض كما هو مذهب الشافعي رحمه الله فانه لا يجوز ان يصلي فرضين بوضوء واحد **وينقض
خروج الوقت كطلوع الشمس لا دخوله كالزوال** اي ينقض وضوء صاحب العذر خروج وقت الصلوة

كما اذا توضأ بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس فانه ينتقض بطلوع الشمس ولا ينقضه دخول وقت الظهر كما اذا توضأ
قبل الزوال فانه لا ينتقض بالزوال وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واما عند ابي يوسف رحمه الله فالدخول و
الخروج كلاهما ناقضان وعند زفر الناقض هو الدخول فقط والمراد بالوقت وقت الصلوة المكتوبة حتى
لو توضأ لصلوة العيد فله ان يصلي الظهر به في الصحيح كما لو توضأ لصلوة الضحى جاز الظهر به وقيل
لا يجوز لان خروج وقت صلوة العيد ويتفرع على كون خروج الوقت ناقضا انه لو توضأ مرة للظهر
في وقته ومرة فيه للعصر لا يجوز ان يصلي العصر به لانتقاضه بخروج الوقت وقيل يجوز لان طهارته للعصر
في وقت الظهر كطهارته قبل الزوال للظهر وليس فيه الا تقديم الطهارة على الوقت ثم ان خروج الوقت انما
ينقض الوضوء اذا قارن الحدث الوضوء او اعترض عليه في الوقت والا لا ينتقض لان عين الخروج ليس
بحدث كذا في الكافي

فصل في تطهير الانجاس **يطهر الشيء عن نجس مرئي بزوال العينه** اي ذاته والمرئي
من النجس هو الذي له جرم وغير المرئي منه ما لا جرم له سواء كان له لون او لم يكن ذكره في شرح الطحاوي و
هذا يخالف ما في بعض الشروح من ان غير المرئي ما لا يرى اثره بعد الجفاف والمرئي في مقابلته **وقوله**
الشيء يتناول البدن والثوب والمكان وغيرها ويستثنى منه المائعات فان الماء القليل اذا وقع فيه
نجس مرئي لا يطهر بزوال العينه **واعلم** ان اسناد الطهارة الى الشيء يدل على ان المراد به ما يمكن
ان يطهر فيخرج الاشياء النجسة لذاتها التي طرأ عليها نجس آخر مرئي **وان بقي اثر يشق زواله** وهذا كما اذا
اصبغ يده بالحناء النجس فانه يطهر اليد بالغسل وان لم يزل اللون صرح به في الخلاصة وفي الذخيرة قال الفقيه
ابو جعفر على قول محمد رحمه الله لا يطهر وفسر المشقة بان يحتاج الى شيء آخر يقلع الاثر كالاشنان والصابون
وغيرهما وفسر الاثر بالريح واللون فلو صبغ الثوب بالبول النجس وغسله ثلاث مرات يطهر ذكره في
الخزانة وعن صاحب المحيط لو غسل الثوب على الخمر ثلاث مرة ورائحتها باقية طهر وقيل لا يطهر ما لم يزل الرائحة
كذا في القنية واما الطعم فلا بد من زواله لان بقاء الطعم يدل على بقاء العين **بالماء وبكل مائع
طاهر يزيل** تعلق بزوال عينه والمائع من الميع وهو سيلان الشيء المنصوب كذا في الصحاح ولا يخفى
انه شامل للماء **ايضا** وفسر المزيل بما اذا عصر انعصر كالخل وماء الورد وهذا عند ابي حنيفة وابي
يوسف وقال محمد وزفر لا يجوز الا بالماء واما الدهن واللبن والدبس مما اذا عصر لا ينعصر بالتمام
فلا يزول به النجاسة اتفاقا هذا هو المفهوم من الهداية وصرح صاحب الكفاية بذلك والمذكور
في الخلاصة والحصر ان الخلاف بين محمد رحمه الله والشيخين ثابت في الدهن والمرق والدبس **ايضا**
ولا فرق في ظاهر الرواية بين الثوب والبدن وهو قول ابي حنيفة رحمه الله واحدى الروايتين عن ابي يوسف

وعنه انه لا يطهر البدن بغير الماء كذا في الهداية وقال في الخلاصة ذكر الكرخي والطحاوي ان الماء الذي اغلي بالاشنان
او الآس يزيل النجاسة الحقيقية عن البدن وذكر الفقيه ابو الليث انه لا يزيل بالاجماع ثم انه لا بد من ان يكون الماء
والمائع طاهرين لكنه ترك التقييد بذلك لظهوره ويحتمل ان يكون مراده ان النجاسة المرئية يزول
بالماء والمائع وان كان نجسا فيطهر الثوب مثلا بزوال تلك النجاسة غايته انه يعرض له نجاسة اخرى
وذكر في الظهيرية انه لو غسل النجاسة ببول ما يؤكل لحمه اختلف المشايخ فيه والصحيح انه لا يطهر **واعلم** انه اذا
زال عين النجس المرئي واثره بالماء او بمائع آخر بمرة يطهر عند البعض وقيل يشترط الغسل بعد زواله العين
ثلاثا الحاقا بغير المرئي وقيل مرتين لانه التحق بنجس غير المرئي غسل مرة كذا في الكافي **وعما لم ير بغسله
وعصره ثلاثا ان امكن** يعني ويطهر الشيء عن نجس غير مرئي اي ما لا جرم له بغسل بالماء او بمائع آخر مزيل و
عصره ثلاثا ان امكن العصر وان بقي اثر يشق زواله وترك هذا القيد بالمقايسة على ما مر وحد العصر
ان لا يبقى التقاطر فلو غسل ثوب ثلاثا ثم تقاطر منه قطرة واصاب شيئا ان بالغ في عصره في الثالثة
بحيث لو عصر لم يسل منه الماء واليد والثوب والاناء والبلل كلها طاهر والا فالكل نجس كذا في الخلاصة
وقوله ثلثا قيد للغسل والعصر معا على سبيل التنازع ويحتمل ان يكون قيدا للعصر فقط ويفهم منه
تثليث الغسل فان العصر انما هو لاخراج الماء اذا عصر مرة بحيث لا يبقى التقاطر لا يعصر مرة اخرى الا
بعد ان يغسل ثم ان طهارة غير المرئي انما يحصل حقيقته بان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر
والتقدير بالثلث لان غالب الظن يحصل عنده كذا في الهداية وذكر في شرح الطحاوي انه يغسل حتى يطهر ولا وقت
في غسله ووقته سكون قلبه اليه كذا في الذخيرة وعن محمد انه يطهر بالغسل مرة كذا في الظهيرية وذكر شمس
الائمة الحلواني انه اذا اصاب البول والماء النجس ثوبا وصب عليه ماء طهر في قياس قول ابي يوسف ولم يشترط
العصر وقال بعض مشايخنا هذا اذا كانت رطبة وان كانت يابسة يشترط العصر عنده ايضا كذا في الذخيرة ولا بد
من العصر في كل مرة في ظاهر الرواية ويبالغ في المرة الثالثة حتى لو عصر بعده لا يسيل منه الماء وفي غير رواية
الاصول يكتفي بالعصر مرة كذا في الكافي ثم المعتبر في كل شخص قوته حتى لو لم يبالغ في العصر صيانة للثوب عن الخرق
لا يجوز ذكره قاضيخان ولا يغسل ويترك الى عدم القطران ثم ثم اي وان لم يمكن عصره يغسل ويترك زمانا بحيث
لا يبقى التقاطر فيه ثم يغسل ويترك لذلك ثم يغسل فمعطوف ثم الموضعين محذوف وكذا معطوف الواو وتقول
زاد الواو بين كلمتي ثم دفعا لتوهم التاكيد ومثل هذا قلما يوجد في كلام المصنفين ولو قال يترك الى
اعدم القطران ثلثا لكان اظهر على ان يكون ثلثا قيد الغسل والترك معا واكتفى بعدم القطران ثلثا لكان
الظهر على ان يكون ثلثا في كل مرة وهو المختار عند بعض المشايخ وبعضهم شرطوا التخفيف في كل مرة بحيث لا يبقى

فيه الندوة وهو المذكور في الخزانة وغيرها هذا كله عند ابي يوسف بناء على ان القطران بمنزلة الانفصاء وعند محمد
لا يطهر ابدا وقال بعض المشايخ على قول ابي يوسف ان لم يحقق في كل مرة لكن يملا من الماء مرة بعد اخرى فما دام الماء
يخرج متغيرا لم يطهر واذا خرج صافيا غير متغير يحكم بطهارته وعليه الفتوى ثم ظاهر كلام المتن ان البدن
داخل فيما لا يمكن عصره حتى يشترط في غسله مرة ان يترك الى عدم القطران لكن في الذخيرة حكى عن اسحاق الحافظ ان البدن
يطهر بالغسل ثلث مرات متواليات قال لان العصر متعذر فقام التوالي مقام العصر وعن المني بغسله وفركه يابسه في
المغرب فرك المني عن الثوب دلك وهو بغمزه بيده ويحكه حتى يتفتت ويتقشر والمعنى يطهر الشيء عن المني بان يغسل سواء كان
رطبا او يابسا فالمني الغليظ غسله كغسل النجس المرئي والرقيق غسله كغسل النجس غير المرئي ولا حاجة الى ذكر الغسل ههنا
لانه قد علم مما تقدم وبان يفرك ايضا اذا كان يابسا وقد ذكروا ان الحكمة في تطهير الثوب من المني بالفرك عموم البلوى
وعدم تداخله الثوب بالنظر الى الاول لا يكون حكم مني ساير الحيوانات كذلك وبالنظر الى الثاني يكون كذلك واطلاق
كلام المتن يشعر بذلك وانما يطهر بالفرك بان كان راس الذكر طاهرا بان بال ولم يتجاوز البول عن راس المخرج او يجاوز
استنجى كذا ذكره المص وفي الخلاصة اذا خرج المذي ثم خرج المني لا يطهر الثوب بالفرك وقد ذكر في النهاية عن محمد ابن
الفضل ان الفحل لا يمني حتى يمذي فعلى هذا لا يطهر الثوب عن المني بالفرك وعن محمد انه انما يطهر بالفرك في الغليظ
دون الرقيق وقيل مني المراة لا يطهر بالفرك لانه رقيق كالبول كذا في الخلاصة ولا فرق في ظاهر الروايات بين الثوب
والبدن كما يشعر به اطلاق كلام المتن وعن ابي حنيفه انه لا يطهر البدن بالفرك وهو المختار عند قاضيخان الاطلاق
وصاحب الخلاصه واختلف فيما اذا اصاب الماء الثوب بعد الفرك ففي الخلاصه انه لا يعود نجسا وهو المنقول
عن الامام السرخسي اذ باصابة الماء ينبغي ان يزداد الطهارة وفي فتاوي قاضيخان الاصح انه يعود نجسا والخف
عن ذي جرم جف بالدلك بالارض اي ويطهر الخف عن نجس ذي جرم كالدم والروث والعذرة والمني اذا يبس
ان يدلك بالارض بحيث لم يبق له اثر وهذا عند ابي حنيفه وابي يوسف واما عند محمد فلا يطهر الا المني جرم
خاصه وعنه انه رجع عن اشتراط الغسل في الخف عن نجس ذي جرم لما روي في الري من كثرة السرقين في
طرقهم كذا في الكافي ولو اصاب الماء الخف بعد ذلك يعود نجسا في ظاهر الرواية على ما قال القدوري كذا في
المحيط ثم الدلك بالارض شرط على رواية الاصل واما على رواية الجامع الصغير فالحت والحك يقوم مقام
الدلك وكما انه يطهر بالدلك يطهر بالغسل ولم يذكره للعلم به مما تقدم وعن غيره بالغسل فقط اي يطهر
الخف عن نجس غير ذي جرم جف وهو ما نجس غير ذي جرم بان يغسل في الاول بزوال عينه وفي الثاني يغسله ثلثا
ويترك الى عدم القطران في كل مرة ولا يطهر بالدلك بالارض وفي الظهيرية انما يطهر بالغسل ثلثا اذا جففه
في كل مرة بخرقة وعن قاضي الامام صدر الاسلام انه لا يحتاج الى التجفيف وفي القنيه عند بعض المشايخ

يشترط التجفيف في كل مرة في العتيق دون الجديد وعند بعضهم يترك في مرة حتى يذهب الندوة ولا يشترط
اليبس وفي الخلاصة عن ابي يوسف انه اذا اصاب الخف نجس رطب ذو جرم ومسحه بالارض وبالغ فيه
بحيث لا يبقى عين النجاسة ولا اثرها يطهر وعليه عامة المشايخ وهو الصحيح وفيها ايضا اذا اصابه
النجاسة الخف الخراساني الذي صرفه موسى بالغزل بحيث صار ظاهره كله غزلا يغسل ثلاثا ويجفف كل مرة
وقال بعضهم يغسل ويترك حتى ينقطع التقاطر ثم ثانيا وثالثا كذلك وهذا اصح والاول احوط والسيف
ونحوه بالمسح اي يطهر السيف ونحو من السكين والمراة وكل ما هو صقيل بحيث لا يتداخله النجاسة بالمسح
على الارض او غيرها ولا فرق بين الرطب واليابس والعذرة والبول وذكر في الاصل انه لا يطهر الا بالغسل
كذا في الكافي وذكر في الخلاصة ان السيف والسكين اذا اصابه البول لا يطهر الا بالغسل وان ذبح
شاة مسح السكين على صوفها او شيء اخر قال في الفتاوي انه يطهر وفي شرح الجامع الصغير لا يطهر فلو
مسحه بريقه يطهر وفي القنيه اذا اصابته او الحجر نجاسته غير مرئيه يطهر بالغسل مرة اذا اكثر عليه
واذا موه لم الماء واذا امر بماء نجس فعند محمد لا يطهر ابدا وعند ابي يوسف يموه بالماء الطاهر ثلاثا ويبرده في
كل مرة على ما في فتاوي قاضيخان ويجففه في كل مرة بان ينقطع التقاطر من غير اشتراط اليبس فيه على
ما في الكافي والبساط يجري الماء عليه يوما وليلة البساط ما يبسط على الارض ليجلس عليه يعني انه
يطهر البساط النجس بان يلقى في نهر جار ويترك حتى يجري الماء ليلة وفي الكافي يوما وليلة الاول هو المذكور
في الخلاصة وفتاوي قاضيخان وفتاوي القاضي ظهير الدين والبوريا من القصب يغسل ثلاثا فيطهر
بلا خلاف لانه لا ينشف النجاسة كذا في الخزانة واما الحصير فان كانت النجاسة يابسة فلا بد من الدلك
حتى يزول عنه وان كانت رطبة ففي الخلاصة يجري الماء عليها الى ان يتوهم زوالها وفي الظهيرية يجري
الماء عليها ثلاث مرات وفي القنيه قال بعض المشايخ يجعل ما جانبه يطهر عليه ثلاثا ولا يحتاج الى الجفاف
وقال بعضهم عند محمد لا يطهر ابدا وعند ابي يوسف يطهر بان يبل بالماء ثم يجفف ثلاث مرات وفي
الذخيرة ان كان الحصير من بردي ونحوه يغسل ثلاثا ويوضع عليه شيء ثقيل او يقوم عليه النبات حتى
يخرج الماء من تخانه والارض وما اتصل بها كالخص والكلاء باليبس وذهاب الاثر الخص بضم
الخاء البيت من القصب كذا في الصحاح وقال المص المراد هو السترة التي يكون على السطوح من القصب و
في المغرب الكلاء اسم لما يرعاه الدواب رطبا كان او يابسا والظاهر ان يقع على ذي الساق وغيره والمعنى
انه يطهر الارض وما اتصل بها كالخص والكلاء القائم والجص والاجر المفروش باليبس وذهاب اثر النجاسة
من لونها وريحها وانما قيد بالاتصال بالارض لما ذكر في الخلاصة وغيرها من ان الشجر والكلاء ما دام

فايمتين على وجه الارض تطهر بالجفاف على المختار وبعد ما قطع لا يطهر الا بالغسل وكذا الآجر غير المفروش منه اذا
تنجس وهو مستعمل يغسل ثلاثا وان كان جديدا يغسل ثلاثا ويجفف في كل مرة كذا في الخزانة ثم ان الارض النجسة اليابسة
اذا اصابها الماء ففي الخلاصة المختار انها تعود نجسة وفي الكبرى انها لا يعود نجسا وكما يطهر الارض باليبس يطهر بالغسل
بان يصب الماء عليها ويدلك ثم ينشف ذلك بخرقة ثلثا يطهر وان صب عليها ماء كثير بحيث لا يوجد فيها ريح النجاسة
ولا لونها يطهر كذا في الظهيرية وذكر في المغني انه اذا صب الماء على الارض النجسة فجرى قدر ذراع طهرت وعند
زفر لا يطهر الارض بالجفاف وكذا في المحيط وذكر في الذخيرة عن ابي يوسف اذا صب على الارض النجسة من الماء
قدر ما يغسل به ثوب اصابته هذه النجاسة ثلث مرات وعصر في كل مرة يطهر طهرت الارض بهذا المقدار للصلوة قياسا على الثوب
لا للتيمم اي انما يطهر الارض باليبس وذهاب الاثر لاجل الصلوة لا للتيمم لان طهارة الصعيد يثبت بالكتاب
فلا يتيمم بالارض التي يثبت طهارتها بالحديث وروي عن ابي حنيفة رح انه يجوز التيمم بها ايضا ذكره في التحفة ولما
فرغ عن بيان تطهير الانجاس شرع في تقسيمها الى الخفيفة والغليظة وبيان احكامها فقال وعفي ما دون ربع الثوب
من نجس خف اعلم ان النجاسة الغليظة ما ورد النص في نجاسته ولم يعارضه نص اخر اختلف الناس فيه
او اتفقوا لان الاختلاف بناء على الاجتهاد الذي لا يكون حجة في مقابلة النص وان عارضه نص اخر فهي
خفيفة اتفقوا او اختلفوا لان النص يؤثر في تخفيف الحكم وان لم يعمل به وهذا عند ابي حنيفة رح وعندهما
ما اتفقوا في نجاسته غليظة وما ساغ الاجتهاد في الطهارة خفيفة لان الاجتهاد في حق وجوب العمل
كالنص كذا في الكافي وقيل النجاسة الغليظة ما ثبت نجاستها بدليل مقطوع به ذكره في الخزانة فيكون الخفيفة
ما ثبت نجاستها بدليل ظني وانما خص الكلام بالثوب لان اثر خفة النجاسة يظهر في الثياب لا في الماء
ذكره في الكافي ثم ان ابا حنيفة نص قال النجس الخفيفة يمنع الصلوة اذا كان كثيرا فاحشا والا فهو عفو واختلفوا
في كثير الفاحش فقيل شبر في شبر وقيل ذراع في ذراع وقيل اكثر من النصف وعن ابي حنيفة ما يستفحشه
الناس والصحيح ربع الثوب وهو المروي عن ابي حنيفة رح ومحمد رح اذ الربع يقوم مقام الكل في كثير من الاحكام
اختلفوا في كيفية اعتبار الربع فقيل ربع الموضع الذي اصابته النجاسة اي ربع الكم او الذيل
او الدخريص وقيل ربع كل الثوب ثم اختلفوا فقيل ربع السراويل لانه اقصر الثياب التي يجوز فيها الصلوة
وقيل ربع اي ثوب كان كذا في الكافي ثم الفاحش في الخف ربع الخف على ما قال بعضهم وربع ما دون
الكعبين على ما في فتاوى قاضيخان واكثر الخف على ما في الخلاصة وان يستوعب القدمين في رواية هشام
عن محمد رح على ما في الذخيرة واما في العضو فقد قيل انه مقدر بربع العضو ايضا كبول الفرس وما اكل لحمه
اي بول ما اكل لحمه وهذا عند ابي حنيفة رح وابي يوسف واما عند محمد رح كبول الفرس وكل ما كول طاهر

كذا في الهداية وقيل اي ببول الفرس نجس نجاسة غليظة ذكره في القنية ولعل هذا قول ابي حنيفة رح وفي المضمرات
نجاسة بول ما اكل غليظة عند ابي حنيفة رح وخفيفة عند ابي يوسف والفتوى على قول ابي حنيفة رح في الماء
وعلى قول ابي يوسف في الثوب وعلى قول محمد رح في الحنطة والكدس وخرء طير لا يوكل يقال خرئ خرءة نفقط
والخرء بالفتح واحد الخرء وكذا قرء عن الجوهري بالضم كجند وجنود والواو بعد الراء غلط كذا في المغرب
قال ابي حنيفة وابو يوسف رح اذا اصاب الثوب خرء ما لا يوكل لحمه من الطير كالبازي والنسر والعقاب
اكثر من قدر درهم اجزت الصلوة فيه وقال محمد رح لا يجوز فقيل الاختلاف في النجاسة فعندهما طاهر وعند
محمد رح نجس وهو مختار امام السرخسي وقيل كيفيتها عندهما نجاسة خفيفة وعند محمد رح غليظة وهو مختار
شيخ الاسلام صاحب الهداية وعليه اكثر المشايخ ذكره في الكافي وذكر في الحصر انه على تخريج الهندواني
نجس نجاسة خفيفة عند ابي حنيفة وغليظة عندهما وعلى تخريج الكرخي طاهر عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف
نجس نجاسة غليظة عند محمد وذكر في الهداية انه خرء طير ما لا يوكل اذا وقع في الاواني قيل يفسد الماء
وقيل لا يفسد لتعذر صون الاواني عنه وفي فتاوى قاضيخان ان ذرق سباع الطير تفسد
الثوب اذا فحش ولا تفسد ماء البئر وتفسد ماء الاواني فاما خرء طير يوكل لحمه فطاهر الا الدجاج فانه غليظ
اي الا خرء الدجاجة فانه نجس غليظ وكذا كل ما له رائحة كريهة كخرء الاوز والبط في الخلاصة والخزانة ويستفاد
من ذلك انما لا يوكل لحمه ان كان لخرئه رائحة كريهة كان نجسا نجاسة غليظة وصرح في الملتقط بان خرء طير
لا نتن له طاهر كسائر ما يخرج من المخرجين سواء كان من الانسان او غيره من الحيوانات والمراد من السائر هنا
الباقي فخرج بول الفرس وما كول اللحم وخرء الطير فان حكمها قد مر والمني والودي والمذي من اي حيوان كان
والقذرة وابوال ما لا يوكل لحمه نجس نجسة غليظ اتفاقا وللدودة الساقطة من السبيلين ايضا نجسة وذكر
الفقيه ابو جعفر في غريب الرواية انها طاهر وكذا في الظهيرية وذكر في الكافي ان روث الدواب وخثي البقر
والغنم والابل نجاستها غليظة عند ابي حنيفة رح وخفيفة عندهما وعن محمد انه لما دخل الري ورأى البلوى افتى
بانه طاهر وفي الخزانة ان البعر اذا وقع في المحلب عند الحلب فرمي من ساعته لا باس به وان تفتت في اللبن يصير
نجسا وعند زفر روث ما كول اللحم خفيفة وروث غير ما كول اللحم غليظة قياسا على البول ذكره في الكافي والمذكور
في المحيط والايضاح ان الاروات كلها طاهرة عند زفر واعلم ان بول الهرة نجس الا عند شاذان وقيل هذا في
الذكر وبول الانثى نجس بالاجماع وعند محمد رح روايات شاذة ان بول الهر طاهر من غير فصل كذا في القنية وذكر
في الظهيرية ان بول الفارة ليس بنجس لانه لا يمكن التحرز عنه وخرءه نجس وفي الخلاصة بول الضفدع لا يفسد
الماء وفي القنية خرء دود القز وبزره وعينه وماؤه طاهر وعن بعض المشايخ ان خرءه نجس والدم والخمر فانه نجس

نجاسة غليظة سوى دم البق والبرغوث ودم السمك وما يعيش في الماء والدم الذي يبقى في العروق
المذكى بعد الذبح والدم الذي يظهر على راس الجرح ولم يسل فانها ليست بنجسة كذا في الخزانة وعند محمد ره ان
الدم الظاهر على راس الجرح نجس واليه ذهب الفقيه ابو جعفر كذا في المنصوريه وعند ابي يوسف ره ان الدم
السمك نجس نجاسة خفيفة ذكره في الهداية وعنه ايضا ان الدم الباقي في عروق المذكى بعد الذبح معفو في
الاكل دون الثياب والدم الذي في القلب ليس بنجس كذا في المحيط وقال ابو بكر الاسكاف الدماء كلها نجسة
مسفوحة ودم قلب الشاة نجس كذا في الذخيرة وفي الخزانة المسك حلال على كل حال لانه وان كان دما
فقد تغير فصار ذكيا والقذرة واما دم الشهيد فقد ذكر القاضي ظهير الدين في فتاوي انه ما دام عليه فهو
طاهر واذا ابين منه كان نجسا والخمر فانه ايضا نجس نجاسة غليظة بالاتفاق واما سائر الاشربة المحرمة كالعصير
المطبوخ ادنى طبخه والنصف ونقيع التمر والزبيب فنجاستها خفيفة في رواية وغليظة في اخرى ذكر صاحب
الهداية ~~الاشربة~~ فيعفى منه قدر الدرهم اى يعفى من الغليظ النجس قدر الدرهم سواء كان على بدن المصلي
او ثوبه او مكانه لكن يكون المصلي مسيئا ولو كان اقل من درهم فالافضل ان يغسل ولا يكون مسيئا ذكره
في الخلاصه فلو كانت النجاسه متفرقة يضم بعضها الى بعض حتى لو كانت في ثوبين وهو لابسهما يجمع
بينهما ذكره في الخزانة قليل النجاسة وكثيرها سواء ثم المروي عن محمد ره انه يعتبر بالدرهم الشهليلي
اي الذي ان يكون مقداره عرض الكف عند زفر وقال الامام السرخسي يعتبر الدرهم بدرهم زمانه كذا في
الظهيرية وذكر في الخزانه يعتبر الكبر دراهم البلد اذا كان في البلد دراهم مختلفة ثم اختلف الروايات
في اعتباره من حيث المساحة او من حيث الوزن واختار صاحب الهداية الاولى وبعض المشايخ الثانيه
وبعضهم وفق الاولى في الرقيق والثانية في الكثيف وهو اختيار صاحب الكافي في الخلاصة
وكثير من المشايخ وتبعهم المص فقال وهو مثقال في الكثيف وقدر عرض الكف في الرقيق
اراده في الكثيف ذي الجرم وبالرقيق ما عداه وبعرض الكف عرض مقعر الكف وهو داخل مفاصل
الاصابع كذا ذكر المص وتفسير الدرهم بالمثقال هو المذكور في الهداية والظهيرية والمشهور
كما ذكر في المغرب وغيره ان عشرة دراهم سبعة مثاقيل فيكون المثقال ازيد من الدرهم بثلثة اسباع
درهم وبول انتضح مثل رؤس الابر ليس بشيء في المغرب انتضح البول على الثوب بالحاء المهملة ترشش
عليه وفي مصادر البيهقي الانتضاخ بالخاء المعجمة هو الانتضاح بالمهملة الا ان الخاء المعجمة
يدل على ندي الاكثر لان الخاء اقوى فيجب قوته اعطى له حكم زائد ولهذا نظائر قيل ان قوله رؤس الابر
يدل على جانب الاخر من الابر معتبر نقل ذلك عن الفقيه ابي جعفر وليس كذلك بل يعتبر الجانبان

عند الجمهور وعن ابي يوسف ره انه صح من البول شيء يرى اثره لا بد من غسله ان كان اكثر من قدر الدرهم
كذا في الكافي في وماء ورد على نجس نجس الاول بفتح الجيم والثاني بكسرها وما كان المناسب ايراد هذه
المسئلة في بحث المياه ره ذكر في الخلاصه ان النهر اذا كان يجري بعضه على الجيفة وكان ما يجري بعضه
على الجيفة وكان ما يجري عليها اكثر او كانا سواء فالماء نجس والا فطاهر وفي الملتقط قال بعضهم هو
طاهر وان قل الماء وعن ابي حنيفة ره ان الماء الجاري يطهر بعضه بعضا وفي الخز انه ان كان الماء كثيرا
بحيث لا يستبين فيه الجيفة فالماء طاهر والا فنجس وفي الظهيرية ان لم يتغير بالجيفة لون الماء ولا ريح
ولا طعمه يجوز التوضي منه عند ابي يوسف ره وعندهما لا يجوز وعن الفقيه ابي جعفر اذا كان الماء
فوق الجيفة مقدار ذراع يجوز كعكسه اي كما ان الماء كثيرا بحيث لا يستبين فيه الجيفة فالماء
طاهر والا فنجس وفي الظهيرية ان لم يتغير بالجيفة لون الماء ولا ريح ولا طعم يجوز التوضي منه
عند ابي يوسف وعندهما لا يجوز وعن الفقيه ابي جعفر اذا كان الماء فوق الجيفة مقدار ذراع يجوز
كعكسه اى كما ان الماء نجس في عكسه وردت النجاسة على الماء وهذه المسئلة اعني نجس الماء
بملاقات النجاسة قد عرفت فيما تقدم ورماد القذر اي الشيء غير النظيف وفي بعض النسخ رماد القذر
وهي زبل الانسان الحكم بطهارته انما هو عند محمد ره وعند ابي يوسف ره لا يحكم بطهارته هكذا
ذكر الخلاف في الخلاصه وقال الفتوى على قول محمد وذكر في الظهيرية الخلاف على عكس هذا وقال
رماد السرقين طاهر عند ابي يوسف خلافا لمحمد ره والفتوى على قول ابي يوسف ثم العذرة اذا وقعت في الموضع حتى
صارت ترابا طهر كذا في الظهيرية كحمار صار ملحا وهكذا الخنزير ايضا اذا صار ملحا ذكره في القنية وهذا عند محمد
واما عند ابي يوسف فهو نجس وعلى هذا الخلاف اذا وقعت العذرة في البئر وصار بمرور الزمان حماة ذكره
في الحصر وفي المسئلتين خلاف الشافعي فان رماد القذر عنده نجس ويصلي على ثوب بطانته نجسة وهذا عند
محمد ذكره في النوادر فان المصلي لا يستعمل النجاسة ولا يجوز الصلوة على مثل هذا الثوب عند ابي يوسف على ما
ذكره في الامالي لانه ثوب واحد كذا في الحصر وذكر في المغرب قيل جواب محمد في مخيط غير مضرب حكمه حكم الثوبين
وجواب ابي يوسف في مخيط مضرب حكمه حكم ثوب وقيل الخلاف في المخيط واما المضرب فثوب واحد بالاتفاق
وقيل الخلاف في المضرب واما المخيط غير المضرب فثوبان بالاتفاق ولو قال المص ويصلي على طهارة ثوب بطانته
نجسة لكان اصرح في المقص فكانه اكتفى بما اشتهر من ان الاولى ان يصلي على الطهارة قال الامام الحلواني اذا صلى
على القباء يجعل قفاه تحت رجله ويسجد على ذيله ويجعل البطانة والظهارة فوقه هكذا ذكره في الخلاصه
وعلى طرف بساط طرف اخر منه نجس اي يصلي على الطاهر من بساط بعض اجزائه نجس لان البساط بمنزلة الارض
يشترط فيها طهارة موضع الصلوة وقيد الطرف اتفاقي وقد وقع في بعض النسخ تحرك احدهما بتحرك الاخر

او لا اي لا فرق بين ان يكون البساط صغيرا بحيث يتحرك احد طرفيه بتحرك طرفه الاخر او كبيرا بحيث لا يتحرك الاخر
وهذا احتراز عن قول بعض المشايخ انه انما يجوز الصلوة على الطرف الطاهر اذا لم يتحرك الاخر وهو مختار صاحب
الملتقط ونقل في فتاوي ابي الليث عن الزيادات يجوز تحرك او لا وفي ثوب ظهر فيه من نجس ندوة بضم النون
وتشديد الواو اي رطوبة بحيث لا يقطر منه شيء ان عصر اي ويصلي في ثوب ظهر فيه البلل من شيء نجس رطب
بحيث لا يقطر من ذلك الثوب شيء اذا عصر ذلك الثوب وفيه اختلاف المشايخ فعند بعضهم لا يصلي في ذلك
الثوب والاصح هو الاول كذا في الخلاصة وفي المنصورية ذكر الامام الحلواني اذا بسط ثوب على ارض نجسة
ندية وصارت بحيث لو وضع عليه اليد تبتل يتنجس ولو لم يبتل اليد لا يتنجس او وضع رطبا على ما طين بطين فيه
السرقين ويبس عطف على قوله ظهر والسرقين بكسر السين هو الزبل وحكى بعضهم فتحها وهو فارسي معرب
ويقال له السرجين بالجيم ايضا والمعنى ويصلي في ثوب وضع حال كونه رطبا على جدار او ارض طين بطين
فيه سرقين ويبس ذلك وهذا اشارة الى ان الطين الذي جعل فيه السرقين نجس اذ لو كان طاهرا لم يحتج الى ذكر هذه
المسئلة وفيه خلاف لابي يوسف انه اذا اختلط التراب النجس بالماء الطاهر او بالعكس فالطين نجس فاعتبر
النجاسة وبه اخذ الفقيه ابو الليث وعن محمد انهما كان طاهر بحيث صار شيئا اخر وبه اخذ ابو نصر محمد بن سلام كذا
في الخلاصة وذكر في الذخيرة قال ابو القاسم ايهما كان نجسا فالطين نجس في الحنفي اذا بل الطين بالماء النجس
او وقع روث في الطين فان غلب النجاسة فهو نجس وان غلب الطاهر فهو طاهر وفي الخزانة التبن النجس اذا جعل
في الطين اذا كان التبن قائما ويرى عينه كان نجسا والا فلا او نسي محل النجاسة فغسل طرف منه عطفا ايضا
قوله ظهر والمجانسان كلتاهما معا صفة الثوب لا كل واحدة منهما فلذا اكتفي بالضمير في احدهما ويجوز ان يكون
اللام في النجاسة بدلا عن الضمير العائد الى الثوب والمعنى يصلي في ثوب نسي محل نجاسة فغسل طرف منه في الخلاصة
هو المختار فلو صلى على هذا ظهر ان النجاسة في طرف الاخر عليه الاعادة وفي الظهيرية ان كان على الثوب
ولا يدري مكانها يغسل كلها وعن الامام خواهر زاده اذا غسل موضعا بالتحري يطهر ويصرف الغسل الى الموضع
المستحق فهم من هذا انه بدون التحري لا يطهر والمذكور في الوقاية والخلاصة والخزانة ان التحري ليس بشرط كحنطة بال
عليها حمر تدوسها فغسل بعضها او وهب للدياسة في الطعام ان طوطاء بقوائم الدابة وكد عليه الدوس يعني
الحمر حتى يصير تبنا ذكره في المغرب قال المصنف او وهب بعضها او قسمت الحنطة بكون واحد من القسمين طاهرا اذ يحتمل كل
منهما ان يكون النجاسة في الاخر فاعتبر هذا الاحتمال في الطهارة لما كان لضرورة فقوله لمكان الضرورة وكذا تقييده
في المتن بالحمر الذي تدوسها يدل على انه لو تنجس الحنطة بغيرها ذكر لا يطهر بهبة بعضها ولا بالقسمة لانعدام الضرورة
لكن ذكر في الخلاصة ان الكدس اذا تنجس مطلقا فقسم بين الدهقان والعامل يحكم بطهارته هذا لكن الطاهر يغسل
البعض وهبة كذا بالقسمة انما يطهر ان لم يكن كل من القسمين اقل من محل ما تنجس واذا كان شيئا يسيرا بحيث يحتمل ان

احدهما يتحرك م
أحد طرفيه يتحرك م
فالطين طاهر م
نجاسة

يذهب بهذا الفعل يحكم بطهارة الاستنجاء من كل حدث غير النوم والريح بنحو حجر حتى ينقيه سنة يقال
استنجى اذا مسح موضع النجو وغسله والنجو ما يخرج من البطن ماخوذ من النجوة المكان المرتفع لانه
لا يستتر بها وقت قضاء الحاجة وقيل الاستنجاء ماخوذ من الجلد اذا قشره كذا في المغرب والمراد بالحدث
الخارج من السبيلين على ما هو المفهوم عرفا من الاطلاق ويكون استثناء النوم باعتبار انه ينقض لما فيه
من مظنة الخروج من احد السبيلين كذا ذكره المص وكان عليه ان يذكر الاغماء والسكر ايضا فان حكمها
في ذلك الموضع لا يكفيه بل لا بد من غسله ذكره في الخلاصة والمراد بنحو الحجر المدر والتراب والخشب والخرق
وليس الفحم من ذلك بان الاستنجاء به مكروه كذا في الظهيرية وليس في الاحجار عدد مسنون بل السنة هو الانقاء
والتنظيف كذا في الهداية وقد وقع في الخلاصة ان الاستنجاء بثلثة احجار او ثلثة امدار ما يقوم مقامها
سنة قال ولو استنجى بحجر واحد وحصل الانقاء يكون مقيما للسنة وفي الظهيرية قال الفقيه ابو جعفر كيفية
الاستنجاء بالاحجار للرجل في الشتاء يقبل بالاول ويدبر بالثاني ويقبل بالثالث لان خصيته في الشتاء متشنجان
وفي الصيف يدبر بالاول ويقبل بالثاني ويدبر بالثالث لان خصيته في الصيف متدليان والمرأة تفعل كما
يفعل الرجل في الشتاء في الاوقات وفي فتاوي قاضيخان ذكر مكان الارادة في الثالث الاقبال في الشتاء
والادبار في الصيف وفي المحيط قيل يدبر في الصيف بالاول ويقبل بالثاني بالثالث
وفي الشتاء يقبل بالاول ويدبر بالثاني والثالث وفي الخلاصة ان هذا ليس بشرط بل الشرط وان يفعل على وجه يحصل
التنقية والمراد بزمان الصيف زمان الحرارة بحيث يتدلى الخصيتان وبزمان الشتاء زمان البرودة بحيث يتشنجان
لا بعظم وروث ويمين انما لا يستنجى بالعظم لانه طعام الجن ولا بروث لنجاسته وكذا كل ما هو نجاسة وفي
الخلاصة انه لو استنجى بالروث والعظم يجوز لكنه يكره وفي تخصيص النفي بهذه الاشيا اشارة الى ان الاستنجاء بالمطعوم
وان كان فيه اثم يجزيه عندنا هكذا ذكره في كثير من الكتب وفي شرح الطحاوي لا يجوز الاستنجاء
بطعوم الادمي وعلف الدواب والحيوان مثل البر والحشيش وفي القنية الاستنجاء بما له قيمة لا يجوز وانما لا يستنجى
باليمين لشرفه فلو شلت يده اليسرى يجوز وكذا في الاستنجاء بالماء لا يستنجى باليمين ذكره في الخلاصة ثم غسله
ادب اي بعد الاستنجاء بالاحجار غسله بالماء او بمائع اخر عند بعض ادب وقيل هو سنة في زماننا لانه
كانوا يبعرون بعرا ولان يسلطون سلطا وانما يكون بالغسل بالماء افضل ان امكنه بلا كشف عورة والا يترك
حتى لا يصير فاسقا كذا في وعدد صبات الماء خلاف فقيل ثلث وقيل سبع وقيل تسع وقيل عشر وقيل في
الاحليل ثلث وفي المقعد خمس والصحيح انه يغسل حتى وقع في قلبه انه قد طهر كذا في الخلاصة ذكر في الهداية
انه يستعمل الماء يقع غالب ظنه انه قد طهر ولا يقدر بالمرات الا اذا كان موسوسا فيقدر بثلث في حقه

من الاطلاق
حصل
في الكافي م

وقيل بالسبع وفي ايراد كلمة ثم اشارة الى انه ينبغي ان يتخلل زمان بين الاستنجاء بالماء وهو زمان الاستبراء فانه واجب حتى يستقر على انقطاع العود وذلك بالمشي والتنحنح او النوم على شقه الايسر ذكره في الخزانة انما هو ادب في غير النوم والريح وصرح به في فتاوي قاضيخان لكن قد ذكرنا فيما تقدم ان عين الريح نجسة عند بعضهم فلو ابتل ما حول المخرج بعرق وغيره وخرج الريح ينبغي ان يكون غسله سنة عند ذلك البعض ولو جاوز المخرج اكثر من درهم فواجب اي جاوز الحدث المذكور تلك الحدث المجاوز اكثر من درهم او تجاوز اكثر من درهم فغسله واجب ولا يكفي الازالة بالاحجار وهذا بالاتفاق اما اذا كان الحدث المجاوز درهما واقل من درهم ومع ما على المخرج يصير اكثر من درهم فعندهما لا يضمه خلافا لمحمد لان النجاسة التي في موضع الاستنجاء ساقطة العبرة ولهذا لا يكون تركها فيفيت العبرة ولهذا لغير موضع الاستنجاء وهو اقل من قدر الدرهم كذا في الظهيرية والمراد بالواجب هيهنا هو الفرض صرح به الخلاصة وعن صاحب المحيط ان الاستنجاء فرض للجنب والحايض والنفساء والمتنجس بنجاسة زايدة على قدر درهم وواجب ان كانت النجاسة قدر درهم وسنة ان كانت اقل منه ومستحب فيما لا يجاوز المخرج والاحليل والاحتياط في الريح عند خطر البلة وبدعة فيما سوى ذلك ويفهم من قوله جاوز انه لو لم يجاوز المخرج وكان اكثر من درهم يكفيه الحجر وهذا عند ابي حنيفة وعند محمد لا يكفيه بل يجب غسله وعن ابي يوسف روايتان كذا في الخلاصة الاصح انه يكفيه الحجر واطلاق لفظه يشعر بان حكم البول على طرف الاحليل كحكم العذرة على طرف الشرج وذكر في القنية انه اذا اصاب البول طرف الاحليل اكثر من درهم فقال صاحب المحيط لقائل ان يقول يجزيه كالمقعد ولا حاجة الى الغسل وقال قاضيخان الصحيح عندي انه لا يجزيه فيغسله بطون الاصابع لا برؤسها وظهورها لان النجاسة تلتصق برؤسها وظهورها اكثر مما يلتصق ببطونها على انه ذكر في الظهيرية ان الاستنجاء برؤس الاصابع يورث البواسير ثم الظاهر من العبارات ان غسله ببطون الاصابع بحيث يحصل النظافة على وجه كان من غير اشتراط امر اخر وهو مختار الامام قاضيخان وفي الخلاصة ان الرجل يستنجي باصبع او اصبعين او ثلثة بوسط الاصابع والمراة كذلك وفي الظهيرية انه يغسل ببطون اصابع يده اليسرى فيصعد الرجل اصبعه الوسطى قليلا ويغسل موضع الاستنجاء ثم بنصره اذا غسل مرات ثم خنصره ثم سبابته والمراة يصعد وسطها وبنصرها معا ثم يفعل كما فعل الرجل ويكفيها ان يغسله براحتها والصحيح ان في الرجل ايضا كذلك لعله غسل اليدين قد ذكر في سنن الوضوء ان البداية بغسل اليدين سنة لكن لما كان مظنة ان يتوهم ان كونها سنة هو قبل الشروع في اركان الوضوء والاستنجاء ليس منها صرح بذلك مرخيا مخرجه بمبالغة بحيث يطهر ما في الرجل من النجاسة فيغسل حتى يتم التنظيف والمراة تفعل

واعلم ان الغسل

المخرج

فليلطم

كذلك ايضا وقال عامة المشايخ انها تجلس منفرجة بفرج بين رجليها ثم تغسل ما ظهر منها كذا في الخزانة وانما يبالغ في الصيف كما يبالغ في الشتاء والاستنجاء بالماء الحار في الشتاء كالاستنجاء في الصيف وبالعكس ثم يغسل اليد اي بعد الاستنجاء بغسل اليدين ثانيا انما افرد اليد اعتمادا على ما تقدم ويمكن ان يقال انه اشارة الى انه يغسل بعد الاستنجاء يده اليسرى فقط اذ هي التي تنجست بالاستنجاء وفي بعض النسخ اورد اليد في الاول ايضا مفردا والمقصد ظاهر وفي الظهيرية غسل اليدين قبل الاستنجاء وبعده سنة او واجب وانما يجب بعد الاستنجاء لانها تنجس بالاستنجاء قال الفقيه ابو جعفر كما يطهر موضع الاستنجاء فكذلك يطهر اليد ان كره استقبال القبلة واستدبارها في الخلاء وهو بالمد المكان الذي لا احد فيه ثم سمي به المستراح لان الانسان يخلو فيه بنفسه وهو المراد هيهنا ويمكن ان يراد الاول والاستقبال او الاستدبار انما يكره اذا لم يكن هناك احد فان كان هناك احد بحيث لو لم يستقبل القبلة او لم يستدبرها ينكشف عورته فهو ليس بمكروه ثم الاستقبال مكروه في رواية واحدة والاستدبار يكره في رواية لما فيه من ترك التعظيم ولا يكره في رواية لان المستدبر فرجه غير مواز للقبلة وما ينحط منه ينحط الى الارض بخلاف المستقبل كذا في الهداية والتعليل يدل على انه لا فرق بين قضاء الحاجة والاستنجاء بالماء وقال قوم يجوز الاستقبال والاستدبار مطلقا وعن ابي يوسف انه يجوز الاستدبار في البنيان فقط كذا في شرح البخاري لابن حجر

كتاب الصلوة

هي فعلة من صلى وانما كتبت بالواو لان العرب يفخم الفها اي يميلها الى مخرج الواو صلى حقيقة لغوية في تحريك الصلوين اي طرف الاليين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبيها للداعي بالراكع والساجد في التخشع وفي المغرب ثم سمي الدعاء الصلوة لانه منها والمشهور ان الصلوة حقيقة في الدعاء مجازي في الاركان المخصوصة لاشتمالها على الدعاء وربما ترجح بورود الصلوة المشتملة على الركوع والسجود المشتملين على التخشع وفي كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة واعلم ان سبب وجوب نفس الصلوة هو الوقت فانها تضاف اليه وتتكرر بتكرره وهو اية السببية والاسباب مقدمة على المسببات طبعا فلذا قدم المصنف الكلام في بيان الاوقات وضعا وكان المناسب تقديم وقت الظهر لانه اول صلوة اليوم واول صلوة فرضت لكن المصنف نظر الى انه لا اختلاف في اول وقت الفجر واخره والى انه اول صلوة النهار الشرعي فقدمه وقال وقت الفجر من الصبح المعترض الى الطلوع الشمس والفجر في الاصل الشق والفتح سمي به ضوء الصبح لانه انصداع الظلمة عن نور سمي به الوقت وقولهم الفجر ركعتان على حذف المضاف كذا في المغرب ويحتمل به ان يسمى به الصلوة للمناسب فيكون مجازا بمرتبتين والنشر هيهنا اشارة الى حقيقة الصبح فنقول

اي الطلوع

اذا اشرقت الشمس على الارض حدث لها في خلاف جهتها ظل لكثافتها مخروطي لما انها اكبر من الارض وينفي
من الهواء في جهة الشمس ما يكاثف منه بسبب مخالطة البخارية دون ما لطف منه فاذا كانت
الشمس تحت الارض كان مخروط الظل فوقها اذ هو متحرك لحركتها في مقابلتها ابدا فان نصف الليل
كان المخروط على وسط السماء فاذا مضى النصف مال مخروط الظل الى جانب المغرب ويزداد ميله شيئا
فشيئا الى ان صار الشمس قريبة من الافق الشرقي وراس المخروط قريبا من الافق الغربي فترى المستضئ
من سطح المخروط الواقع في البخار لقربه من الابصار ولا شك ان ما فوق الافق من هذا السطح المستضئ
اقرب الى البصر من الافق والافق اصدق رواية وايضا البخار عند الافق خالط فالضوء من رواية لا يظهر
الا اذا قوي فهذا النور الضعيف يسمى الصبح الاول والصبح الكاذب كانه لما يعقبه من الظلمة يكذب به
والفجر المستطيل ثم اذا صارت الشمس اقرب انبسط النور فصار الافق منيرا وهو الصبح الصادق الثاني
والفجر المستطيل والصبح المعترض اذا عرفت ذلك فيقول وقت الصلوة الفجر من ابتداء طلوع الصبح الثاني
الى قبيل طلوع الشمس لان المشايخ اختلفوا في ان المعتبر اول طلوع الصبح الثاني واستطارته وما ابح
الاول فمن تتمة الليل والظهر من الزوال الى بلوغ ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال الظل في عرف الرياضيين
خط مستقيم ما بين مركز مقياس قائم على السطح الافقي وطرف خط شعاعي يمر براس المقياس عند ما يكون
مركز الشمس وراس المقياس في سطح واحد والفيء هو الرجوع يسمى الظل به لرجوعه من جانب الى جانب وقد
يخص بالظل فيما بعد نصف النهار والمراد هنا من الاول واضافة الفيء الى الزوال لادنى ملابسة فان المراد بفيء
الزوال هو الظل الاشياء عند ما يكون الشمس على نصف النهار الى جانب المغرب يكون بعده ثم ان كان
الشمس في نصف النهار على سمت الراس لم يكون لشيء ظل وان كان في جانب الجنوب كان الظل في جانب
الشمال كان بالعكس واعلم ان في الزوال بالتحقيق يتوقف على معرفة خط نصف النهار ولها طرق
كثيرة اشهرها ان يستوي الارض غاية التسوية بميزان البنائين بحيث لو صب الماء عليها لسال
من جانب الى جميع الجوانب ويرسم عليها دائرة وينصب على مركزها مقياس مخروطي من نحاس او غيره
من الاجسام الثقيلة بان يرسم على مركز الدائرة اولى دائرة صغيرة قطرها لقطر قاعدة المخروط
وينطبق محيط قاعدة على تلك الصغيرة وينبغي ان يكون ابعاد راس المقياس القائم على ثلث نقط
من محيط الدائرة الاولى متساويا وان يكون طول المقياس بحيث يكون ظله في نصف النهار اقصر من نصف
من نصف قطر الدائرة متساويا وباسواء كان مساويا بالربع القطر ولا ولا شك ان ظل في اول النهار يكون
الطول من نصف القطر وينتاقص حتى يصل الى المحيط فنصف الراس الظل ويوضع عليه علامة

وبنصف القوس التي بين العلامتين ويخرج من المنتصف خطا الى المركز فهذا هو خط نصف النهار ويسمى
هذه الدائرة الهندية فاذا كان ظل المقياس على هذا الخط وهو وقت الزوال ومن راس الظل الى مركز الدائرة
خط هو في الزوال ثم اول وقت الظهر هو الزوال ثم اول بعيد وقت الزوال ولو لحظة فانه ما لم يزل الظل عن
نصف النهار الى جانب المشرق لم يدخل وقت الظهر ففي قول المص والظهر من زوال المسائله واخره اذا صار
ظل شيء مثليه ان يوجد في الزوال او ازيد من مثليه بمقدار فيء الزوال ان وجد ذلك هذا هو الص
رواية عن ابي حنيفة وفي رواية مثله اي في رواية عن ابي حنيفة رح ان اخر وقت الظهر اذا بلغ ظل كل شيء مثله
سوى في الزوال ان وجد وهو قول ابي يوسف ومحمد رح وفي الرواية عن ابي حنيفة رح ان اخر الظهر اذا صار
ظل كل شيء مثله واول العصر اذا صار مثليه سوى في الزوال فيبقى واسطة بين الظهر والعصر منه
الى الغروب اي وقت العصر من بلوغ ظل كل شيء مثليه سوى في الزوال الى ان تغيب جرم الشمس
بتمامها وقال الحسن بن زياد اخر وقت العصر حين يصفر الشمس ذكره في الكافي والمغرب منه الى غيبة الشفق اي
وقت غروب الشمس الى وقت غيبة الشفق وهو الحمرة اي الشفق التي تظهر في جانب المغرب بعد غروب
الشمس وهو قول عمرو وعمر بن عباس وعبادة ابن الصامت رض وبه اخذ ابو يوسف ومحمد رح وروى اسد بن
عمر عن ابي حنيفة رح مثل ذلك وهو الموافق لقول اهل اللغة وبه يفتى كذا ذكره بعض المتاخرين كما صرح
به في شرح مجمع البحرين وفي رواية عن ابي حنيفة رح الشفق هو البياض الذي بعد الحمرة وهو المروي
عن ابي بكر وعايشة ومعاذ وابن زبير وابي هريرة رض وذكر في الكافي انه اذا تعارضت الاخبار يبقى
ما كان وقت المغرب كان ثابتا بيقين فلا يخرج بالشك ووقت العشاء لم يكن ثابتا بيقين فلا
يدخل بالشك وفي التجنيس ينبغي ان يوخذ في الصيف بقولهما لقصر الليالي وبقاء البياض الى النصف
~~والثلث وفي الشتاء~~ بقوله لبطوها لقصر الليالي وبقاء البياض الى النصف والثلث وفي الشتاء
بقوله بطوها وعدم بقاء البياض الى ثلث الليل ويشهد لصحة ذلك ما ذكر في الفتاوى الظهيرية والخلاصة
والكافي ان اهل بلدة كما يغرب الشفق عليهم يطلع الفجر عليهم لا يجب عليهم صلوة العشاء لا يتوجه
عليه القضاء لفقد وقت الاداء وقد دل مباحث الهيئة على ذلك ايضا واذا كان كذلك يعجل
العشاء في الصيف حذرا عن غلبة النوم والعشاء منه والوتر بعده الى الفجر هما اي وقت صلوة العشاء
من وقت غروب الشفق الى طلوع الفجر والحال الوتر بعد صلوة العشاء وهذا الوقت بتمامه للعشاء والوتر
معا فالضمير منه عائد الى الشفق بحذف المضاف او الى الغيبة بتاويلها بالغروب والاظهر ان ضمير منه
عائد الى المغرب على ان المراد بالمغرب وقته وكذا المراد بالفجر والضمير في بعده يرجع الى العشاء على ان المراد

الصلوة وهذا عند ابي حنيفه رح فوقت الوتر عنده هو وقت العشاء غاية انه لا يجوز تقديم الوتر لان
الوتر عنده واجب والوقت متى جمع بين صلوتين واجبتين فهو وقتهما وان امر بتقديم احدهما كصلوة
الوقت والفائتة وعندهما الوتر سنة شرعت بعد العشاء كركعتي الظهر كذا في الكافي ويظهر الاختلاف
فيما اذا صلى العشاء بغير وضوء ناسيا والوتر بوضوء ثم ظهر ذلك فانه يعيد العشاء عنده وعندهما
يعيد الوتر ايضا كذا في الحصر ولا يخفى ان ظاهر كلام المتن يوهم انه اختار قولهما ويستحب للفجر البدء
مسفرا يقال اسفر الصبح اذا اضاء واسفر بالصلوة اذا صلاها في الاسفار والباء للتعدية كذا في المغرب
والجار والمجرور محذوف تقديره مسفرا بها اي بالفجر وفي فتاوى قاضيخان قال الطحاوي في صلوة
الفجر يبدا بالتغليس ويختم بالتنوير اذا اراد تطويل القراءات واذا لم يرد فالتنوير افضل ثم استحباب الاسفار
مخصوص بغير فجر يوم النحر للحاج بمزدلفة وانما لم يتعرض له لانه سنذكره في كتاب الحج بحيث يمكنه ترتيل
اربعين اية ثم الاعادة ان ظهر فساد وضوئه الترتيل في الاذان والقراءة وغيرهما ان لا يعجل في ارسال
الحروف بل يتثبت فيها ويبينها تبيينا ويوفيها حقها من الاشباع من غير اسراع كذا في المغرب والمعنى يستحب
الاسفار بحيث يمكن للمصلي القراءة على الوجه المسنون وادناها اربعون اية على وجه الترتيل ثم اعادة
الوضوء والصلوة على وجه المسنون في القراءة لو ظهر بعد الفراغ من الصلوة فساد الوضوء ثم الظاهر
ان المراد اربعين اية في مجموع الركعتين لا في كل واحد منهما لان اطالة الاولى في الفجر مستحبة والمراد
اربعين اية سوى الفاتحة كما يفهم من الهداية ولعل في لفظ الاعادة اشعارا بان القراءة ينبغي
ان يكون على الوجه المسنون في المعاد وفي الظهيرية سئل واحد من كبار المشايخ عن تاخير الصلوة
الفجر قال يؤخر جدا قيل لو اخر مقدار ما لو اسبقه الحدث يمكنه البناء في الوقت قال لا ولكن يؤخذ بادنى زيادة
على ذلك لان الاعتراض الحدث امر موهوم فلا يجوز ترك المستحب لاجله وتاخير الظهر في الصيف لقوله
عليه السلام اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوة رواه البخاري قال الشيخ ابن الحجر قيل ان غاية الابراد ان يصير ظل
ذراعا بعد ظل الزوال وقيل ربع قامته وقيل ثلثها وقيل نصفها والجاري على القواعد انه يختلف باختلاف
الاحوال لكن بشرط ان لا يمتد الى اخر الوقت والعصر ما لم يتغير اي يستحب العصر في الصيف والشتاء لم يتغير
الشمس فالضمير المستتر عائد الى الشمس بقرينة السياق والعبرة بتغير القرص عند ابي حنيفة وابي يوسف رح
لا بتغير الضوء كما قال الحاكم الشهيد لان ذا يحصل بعد الزوال فمتى صار القرص بحيث لا تحار فيه العين فقد
تغيرت والاول التاخير الى تغير الشمس يكره واما الاداء فغير مكروه لانه مامور به فكيف يكون مكروها ايضا
في الكافي والظهيرية قيل اذا كان ارتفاع الشمس مقدار رمح لا يتغير وفيما دونه تغيرت وفيها ايضا

ينبغي ان

ينبغي ان يؤخر صلوة الظهر حتى يصير ظل كل شيء مثله ولا يصلي العصر حتى يصير ظل كل شيء مثليه والعشاء الى ثلث
الليل اي يستحب تاخير العشاء في الصيف والشتاء الى ثلث الليل وفي الهداية الى ما قبل ثلث الليل والتاخير الى منتصف
الليل مباح والى النصف الاخير مكروه لما فيه من تقليل الجماعة وذكر في فتاوى قاضيخان ان العشاء يؤخر الى ثلث
الليل في الشتاء والصيف التعجيل افضل لان الليل قصير والوتر الى اخره لمن وثق بالانتباه اي يستحب تاخير الوتر الى اخر
الليل لمن يعتمد بالانتباه من النوم في وقت يمكنه اداء الوتر فيه واذا لم يعتمد بالانتباه فالمستحب له ان يوتر في
اول الليل كما ورد ذلك في حديث وتعجيل ظهر الشتاء اي يستحب تعجيل ظهر الشتاء بحيث لو تاخر من حين زوال
الشمس كره في الظهيرية ولم يفهم استحباب تاخير ظهر الصيف استحباب تعجيل ظهر الشتاء على ما توهم فيكون ذلك
مستغنى عنه لاحتمال ان يكون التعجيل والتاخير في الشتاء على السوية والمغرب اي يستحب تعجيل الصلوة والمغرب
في الصيف والشتاء اعراض عن التشبيه باليهود وفي القنيه قال شمس الائمة الحلواني يؤخر العصر وقال
صاحب التجريد يكره تاخير المغرب عند محمد في رواية عن ابي حنيفه ولا يكره في رواية الحسن عنه ما لم يغب الشفق
والاصح انه يكره الا من عذر كالسفر ونحوه وفي التاخير بتطويل القراءة اختلاف والى وقت اصفرار الشمس والمغرب
الى اشتباك النجوم والعشاء الى ما زاد على نصف الليل مكروه كراهة تحريم وفي التجريد يكره تاخير المغرب عند
محمد في رواية عن ابي حنيفه رح ولا يكره في رواية الحسن عنه ما لم تغب الشمس والاصح يكره الا من عذر كالسفر
ونحوه في التاخير بتطويل القراءة خلاف واعلم ان المراة في هذه الاحكام كالرجل وقال بعض المشايخ الافضل
المراة ان يصلي الفجر بغلس لانه اغلب الى الستر وفي ساير الصلوة ينتظر حتى يفرغ الرجال عن الجماعة وقال بعضهم
الافضل لها وفي جميع الصلوة ينتظر حتى يفرغوا من الجماعة كذا في القنيه ويوم غيم يعجل العصر والعشاء ويؤخر
غيرهما الغيم هو السحاب اي يستحب في وقت يكون السماء متغيمة تعجيل العصر والعشاء وتاخير الفجر والظهر والمغرب
لانه في تاخير العشاء تقليل الجماعة لتوهم المطر وفي تاخير العصر لتوهم الوقوع في وقت المكروه ولا كذلك في الهداية و
غيرهما وعن ابي حنيفه رح ان تاخير جميع الصلوة في يوم غيم مستحب احتياطا فانه يجوز الاداء بعد الوقت لا قبله
كذا في الهداية ولا يجوز صلوة سجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوعها وقيامها وغروبها هذا بيان
الاوقات التي يحرم فيها الصلوة ثلثة الاول وقت طلوع الشمس قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل ما دام الانسان
يقدر على النظر الى قرص الشمس لا يباح فيه الصلوة واذا عجز عن النظر فيه مباح وفي الكتاب اذا طلعت الشمس حتى
يرتفع قدر رمح او رمحين كذا في الخلاصة وقيل ينظر الى رؤس الحيطان والجبال والاشجار فان كانت
الشمس فيها محمرة او مصفرة وهي في الطلوع وان ابيضت قد طلعت كذا في الروضة وقيل يوضع
طست في ارض مستوية فما دامت الشمس في حيطانه فهي طلوع الشمس واذا وقعت في وسطه حلت

الصلوة كذا فى الظهيرية فلو طلعت الشمس فهو فى الصلوة الفجر فسد صلوته وعن ابي يوسف رحمه الله انها لا تفسد ولكنه
يصبر حتى اذا ارتفع الشمس اتم صلوته كذا فى كشف اصول البزدوي والثانى وقت قيام الشمس فى الظهيرية وقد
وقع عبارات الفقها ان الوقت المكروه هو انتصاف النهار الى ان يزول الشمس ولا يخفى ان زوال الشمس انما
هو عقيب انتصاف النهار بلا فصل وفى هذا القدر من الزمان لا يمكن اداء صلوة فلعل المراد انه لا يجوز
الصلوة بحيث يقع جزء منها فى هذا الزمان او المراد بالنهار هو النهار الشرعي وهو من اول طلوع الصبح
الى غروب الشمس وعلى هذا يكون نصف النهار قبل الزوال بزمان معتد به وفى الخلاصة عن ابى حنيفة رحمه الله انه
يجوز التطوع عند الانتصاف يوم الجمعه والثالث وقت الغروب والمراد منه وقت اصفرار الشمس
وتغيرها الغروب فقال بعضهم العبرة لاصفرار قرصها وقال بعضهم لا بل لاصفرارها على رؤس الحيطان
والجبال والاشجار ففي هذه الاوقات البداية لا يجوز الصلوة مطلقا فرضا كانت او نفلا هذا هو المفهوم
من الهداية وصرح بذلك فى الخلاصة والخزانة وفتاوى قاضيخان وذكر فى الكافى ان المحرم فى هذه
الاوقات انما هو غير التطوع لقضاء الفرايض والواجبات الفائتة واما التطوع فى هذه الاوقات
فيجوز لكن يكره فقوله ولا يجوز صلوة المراد به غير ~~المتنفل~~ النفل على هذه الرواية ولا يجوز ان يراد بعدم الجواز
الكراهيه لان قولنا بعد ويكره اذا خرج الامام يابى عن ذلك وفى شرح الطحاوي لو افتتح التطوع
فى هذه الاوقات وانه يقطع ثم يقضي فى ظاهر الرواية ولو لم يقطعه ومضى ذلك فقد اساء ولا شيء
عليه وذكر فى الحصر عند زفر لا قضاء عليها اذا قطعها قياسا على صوم ايام العيدين والتشريق وفى
الظهيرية لو نذر الصلوة فى هذه الاوقات جاز اداؤها والافضل التاخير الى وقت اخر كما صوم ايام النحر
اما سجدة التلاوة فلا يجوز فى هذه الاوقات فى تلك الوقت فان قرء فى وقت مكروه وسجد فى
وقت اخر مكروه بان قرا عند طلوع الشمس وسجد عند غروب اختلف الروايات الظاهر انه لا يجوز وفى
شرح الطحاوي يجوز عند ابي يوسف وهكذا روي عن محمد كذا فى الخلاصة وقيل اذا تلا عند الطلوع
وسجد عند الغروب جاز ولو كان على العكس لا يجوز لان الكراهة عند الطلوع اشد كذا فى الظهيرية
ثم اذا ها فى وقت المكروه عند تحقق جاز مع الكراهيه على ما فى الكفاية وبدونها على ما فى التحفة واما
الصلوة الجنازة فى هذه الاوقات مكروهة وان صلوها لا يجب عليهم الاعادة كذا فى الخلاصه والخزانة
والمذكور فى التحفة انه اذا حضرة الجنازه فى هذه الاوقات فالافضل الاداء لمكان هذه الاختلاف
صرح مع جواز صلوة الجنازة وان كانت داخلة فى مطلق الصلوة اذا طلعت لا يتناول شرعا
صلوة الجنازة فلهذا افردها بالذكر الا عصر يومه استثناء من قوله عند غروبها اي لا يجوز الصلوة

عند غروب الشمس الا عصر يومه المصلي وعصر يوم الغروب فانه جائز وقال الحسن بن زياد لا يجوز عصر يومه ايضا
ذكره فى الروضة وذكر فى الظهيرية انه لو سلم الكافر عند غروب الشمس فاراد ان يقضي يقضيها من اليوم الثانى
ذكر الامام علي البزدوي انه لا رواية هذه المسئلة وينبغي ان يجوز لانه اداها وجبت وفى القنية اذا طهرت
الحايض عند احمرار الشمس ما يسع فيه صلوة العصر فلم يصل فارادت ان تقضيها من اليوم الثانى عند
احمرار الشمس كانت السجدة لا رواية هذه المسئلة وكان نجم الائمة البخاري يقول ليس لها ذلك ويكره
اذا خرج الامام للخطبة التنفل فقط اي يكره الصلوة النافلة اذا خرج الامام للخطبة اي صعد
على ~~المنبر~~ المنبر حتى فرغ من خطبة ويشرع فى الصلوة سواء كانت الخطبة للجمعة او العيدين او الاستسقا
او الكسوف ~~او~~ الحج وهذا بالاتفاق بين ~~اصحابنا~~ اصحاب الثلث مع ان الكلام بعد صعوده المنبر وقبل
الشروع فى الخطبة وكذا بعد فراغه من الخطبة قبل الشروع فى الصلوة ليس بحرام عندهما خلافا
لابي حنيفة رحمه الله وذلك لان قد يمتد بخلاف الكلام وفى النوادر ان صلى ركعة من النافلة وشرع
فى الخطبة اضاف اليها ركعة وخفف القراءة وسلم وان نوى الاربع فان قيد الثالثة ما بسجدة
اضاف اليها الرابعة وخفف القراءة وان لم يقيد الثالثة ما بسجدة فمنهم من قال يتمها ~~وخففها~~ ويخففها
ومنهم من قال يعود الى القعدة كذا ذكره فى الخلاصة وانما قال فقط لانه لا يكره الفائتة فى وقت
الخطبة حتى اذا تذكر يوم الجمعة والامام فى الخطبة انه لم يصل الفجر يوم فانه يصلي الفجر ولا يسمع الخطبة
ذكره فى شرح الطحاوي وكذا لا يكره صلوة الجنازه واما سجدة التلاوة فقد ذكر المص فى الشرح
انها مكروه والمذكور فى الوقاية انها لا يكره وفى الخزانة اذا قرا الامام اية السجدة فى خطبة اثناء
سجد على المنبر وانشاء نزلت وسجد على الارض ويسجد معه من سمع وبعد الصبح الا سنته اي ويكره
الصلوة النافلة فقط بعد طلوع الصبح الا سنة الصبح ويجوز الفوائت وصلوة الجنازة
وسجدة النافلة فلو شرع فى التطوع قبل طلوع الفجر قيل يقطع الصلوة والاصح انه يتمها
واذا اتمها فالصحيح انها لا ينوب عن سنة الفجر كذا فى الظهيرية وذكر فى القنية قال الامام السرخسي
ان الوتر بعد طلوع الفجر بالاجماع بخلاف سائر السنن وذكر فى مناقب ابي حنيفة رحمه الله انه كان يصلي
ركعتي تحية المسجد بعد طلوع الفجر وبعد اداء العصر الى اداء المغرب اي ويكره الصلوة النافلة
فقط بعد ما ادى العصر الى ان يؤدي المغرب والمقصود ههنا ان يبين انه اذا ادى العصر فى اول الوقت
لا يجوز له اداء النافلة بعدها الى وقت ~~التغير~~ الغروب وكذا بعد الغروب الى ان يؤدي المغرب واما وقت
التغير الى وقت الغروب فقد علم حكمه مما تقدم فلا يرد ان بين كلاميه تناقضا حيث فهم

اومنوا ايسير

جازان

ثم طلع الفجر

ما تقدم انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة صلوة جنازة عند الغروب وفهم ههنا انه لا يجوز النافلة
ويجوز غيرها ثم ظاهر كلام المص ههنا ان غروب الشمس قبل اداء المغرب لا يكون صلوة الجنازة لكن
ذكر في الخلاصة انه اذا حضرت الجنازة بعد غروب الشمس قال شمس الائمة الحلواني يبدأ بفرض المغرب
وفي القنية قال شمس الاسلام الاوزجندي تقدم سنة المغرب ايضا ومن هو اهل فرض في اخر وقته
يقضيه فقط يعني ان من صار اهل فرض في اخر وقت ذلك الفرض ولم يكن اهله في اوله كالصبي اذا بلغ
والمجنون اذا افاق والكافر اذا اسلم والحايض اذا طهرت تقضي ذلك الفرض ولا حاجة الى ان يقضي الفرض
المقدم على ذلك الوقت والمراد باخر وقت هو مقدار ما يسع التحريمة كذا ذكره المص وهي الله على رواية
الحسن عن ابي حنيفة والله اكبر عندهما وفي الحايض اذا طهرت لاقل من عشرة ينبغي ان يبقى من الوقت مع مقدار
التحريمة والاغتسال واذا طهرت لعشرة لم يعتبر امكان الغسل ولا رواية في الكافر والجنب اذا اسلم والصحيح
ان يعتبر قدر التحريمة كذا في الظهيرية وفي شرح الطحاوي اذا احتلم الصبي بالليل فان انتبه قبل طلوع
الفجر او مع طلوعه يلزم قضاء العشاء فان انتبه بعد طلوع الفجر اختلف المشايخ فيه وعند زفر ينبغي
ان يبقى من الوقت مقدار ما يسع فيه اتمام الصلوة وفي الظهيرية اختار القدوري قول زفر وقوله
فقط احتراز عن مذهب الشافعي فانه اذا وجب العصر وجب عنده الظهر ايضا لان وقتهما عنده للعذر
واحد وعلى القياس المغرب والعشاء لا من حاضت فيه اي لا يقضي ذلك الفرض من حاضت في وقت
ذلك الفرض سواء كان في اوله او اخره وفي الظهيرية عن ابي يوسف رح اذا حاضت المراة وقد بقي من الوقت
ما لا يمكن اداء الفرض فيه لم يقض والتقييد يدل على انه لو بقي مقدار ما يمكن اداء الفرض فيه ينبغي ان تقضي
عند ابي يوسف رح وقال زفر اذا حاضت في اخر الوقت ولم يبق ما يسع فرض الوقت لم يسقط عنها وتقضيها
اذا طهرت وذكر الحيض في المتن اتفاقي لانها لو نفست في الوقت لا يلزمها قضاء ذلك الفرض صرح به
في الخلاصة **باب** الاذان اسم من التاذين كالسلام من التسليم وقد جاء بمعنى الايذان اي الاعلام
ومنه قول الفقهاء لا باس باذان الناس في الجنازة ذكره في المغرب سنة من السنن المؤكدة فلو امتنع
اهل بلدة عن ذلك يقاتلهم الامام عند محمد رح خلافا لابي يوسف رح لانه من اعلام الدين فالاصرار على تركه
استخفاف بالدين كذا في الكافي وذكر ابن الهمام في شرح البخاري حكي عن محمد بن الحسن ان الاذان واجب وقيل
واجب في الجمعة فقط وقيل فرض كفاية والجمهور على انه من السنن المؤكدة للفرايض فقط المراد بالفرايض
المكتوبات الخمس والجمعة والاذان في النوافل كصلوة الخسوف والاستسقاء ولا في الواجبات كالعيدين
والجنازة وفي الظهيرية ان جماعتهم فاتتهم الجمعة في المصر فانهم يصلون الظهر بغير اذان واقامة وجماعة

وقيل بعد اداء الجمعة لا يكره ولا بد ههنا من قيد اخر وهو ان يكون الفرايض مؤداة من الرجال اذ ليس على النسا
اذان واقامة وان صلين بجماعة حتى لو صلين باذان واقامة اسأن كذا في الخلاصة في وقتها احتراز عن الاذان
قبل الوقت فانه لا يعتبر وعن الاذان بعد الوقت لاجل الاداء اما الاذان بعد الوقت للقضاء فهو مسنون ايضا
ولا يرد اشكالا لانه في وقت القضاء كذا ذكره المص ولا يخفى ان بعد الصلوة لا يشرع الاذان وان كان في وقت
تلك الصلوة الا ان يقال وقت المؤداة هو الزمان الذي وقعت الصلوة فيه كما تقرر في الاصول ان الجزء
المقارن للاداء سبب الوجوب فلا يكون الزمان الذي بعد الصلوة المؤداة وقت تلك الصلوة المؤداة
وان كان وقتا لنوعها وبجدشه ان الاذان الواقع قبل الاداء لا يكون في وقتها على هذا التقدير فالاولى
ان يقال الاذان سنة للفرايض فقط قبل ادائها في وقتها وعند ابي يوسف رح يجوز ان يؤذن للفجر بعد
نصف الليل لان بلالا رض كان يفعل كذلك كذا في الحصر ويعاد لو اذن قبله اي ويعاد الاذان في الوقت فان
الاذان قبل الوقت مكروه خلافا لابي يوسف رح في اذان الفجر الواقع بعد نصف الليل وعند ابي يوسف رح
لا يعاد اذان الفجر اذا وقع بعد نصف الليل ويترسل به في المغرب ترسل في قراءته اذا تمهل فيها وتوقر
فالباء بمعنى في والمعنى يتمهل المؤذن في كلمات الاذان بان يفصل بين الكلمتين بخطة ولو لم يترسل فيه و
حدر اجزاه لكنه يكره ذلك كذا في شرح الطحاوي وذكر في الكافي ان الترسل مستحب حتى لو حدر
في الاذان جاز لحصول المقص وهو الاعلام وترك ما هو زينة لا يضر وينبغي ان لا يقف بين الكلمتين
زمانا طويلا فقد ذكر في القنية انه لو توقف فيما بين الاذان لتنحنح او سعال لا يعيد الاذان وان كانت
الوقفة كثيرة يعيد وكيفية الترسل ان يقول الله اكبر الله اكبر ثم يقف قليلا ويقول مرة اخرى كذلك
هكذا بين كل كلمتين والراء في اكبر مضموم في السنة العوام لكن ذكر صاحب مغني اللبيب ان الاولى
فتح الراء ليكون في حكم الموقوف اذ الاصل سكون الراء فحولت فتحة الهمزة كذا في الكافي والاخر الاذان
عندنا لا اله الا الله وعند اهل المدينة لا اله الا الله والله اكبر مستقبلا في الهداية لو ترك الاستقبال
جاز لحصول المقص ويكره لمخالفة السنة وفي الخلاصة يجوز للمسافر ان يفتح الاذان على الدابة وان لم
يكن وجهه الى القبلة وفي الظهيرية عن محمد رح ان الماشي يتوجه الى القبلة بخلاف الراكب والمراد بالاستقبال
في غير الحيعلتين فان السنة فيهما تحويل الوجه يمنة ويسرة كما سياتي وان القيام ايضا سنة في الاذان
والقعود فيه مكروه ولو اذن القاعد لا حاجة الى الاعادة وذكر في الخلاصة ان الراكب في المصر والسفر
اذا اذن لا يكره ولا كذا ينزل للاقامة واصبعاه في اذنيه جملة حالية بعد حال منفردة والمراد بالاصبعين
انملتا السبابتين وذكر في الهداية الافضل ان يجعل اصبعه في اذنيه بذلك امر النبي صلعم بلالا لانه

ثم صلوة الجنازة ثم لسنة المغرب

صلوة

خدشه خراشة بجيزي كبير

ولكن

ابلغ الاعلام وان لم يفعل يحسن لانها ليستلبنة ولا يلحن بالتشديد من باب التفعيل يقال في القراءة تلحينا في — فلا باس
طرب فيها وترنم ماخوذ من الحان الاغاني والمعنى لا ينقص شيئا من حروف الاذان ولا يزيد في اثنائه حرفا
وكذا لا ينقص ولا يزيد من كيفيات الحروف كالحركات والسكنات والمدات وغير ذلك لتحسين الصوت
واما مجرد الصوت بلا تغير لفظ فانه حسن كذا ذكره المص قال المص قال شمس الائمة الحلواني هذا في الاذكار
ما في الحيعلتين فلا باس بادخال مد ونحوه فيهما كذا في الخلاصة ويجوز ان يكون ولا يلحن بالتخفيف من اللحن
بالتخفيف من اللحن وهو الخطاء في الاعراب والمعنى لا تغير كلمات الاذان بحيث لا يكون على وفق قواعد النحو
والصرف ولا يرجع الترجيع هو ان ياتي بشهادة الوحدانية مرتين خافضا بهما ثم بشهادة الرسالة
كذلك ثم ترجيع الشهادتين رافعا بهما صوته وهو مكروه عندنا وسنة عند الشافعي ويحول وجهه
في الحيعلتين يمنة ويسرة يقال حيعل المؤذن حيعلة اذا قال حي على الصلوة وحي على الفلاح كما يقال
حولق اذا قال لا حول ولا قوة الا بالله اطلق المصدر على نفس كلام وهي من الاسماء تتعدى بعلى — حولق — الى
ومعناه اقبل وحكى ابو الخطاب ان بعض العرب يقول حيهل الصلوة وقد تتعدى بنفسه ومعناه
ايت ذكره الرضي والفلاح هو الفوز وقيل البقي المراد ههنا الصلوة بالجماعة لانها سبب البقاء في الجنة
والفوز بها وفي وجه اشارة الى انه لا يحول صدره عن القبلة ثم الاصح ان الصلوة عن يمينه كلتا المرتين
والفلاح كذا في القنية عن شماله كذلك وقالت المراوزة الصلوة عن يمينه وعن شماله مرة وكذا في
الفلاح كذا في القنية وقال شمس الائمة الحلواني اذا كان يصلي وحده لا يحول وجهه لانه لا حاجة الى الاعلام
ههنا والصحيح انه يحول على كل حال لانه صار سنة الاذان كذا في المحيط وان لم يتم الاعلام يستدير
في المئذنة اي المنارة والمعنى انه اذا كانت المنارة بحيث لو حول وجهه مع ثبات قدميه لا يحصل الاعلام
فيذهب الى الكوة اليمنى ويخرج راسه منها ويقول حي على الصلوة مرتين ثم يذهب الى الكوة اليسرى ويخرج
راسه منها ويقول حي على الفلاح مرتين وفي ايراد المئذنة اشعار بانه السنة في الاذان بانه يكون في موضع عال — على الصلوة مرتين ثم يذهب الى الكوة اليسرى ويخرج راسه ويقول حي على الفلاح ٢
بخلاف الاقامة فان السنة فيها ان يكون في الارض وفي اذان المغرب اختلاف المشايخ ذكره في القنية
وايضا فيه اشعار بانه لا يؤذن في المسجد فقد ذكر في الخلاصة انه ينبغي ان يؤذن في المئذنة او خارج المسجد
ولا يؤذن في المسجد ثم انه ذكر في الوقاية ويقول بعد الفلاح الفجر الصلوة خير من النوم مرتين وانما لم
يذكر المص ههنا بناء على ما ذكر في الجامع الصغير الخاني ان التثويب القديم وهو الصلوة خير من النوم
مرتين في نفس الاذان في رواية ابي يوسف رحمه الله عن اصحابنا والاصح انه كان بعد الاذان لان التثويب
بمعنى العود وهو انما يكون بعد الفراغ والاقامة مثله لكن يحدر فيها ويزاد قد قامت الصلوة الاقا

٤٥
مصدر في الاصل سمي به الاذان الثاني لما فيها انها سبب لقيام الناس الى الصلوة والحدر السرعة في القراءة
والمراد منه ان يصل بين الكلمتين والمعنى ان الاقامة في جميع الاوصاف مثل الاذان الا في التثنيتين احدهما
انه يحدر في الاقامة ويترسل في الاذان المقصود في الاقامة الشروع في الصلوة والحدر يجالها اليق ولو
ترسل في الاقامة اجزاه لكنه يكره ذلك في شرح الطحاوي وذكر في الهداية والكافي ان الحدر
مستحب والمذكور في الخلاصة ان الحدر فيها سنة حتى لو ترك فيها يستقبلها وثانيهما انه يزاد في الاقامة
على كلمات الاذان قبل التكبير في الاخر قوله قد قامت الصلوة مرتين ومعناه قام اهلها او حان
قيامهم كذا في نهاية الجزري ويدخل في عموم مثله ان معظم كلمات الاقامة ايضا مثنى كما في الاذان
واما جعل الاصبعين في الاذنين فقد روي الحسن عن ابي حنيفة رح انه يفعل ذلك في الاقامة و
المشهور انه سنة الاذان لرفع صوته بخلاف الاقامة كذا في القنية وفيها ايضا ان تحويل الوجه يمنة
ويسرة في الحيعلتين سنة في الاقامة كما في الاذان وذكر في الملتقط انه لا يحول وجهه في الاقامة الا اذا كان هناك
اناس ينتظرون الاقامة ولا يتكلم فيها اي لا يتكلم في اثناء الاذان ولا في الاقامة فان تكلم بكلام يسير لا يلزم
الاستيناف كذا في فتاوى قاضيخان واذا سلم على المؤذن في اذانه او عطس رجل وحمد الله فعن ابي
حنيفة وعن محمد انه يرد بعد الفراغ اذا كان حاضرا وعن ابي يوسف رح انه لا يرد لا في نفسه ولا بعد الفراغ
وهو الصحيح وفي القنية ان العاطس في وقت الاذان يحمد ويشمته غيره بعض المشايخ ولا يحمد عند اخرين
ويحتمل ان لا يكون بعد الفراغ وهو الصحيح وفي القنية يكون قوله ولا يتكلم عن ضيعة المجهول حتى
يتناول كلام السامع فانه ايضا مكروه واجابة المؤذن لا يسمى كلاما عرفا وهي مستحبة وتركها لا يكره
ذكره في الخلاصة والاجابة هي يقول كما قال المؤذن الا في الحيعلتين فانه يقول مكانهما لا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم ومكان قوله الصلوة خير من النوم صدقت وبررت وبالحق نطقت كذا في شرح
الطحاوي وذكر في الظهيرية قيل يقول مثل قول المؤذن في الجميع وقال الشيخ ابن الحجر في شرح البخاري وذهب
بعض الحنفية الى انه يقول عند قوله حي على الصلوة لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وعند قوله حي على
الفلاح ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقيل لا يجيب المؤذن الا في التشهد وقيل فيهما وفي التكبير
والتثويب حسن في كل صلوة والتثويب الدعاء ماخوذ من الثوب فان الرجل اذا جاء مستغيثا حرك
ثوبه رافعا يديه ليراه المستغاث فيكون ذلك دعاء له الثوب ثم كثر حتى سمي كل دعاء تثويبا
وقيل هي ترديد الدعاء تفعيل من ثاب يثوب ثيابا اذا رجع وعاد كذا في المغرب وكذا في الهداية التثو
في الفجر حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة حسن ذكره في ساير الصلوة والمتاخرون

واستحسنوا
في الصلوة كلها لظهور التواني في الامور الدينية وفي الظهيرية روى الحسن عن ابي حنيفة رح
ان التثويب ان يقول المؤذن بعد الاذان بقدر عشرين اية حي على الفلاح مرتين وهو مكروه في غير
الفجر ولم ير عامة مشايخنا باسا بذلك لتغير احوال الناس وفي الكافي تثويب كل بلد على ما تعارفوا اما بالتنحنح
او بالصلوة الصلوة او قد قامت لانه للمبالغة في الاعلام وانما يحصل ذلك بما تعارفوا ويجلس
بينهما اي بين الاذان والاقامة في كل صلوة اذ الوصل بينهما مكروه وصرح به الخلاصة وقيل
المستحب ان يفصل بينهما قدر ركعتين او اربع ركعات الا في المغرب استثناء من كل من كلام المتقدمين
على سبيل التنازع والمعنى ان التثويب في كل صلوة الا المغرب فانه لا يثوب فيه بناء على ان الفصل قليل
بين الاذان والاقامة الا في اذان المغرب فانه لا يجلس بينهما بل يقوم ساعة بسرعة قدر اية طويلة او ثلث
ايات قصار وعندهما يجلس جلسة خفيفة قدر ما يجلس يقعد الخطيب بين الخطبتين ولو فعل كما قالا
لا يكره عنده ولو فعل كما لا يكره عندهما كذا في الخلاصة ويؤذن للفائتة ويقيم اي يؤذن للفائتة الواحدة
ويقيم لانه عليه الصلوة والسلام قضى الفجر كذلك وكذا الاولى الفوائت اي اذا كان له فائتتان او اكثر واراد ان
يقضيها في وقت واحد يؤذن للاولى ويقيم لها ولكل واحد من البواقي يأتي بهما اذا اذن او اقام للاولى الفوائت
فهو الباقي بالخيار شاء اذن واقام لكل منهما وان شاء واقتصر على الاقامة لان الاذان للاستحضار وهم
حضور وعن محمد رح انه يقيم لما بعد الاولى لانهما صلوتان اجتمعتا في وقت واحد كالظهر والعصر يوم
عرفة قالوا يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا كذا في الكافي قال السرخسي الاحسن ان يؤذن ويقيم لكل صلوة ليكون
القضاء على هيئة الاداء وكذا في الذخيرة واختار المشايخ انه ان قضاها في مجلس واحد فهو بالخيار وان
قضاها في مجلسين يأتي بهما وكره اقامة المحدث لا اذانه اما الاول فلما فيه من الفصل بين الاقامة والصلوة واما
الثاني فلانه ذكر وليس بصلوة ويروى لا يكره الاقامة لانه احد الاذانين ويروى لا يكره الاذان ايضا
لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب بنفسه كذا في الهداية ولم يعادا اي لا حاجة الى اعادة
اذان المحدث واقامته وذكر في الخلاصة انه لا يعاد اذان المحدث في ظ وكرها من الجنب اي كره الاذان
والاقامة جميعا من الجنب فان الاذان لشبهه بالصلوة من حيث يراعى فيه الوقت والاستقبال فشرط
فيه الطهارة عن اغلظ الحدثين عملا بالشبهين ولا يعاد هي بل هو اي لا يعاد اقامة الجنب بل يعاد
الاذان لان تكرار الاذان مشروع دون تكرار الاقامة فانها لاعلام الحاضرين ويروى انه لا يعاد اذانه
ايضا ذكره في الجامع الصغير وفي الظهيرية قيل هو قول ابي حنيفة رح انه يعاد الاذان في المحدث والجنب
جميعا وعن ابي يوسف رح انه لا يعاد فيهما كاذان المرأة والمجنون والسكران فان اذان هؤلاء مكروه

ويستحب اعادتها وكذا اذان الصبي المجنون الذي لا يعقل يعاد لان المقصود الاعلام والناس لا يعتبر كلامهما
فهو وصوت الطير سواء وكره تركهما في السفر اي كره ترك الاذان والاقامة في السفر فعبارات بعض الكتب
مشعرة بانه يتعلق بترك كل واحد منهما كراهة لكن في الظهيرية ان المسافر لو ترك الاذان لا يكره وترك
الاقامة يكره وهو صريح في ان الكراهة متعلقة بترك الاقامة وقد صرح المص في الشرح بان المسافر لو اكتفى
بالاقامة جاز ثم لا فرق عندنا بين ان يصلي المسافر بالجماعة او منفردا وجماعة المسجد اي كره ترك الاذان
والاقامة في جماعة المسجد مكروه كما ان ترك الاقامة مكروه وذكر المص ومن هذا يظهر ان نسبة الكراهة
الى تركهما ليست على نسق واحد في السفر وجماعة المسجد وهذا اذا كانت الجماعة اولى وان كانت الجماعة
بالمرة الثانية فعن ابي يوسف رح انه لا يؤذن ولا يقيم وعن محمد رح اذا اذنوا واقاموا على وجه التداعي
خفية لا باس في الضيعات افاصلي بعض اهل المسجد وجمع جماعة ثم دخل المؤذن والامام وبقية الجماعة
فالجماعة مستحبة والكراهة للاولى وفي المحيط روي عن ابي يوسف ان تكرار الجماعة انما يكره عند كثرة
القوم واما اذا صلى اثنين باثنين بعد ما صلى فيه بجماعة لا باس وعن محمد رح انه لا باس بالتكرار اذا
صلوا في زاوية من المسجد على سبيل الخفية واعلم ان المراد في قول المص انما هي جماعة الرجال وان النساء
لو صلين جماعة في المسجد بلا اذان والاقامة لا يكره ترك ذلك ذكره في الخلاصة لا في بيته في مصر اي
لا يكره ترك الاذان والاقامة للمصلي في بيته في مصر سواء كان بالجماعة او بالانفراد هذا ما تقتضيه
اطلاق عبارة المتن والمفهوم من الكافي ان عدم الكراهية يختص بالمنفرد وذكر الامام صدر
الاسلام اذا لم يؤذن في بلد يكره له تركهما وترك الاذان وحده لا يكره كذا في الذخيرة وانما قال
في مصر لان المصلي في بيته في القرية حكمه حكم المسافر صرح بذلك المص في الشرح والمراد بالمصر
موضع يكون فيه مسجد يصلى فيه باذان واقامة ويؤيد ذلك ما ذكر في الهداية ان البيت اذا لم يكن له
مسجد حتى كان بمنزلة المفازة ويدخل في حكم البيت الكرم والضيعة ونحوهما صرح بذلك
في الخزانة وذكر في الظهيرية عن ابي يوسف ان جماعة يصلون في البيت بلا اذان واقامة اساءوا في ترك
ذلك وكذا في الجامع الكرخي انه لا يرخص له في ترك احدهما وفي الروضة نقلا عن المجرد لو اجتمع
قوم في بيت او كرم او مفازة وارادوا الجماعة فان اذنوا واقاموا معا فحسن وان تركوا الاذان واقاموا
جاز وان تركهما جميعا جاز بغير اثم ولا اساءة لان الاذان لاجتماع الناس والاقامة لاعلام وقت
الجماعة لمن يتكاسل دخول المسجد وينتظر الاقامة وههنا كلهم مجتمعون ويقوم الامام والقوم
عند حي على الصلوة اي اذا قال المؤذن حي على الصلوة في الاقامة وكان الامام والقوم في المسجد

ينبغي ان يقوموا هذا هو المذكور في الهداية وذكر في الذخيرة والخلاصة والخزانة انهم يقومون اذا قال
حي على الفلاح وفي الظهيرية اذا كان الامام خارج المسجد ودخل من وراء الصفوف فقال
بعضهم ما لم يوجد الامام مكان الصلوة لا يقومون وقال الامام الحلواني والامام السرخسي
والامام خواهرزاده فكلما جاوز صفا قام ذلك الصف وفي الذخيرة قال بعضهم اذا اختلط
الامام بالقوم قاموا وفي الخلاصة ان كان الامام والموذن واحدا واقام في المسجد اجمعوا ان القوم
عن الاقامة لا يقومون ما لم يفرغ عن الاقامة وان كان خارج المصر لا يقومون ما لم يفعل المسجد والاصح
انه اذا جاوز صفا قام ذلك الصف وان دخل من قدامهم يقومون كما رواه في الحصر عند ذي
اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة اول مرة قام الامام والقوم لان الموذن قد اخبر عن الاقامة
فلا يجوز تكذيبه فاذا قال ثانيا كبروا تحقيقا لما اخبر عنه ويشرع عند قد قامت الصلوة اي يشرع
الامام في الصلوة عند قول الموذن قد قامت الصلوة واختلفوا في تفسيره فقيل معناه اذا فرغ الموذن
من قوله قد قامت الصلوة يشرع الامام في الخلاصة هذا هو الاصح وقيل معناه انه يشرع فيها قبل
تمام هذا القول في المحيط قال الامام الحلواني هذا هو الصحيح وذكر في الخزانة انه لو اخر الشروع حتى فرغ عن
الاقامة فلا باس به والكلام في الاستحباب لا في الجواز وذكر في الحصر ان عند ابي يوسف لا يشرع
الامام حتى يفرغ الموذن عن الاقامة لينال فضيلة تكبيرة الافتتاح ثم ظاهر عبارة المتن ان الشروع
عند قد قامت الصلوة مختص بالامام وليس كذلك فان شروع القوم ينبغي ان يكون مع شروع الامام
بحيث يقارن تكبيرهم تكبير الامام وهذا عند ابي حنيفة وامام عندهما فينبغي ان يكبر القوم بعد
تكبير الامام كذا في المحصر **باب شروط الصلوة** اعلم ان ما يتعلق بالشيء ان كان داخلا في ذلك الشيء يسمى ركنا
كالركوع للصلوة وان كان خارجا عنه فان كان مؤثرا فيه بمعنى انه كلما وجد ذلك المتعلق يوجد
عقيبه وجوب ذلك الشيء بايجاب الله تعالى يسمى علة كعقد النكاح للحل وان لم يكن موثرا فيه
فان كان موصولا اليه في الجملة يسمى سببا كالوقت لوجوب الصلوة وان لم يكن موصلا اليه
فان توقف الشيء عليه يسمى شرطا كالوضوء للصلوة وان لم يتوقف عليه يسمى علامة كالاذان
للصلوة فشرط الشيء هو الخارج عنه غير موثر فيه ولا موصل اليه المتوقف على وجوده
فالوقت ليس بشرط بهذا المعنى فلذا لم يذكره ههنا واما التحريمة فانها لا يذكر ههنا لانها متصلة بالاركان
فالحقت بها على انها عند بعض اصحابنا ركن صرح به في الكافي طهر بدن المصلي من حدث وخبث الحدث
النجاسة الحكمية والخبث النجاسة الحقيقية والمراد منها ما زاد على قدر درهم في الغليظ والمستفحش

في الخفيفة والمراد من البدن ظاهره اعني ما يجب ايصال الماء اليه في غسل الجنابة وتمام الشعر ايضا فان
ايصال الماء الى الشعر المترسل من المراد لم يجب طهره من الخبث واعلم انه ذكر في الخزانة من باب التيمم ان مقطوع من المرفق يجب
اليدين والرجلين اذا كان بوجهه جراحة يصلي بغير طهارة في الاصح وثوبه اي طهر ثوب المصلي من الخبث
اذ لا يتصور الحدث في الثوب وينبغي ان يعم الثوب بحيث يشمل القلنسوة والخف والنعل ونحوهما
وفي الظهيرية اذا صلى في ثوب نجس ويعلم انه لو غسله يتنجس ثانيا وثالثا جاز ان يصلي فيه وفي
القنية اصاب ثوب المستحاضة دم لو اغتسل يبقى ان يصلي لكنها لا يبقى الى اخر الوقت جازت
صلوتها فيه عندنا خلافا للشافعي وقال البقالي لم يجز صلوتها بالاجماع ومكانه اي مكان المصلي
من الخبث والمراد بمكانه هو موضع منه يجب اتصال عضويه وهو موضع قدميه بخلاف ما لو كان
الخبث في موضع ركبتيه او موضع يديه فانه لا يمنع اداء الصلوة اذ ليس اتصالها بالارض فرضا
وعند زفر وضع اليدين والركبتين على الارض فرض فالخبث في موضعهما يمنع الصلوة وروى ابو يوسف
عن ابي حنيفة ان الخبث في موضع الوجه لا يمنع ايضا بناء على ان فرض السجود يتادى بوضع الارنبة
وذلك اقل من قدر الدرهم كذا في كشف اصول البزدوي فلو سجد على مكان نجس فسدت صلوته في ظ
وعن ابي يوسف ان سجده يفسد لا غير حتى لو اعادها على موضع طاهر جاز كذا في الحصر ولو كانت
تحت قدم واحد نجاسة اكثر من قدر درهم وتحت قدم الاخر طاهر اختلف المشايخ فيه والاصح انه يمنع
جواز الصلوة كذا في الخلاصة وذكر في الروضة اذا كان المريض في فراش نجس ولم يقدر على التحول عنه
ولم يكن معه احد يحوله صلى فيه وكذا فيه ان كان معه احد لكن لا يحوله مجانا ويطلب البدل
قليلا كان او كثيرا وهذا عند ابي حنيفة وعندهما فكذلك وان كان البدل كثيرا وان كان نصف درهم
لا يجوز وستر عورته اي من شروط الصلوة ستر عورة المصلي باي شيء امكن حتى لو قدر العريان
على طين يلطخه لعورته وعلم انه يبقى عليه لم يجز الا ذلك لما قدر يخفف عليه وورق الشجر كذا في
القنية ثم ان ستر عورته انما يشترط بالنظر الى الغير حتى لو صلى في قميص محلول الجيب وبصره يقع على عورته
في ركوع جازت صلوته وفي نوادر هشام اذا صلى في قميص كذلك فصلوته فاسدة ولم ينظر اليها
وعلى هذه الرواية جعل ستر العورة من نفسه شرطا وقال بعض المشايخ ان كان المصلي كث اللحية
يجوز صلوته على هذه الرواية لان لحيته ستر عورته وقال بعضهم لا يجوز صلوته ولا ينفعه
لحيته كذا في الذخيرة واستقبال القبلة سواء كان الكعبة او لا فلان المصلي قد يستقبل غير الكعبة
كالراكب والخائف والمتحري والمريض الذي لا يستطيع ان يحول وجهه الى الكعبة او يبصر

التحويل ثم كان بمكة يجب عليه التوجيه الى عين الكعبه ومن كان خارجها فعليه التوجيه الجهة
على الصحيح قال ابو عبد الله الجرجاني عليه التوجيه الى عينها ايضا لان لمواز ذلك وفائدة
الخلاف يظهر في اشتراط نية عين الكعبة فعنده يشترط وعند غيره لا يشترط كذا في الكافي ومعنى
التوجه الى عين الكعبه هو ان يقف المصلي بحيث لو خرج خط مستقيم من بين عينيه بحيث يتساوى بعد
عن العينين الى جدار الكعبه حصل من جانبيه زاويتان متساويتان ومعنى التوجه الى جهة الكعبه
هو ان يقع الكعبه بين خطين يخرجان من العينين ويلتقي طرفاهما داخل الراس بين العينين على زاوية
قائمة كذا ذكره الامام الغزالي في الاحياء فعلى هذا لو وصل الخط بين العينين الى جدار الكعبة على
حادة ومنفرجة لم يكن مقابلا لعين الكعبة وهو لا يخلوا عن بعد واختلف عبارات الحنفيه في القبلة
فحكي عن عبد الله بن مبارك انه قال اهل الكوفة يجعلون الجدي خلف القفاء في استقبال القبلة
ونحن نجعل الجدي خلف الاذن اليمنى وعن ابي يوسف انه قال في قبلة اهل الري اجعل الجدي على
منكبك الايمن وقال بعض المشايخ في غيرها اذا جعلت بنات نعش الصغرى على اذنك اليمنى اذ انحرف قليلا
الى شمالك فتلك القبلة وعن عبد الله ابن المبارك وابي مطيع وابي معاذ وسليم ابن سالم وعلي بن يونس
انهم قالوا قبلتنا العقرب اي معنيه وعن بعضهم ان كانت الشمس في برج الجوزاء في اخر وقت الظهر اذا استقبلت
الشمس بوجهك فتلك القبلة وكان الامام ابو منصور الماتريدي يقول ينظر الى مغرب الشمس في اطول ايام السنة
ويعينه ثم انظر الى مغربها في اقصر ايام السنة ويعينه ثم يدع الثلثين على يمينك والثلث على يسارك
فتلك القبلة وعن الفقيه ابي جعفر اذا قمت مستقبل المغارب عند العشاء الاخيرة في اواخر الصيف
يكون فوق راسك نجمان مزهران متقابلان فالذي على يمينك يسمى النسر الواقع وسقوطه يكون بحذاء منكبك
الايمن والذي عند يسارك يسمى النسر الطائر وهو اسرعهما سقوطا وسقوطه يكون بحذاء عينك اليمنى
فالقبلة ما بين مسقطيهما لكل من الفتوى الظهيرية وفي فتاوى قاضيخان اقرب الاقاويل الى المقصود
ما قال الفقيه ابو جعفر وفي الخلاصة المختار ما قاله الشيخ ابو منصور الماتريدي ولا يخفى عليك
ان القبلة تختلف باختلاف البقاع وذكر هؤلاء المجتهدون فانما يصح بالنسبة الى بقعة معينه
واخو القبلة انما يتحقق بقواعد الهندسية والحساب بان يعرف بعد مكة على خط الاستواء
وعن طرف المغرب ثم بعد البلدة المفروض كذلك ثم هذا المقام ونحن لما حققنا بتلك القواعد
سمت قبلة هراة فبيت عن الافاق فظهر لنا انه اذا اقسم الربع المغربي الجنوبي من دائرة الهندية ثمانية
عشر قسما متساوية نقطة المغرب ستة اقسام منها او من نقطة الجنوب تسعة اقسام منها

الجامع بين

تختلف

صنفت

فحيث انتهى يخرج خطا منه الى مركز الدائرة خطا فهو خط سمت القبلة وهذا يقع عن يسار مغرب
اقصر ايام السنة حيث يغرب كواكب العقرب وهو الموافق لما ذكره عبد الله بن المبارك وابو مطيع
فما وقع في تجنيس الملتقط انه لو صلى الى جهة خرجت فيما بين مغرب الصيف ومغرب الشتاء فهذه الصلوة
انما يصح في بعض البقاع والنية اي نية الصلوة وهي من الشرائط لا من الاركان والا لافتقرت الى نية
اخرى وفي الهداية الشرط ان يعلم بقلبه انه اي صلوة يصلي وفي الظهيرية عن محمد بن سلمة ان كان عند التروي
بحال لو سئل الكعبة فانها ايضا شرط على اختياره الامام ابو محمد بن الفضل وقال الامام ابو بكر بن
حامد لا يشترط وقال القاضي الامام الصدر العين ان كان المصلي الى المحارب المنصوص لا يشترط
وان كان في الصحراء يشترط كذا في الظهيرية وذكر في الخلاصة ان نية الكعبة ليست بشرط هو الصحيح فلما
فرغ من تعداد الشروط الستة وقد ذكر فيما تقدم الاحوال المتعلقه بالثلثة الاولى اراد ان يذكر
ههنا الاحوال المتعلقة بالثلثة الاخرى على الترتيب فقال وعورة الرجل من تحت سرته الى تحت ركبته
والمراد تحت سرته هو ما تحت خط الذي يمر بالسرة ويدور على محيط بدنه بحيث يكون بعده عن موقعه
في جميع جوانبه على السوية فالسرة ليست بعورة والركبة عورة وكان محمد بن الفضل يقول السرة
الى موضع نبات الشعر من العانة ليست بعورة لتعامل العمال في الابداء عن ذلك الموضع عند الاتزار وفي
النزع من العادة نوع حرج وهذا ضعيف لان التعامل بخلاف النص كذا في الظهيرية وذهب بعض اهل
الظاهر الى ان عورة الرجل انما هي السوأتان والفخذ ليست بعورة كذا في الكافي والامة هذا مع ظهرها
وبطنها اي عورة الامة من تحت سرتها الى تحت ركبتها مع ظهرها وبطنها وحكم المدبرة وام الولد والمكاتبة
كحكم الامة والمستسعاة بمنزلة المكاتبة عن ابي حنيفه رح كذا في الظهيرية وهذا في حق جواز الصلوة
والنظر معا وعن محمد بن مقاتل انه يباح النظر الى ما وراء السرة الى الركبة كما في الرجل كذا في الكافي وذكر في
الملتقط وقال ابو حنيفه رح ذراع الامة عورة كبطنها وعن ابي يوسف رح ليس بعورة صح والحرة كلها الا
الوجه والكف والقدم اي وعورة المراة الحرة جميع بدنها الا الوجه والكف وهو ما تحت الرسغ و
هو القدم وهو ما تحت الكعب في الهداية الاصح ان القدم ليست بعورة وفي الخزانة الصحيح ان القدم
ليست بعورة في حق الصلوة وعورة خارج الصلوة وفي فتاوى قاضيخان الصحيح ان انكشاف ربع
القدم يمنع الصلوة وفي الخلاصة كعب المراة ينبغي ان يكون حكمه حكم الركبة وبطن قدميها هل هي
عورة فيه روايتان والنقد برفيه بربع بطن القدم في رواية الاصل وفي رواية الكرخي القدم ليس بعورة
وفي نوادر الحسن عن ابي حنيفه رح انه يباح النظر الى قدمها وفي الملتقط عن ابي حنيفه ان ذراع الحرة ليست بعورة

بعورة

كذا في الامة وفي الظهيرية الاصح ان الذراع عورة وكشف ربع العضو يمنع اي كشف ربع العضو الذي هو عورة
يمنع صحة الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان ربع الشي يحكي حكاية الكل... وقال ابو يوسف ما دون النصف عفو وما فوق النصف مانع وفي النصف قال في كتاب الصلوة هو مانع
وكذا في موضع من الجامع الصغير وفي موضع اخر منه عفو كذا في الحصر وذكر الكرخي انه يعتبر في السوأتين
قدر درهم وفي غيرهما الربع كذا في الكافي والخصية ايضا غليظ كالقبل والدبر والاصح ان التقدير
في الغليظة والخفيفة بالربع ذكره في الخلاصة فان انكشف عورته في الصلوة بفعله فسدت في الحال
اتفاقا وان لم يكن بفعله فان سترها من ساعته قبل ان يودي جزءا منها لم يفسد والا فسدت وقال
ابو يوسف رحمه الله يفسد اذا ادى جزءا منها او لم يؤد والساق عضو كالفخذ اي الساق عضو تام كما ان الفخذ كذلك
حتى يمنع كشف ربع كل منهما الصلوة والمراد بالساق هو ما فوق الكعب الى ما تحت الركبة فتابع للفخذ
وليست بعضو على حدة في الخلاصة هو المختار وذكر في الطحاوي وفيه اختلاف المشايخ والذكر منفردا
والانثيين اي الخصيين وقيد بالانفراد احترازا عما اذا وقع في بعض الروايات ان الخصيتين تابعا للذكر فيعتبر
لكل عضوا واحدا والمراد ان الكل واحدة من الانثيين عضو واحد اذ كل واحد منهما في حق وجوب الدية
عضو على حدة ويحتمل ان يكون المراد مجموعهما عضو واحد وكل واحد وهذا لم يقل احد من الانثيين وشعر
نزل اي شعر المراة الذي نزل من الراس والا بواذيها عورة في الهداية هو الصحيح وفي رواية الحسن ليس
بعورة وكذا عن ابي عبد الله البلخي وذكره في الظهيرية قال الامام قاضيخان هو الصحيح وهذا الاختلاف
في حق جواز الصلوة واما في حق حرمة النظر لا فرق بين النازل وغيره والشعر الذي يواذي الراس عورة اجماعا
كذا في الكافي فقيد الشعر النازل لمكان الاختلاف فيه وعادم مزيل النجس بفتح الجيم صلى معه ولم يعد اي الذي
لم يجد ما يزيل النجاسة الحقيقية عن ثوبه او بدنه اما حقيقة بان لا يكون المزيل موجودا او حكما بان يكون
موجودا لكن يخاف العطش او العدو او لا يجد ثمنه او نحو ذلك فانه يصلي مع ذلك النجس ولا يعيد الصلوة
اذا وجد مزيلا وازال النجس وان كان الوقت باقيا ولم يجز عاريا وربع ثوبه طاهر الضمير في لم يجز عايد الى مصدر
صلى وعاريا حال من فاعل المصدر والمعنى لم يجز ان يصلي عاريا والحال ان ربع ثوبه طاهر ويفهم من ذلك
حكم الازيد بطريق الاولى وفي اقل منه الافضل معه اي في اقل من ربع الثوب اذا كان طاهرا الافضل ان يصلي مع ذلك
الثوب ولو صلى عريانا قاعدا بايماء جاز وهذا عند الشيخين وعند محمد رحمه الله يصلي مع ذلك الثوب ولا يجوز عاريا
ولم يذكر ما اذا كان الثوب كله نجسا وقد صرح الامام قاضيخان في شرح الزيادات ان عندهما ان شاء صلى
في الثوب المملو بالدم بركوع وسجود وان شاء صلى عاريا بالايماء وقال محمد رحمه الله لا يجوز صلوته الا في ثوب

النجس

النجس بركوع وسجود وعادم الثوب يجوز صلوته قائما اراد بعادم الثوب العريان الذي لا يجد ثوبا فالعريان جاز
له ان يصلي قائما بركوع وسجود على ما يفهم من الهداية والكافي ويفهم من بعض الشروح انه لو صلى قائما
واومي بالركوع والسجود جاز وهكذا نقل عن فتاوى الزاهدي ايضا ويندب قاعدا موميا اي يندب صلوة عادم
الثوب قاعدا موميا بالركوع والسجود بالطريق الذي يجي في صلوة المريض وذكر الامام قاضيخان في شرح
الزيادات ان العاري يصلي قاعدا بالايماء وهكذا ذكر مطلقا لم يذكر انه يجوز له الصلوة قائما وذكر في القنية
ان يقعد ويمد رجليه الى القبلة ويضع يديه على عورته الغليظة يستوي فيه الليل والنهار وقال
يصلي قائما بركوع وسجود وقبلة خائف الاستقبال جهة قدرته فيصلي على جهة لا خوف فيها سواء كان
خوف من جهة عدو وبحيث لو تحرك واستقبل يشعر به العدو او سبع او لا يمكنه النزول او من جهة مرض
او يحول الى جهة الكعبة او زاد ذلك المرض او غير ذلك كما اذا انكسرت السفينة وبقي على لوح يخاف
ان انحرف الى القبلة يسقط في الماء كما في الظهيرية وذكر في الخلاصة ان كان عند المريض احد ولا يحوله
الى القبلة مجانا جاز صلوته عند ابي حنيفة رحمه الله مطلقا وكذا عندهما ان طلب بنصف درهم وما فوقه وان
طلب اقل من نصف درهم ولا يجوز صلوته من غير استقبال وان عدم من يعلم تحرى في المغرب التحري
طلب بالقبلة فاي جهة غلب على ظنه انها القبلة توجه اليها ولو لم يظهر له راي في القبلة احد الامرين
من يتيقن هو اولا هما وفي النهاية الجزرية التحري القصد والاجتهاد وفي طلب وفي العزم على تخصيص الشي
بالقول او الفعل والمعنى ان الذي اراد ان يصلي اذا لم يجد من يعلمه بالقبلة يتحرى فاي جهة غلب على ظنه
انها القبلة توجه اليها ولو لم يظهر له راي في القبلة فقد قيل لا يصلي الى اربع جهات وقيل يخير كذا
في القنية واما ذكر من التحري عند انعدام من يعلم بالقبلة انما هو بالمفازة بلا خلاف واما ان كان في بيته
فلا يتحرى وان كان في مسجد لم يكن له محراب يتحرى عند بعض المشايخ ولا يجوز له التحري عند الفقيه
ابي جعفر وان كان في مسجد نفسه فقيل هو كالبيت لا يجوز له التحري وقيل مسجده ومسجد غيره سواء ويشترط
ان يكون المخبر من اهل ذلك المواضع حتى لو لم يكن من اهل ذلك الموضع يتحرى صرح به في فتاوى قاضيخان
وقوله ان عدم من يعلم اشارة الى انه لو كان هناك احد لا يجوز له التحري لكن ذكر في الشرح انه اذا لم يساله
وتحرى فان اصاب القبلة جاز والا فلا وظاهر عبارة الذخيرة يشير باشتراط كون المخبر اثنين وهذا قول
الفقيه ابي الليث وقال ابو بكر ان كان في رايه انهما يعلمان وذلك لا يلتفت الى قولهما ولم يعد مخطي اي لم يعد
مصلي اخطا في امر القبلة وظهر خطاؤه بعد الفراغ من الصلوة والمراد بالمخطي هو المخطي الذي تحرى واستقر رايه
على جهة وكذا المخطي الذي تحرى ولم يستقر رايه على شي وصلى الى جهة ذكره في الظهيرية ولا فرق بين ان يكون

المخطي عالما بالنجوم او لم يكن ولا بين ان يكون السماء مصحيه او متغيمة وهو اختيار ظهير الدين المرغيناني

وقال غيره اذا كانت السماء مضحية ولا علم له بالنجوم وتحري ويبين بعد الصلوة انه اخطا لا يجوز

صلوته وكذا الافرق بين ان يكون للمتحري في مكة وكان محبوسا وبين ان يكون في غيرها على الاصح

وقال ابو بكر الرازي يلزم الاعادة اذا كان بمكة او مدينة كذا في الظهيرية بل مصيب لم يتحر بل

يعيد مصيب لم يتحر في اول الصلوة لان قبلته جهة تحريه ولم يوجد كذا ذكره المص وفي الظهيرية او شك

في جهة القبلة قطعا يجوز وان غلب على ظنه انه اصاب قال عيسى بن ابان يجزيه وقال غيره لا يجزيه

وقيد بالمصيب لان غير المتحري اذا صلي ولم يظهر خطاؤه ولا صوابه بعد الصلوة لكن بالتحري

ذكره في الخلاصه وان تحول رايه مصليا استدار اي ان تحول راي المصلي في خلال الصلوة الى جهة

غير جهة تحريه السابق استدار في الصلوة الى الجهة التي تحول اليها رايه والاحاجة له الان يستانف

الصلوة وفي قوله استدار اشارة الى انه لو تحول رايه مرة بعد اخرى يصلي الى الجهات الاربع وهو المروي

عن محمد وفي الخلاصة اختلف المتاخرون فيما اذا تحول رايه الى الجهة الاولى منهم من قال اتم الصلوة

ومنهم من قال يستانف انفا ولو صلى الى جهة من غير ان يشك في امر القبلة ثم شك وعلم في الصلوة

انه اخطا او اصاب اختلف المشايخ فيه قال الفضلي يستانف وفي الكافي ان ظهر في الصلوة انه

اخطا يستانف انفا وان ظهر انه اصاب يستانف عندهما ولا يستانف عند ابي يوسف ومن هذا

يظهر فائدة ارجاع الضمير في قوله رايه الى المتحري لا الى المصلي مطلقا ولا يضر جهله جهة امامه اذا علم

انه ليس خلفه فانه اذا علم ان الامام خلفه يبطل صلوته لترك فرض المقام بل لغير تقدمه او بل علم مخالفته

اي بل يضر ذلك المقتدي علم مخالفته الامام في جهة توجيه لان اعتقد ان امامه على الخطاء فبطل

صلوته قيل المراد بالعلم الاول ليطابق الاول والثاني اعم من ان يكون مطابقا او غير مطابق فمن يعتقد

الاول بالمطابقة يفهم ان تقدمه على الامام حقيقة او زعما مبطل صلوته كما صرح به في الخلاصة وفيه

بحث اذا كان تقدمه على الامام حقيقة من غير علمه مضرا له كان تكليف بما ليس وسعه لانه اذا لم يعلم

تقدم الامام وكان متقدما في الواقع بطل صلوته على هذا التقدير وهو غير عالم به فكيف يصنع و

ايضا اذا كان العلم بالتقديم مضرا له سواء كان مطلقا او لا فالظاهر ان العلم لعدم ما التقديم يكن كافيا

في الصحة صلوته سواء كان مطلقا او لا ولهذا غير المص العبارة التقدميه للمتن وهي بل تقدمه

او علم مخالفته فحذف التقديم هي شيء وهو انه كان المناسب ان يقال ولا يضره جهل جهة بل علم تقدمه

او علم مخالفته لان علم مضرة جهل جهة امامه مشروط بشرطين يفهم منهما ضمنا انتفاء المضرا

الشرطان

ومن ذكر الشرطين المضرين يفهم الشرطان ضمنا فالمناسب انتفا كما ان ذكرنا ليكون الكلام على نسق واحد وفي

بعض نسخ بل علم مخالفته وهو قيد للعلم وللجهل لا انتفا الا فائدة في هذه التقييد فان الجهل بجهة توجه الامام

لا يجامع العلم بالمخالفة فيها لانا نقول يجوز ان يعلم انه مخالف للامام بان الامام لم يتوجه الى ما توجه ومع

ذلك لا يعلم ان الامام الى اي جهة من الجهات الاخر توجه ويقصد صلوته والاقتداء ان اقتدى هذا بيان الكيفية

النيه والقصد من الارادة فنية المنفرد هي ارادة الصلوة والمقتدي مع ذلك يقصد الاقتداء ايضا فلو لم ينو الا

لم يصح صلوته هنا ذكره في المتن لا يحتاج الى ان ينوي الصلوة لله تعالى قد صرح في الخلاصة بذلك الى

الكعبة وقد صرح في الخزانة بذلك وفي الظهيرية المنفرد يحتاج الى ثلاث نيات اولها انه الصلوة هي الثاني

يصلي هي لله تعالى والثالثة الكعبة بان يقول توجهت الى الكعبة والمقتدي يحتاج الى اربع نيات هذه

الثالثة ورابعها نية الاقتداء وفي الظهيرية اختلفوا في صلوة الجمعة قيل لا يحتاج الى نية الاقتداء لان الجمعة

لا يكون الا مع الامام وفرض الامام لا يجوز فان نوى الشروع في صلوة الامام في النية لحكم المنفرد ولا يحتاج

الى نية الامامة حتى لو نوى ان لا يوم فلان واقتدى به جاز كذا في الخزانة متصلا بالتحريمة وصف مصدر

محذوف اي قصدا متصلا بالتحريمة والمتبادر ان يكون متقدمة فلا معتبر بالنية المتاخرة عن التحريمة وهذا

هو الظاهر الرواية وقال الكرخي يصح ما دام في الثناء وقيل يصح اذا قدست الى الركوع كذا في الكافي

وفي القنيه قيل يصح الى ما قبل الفاتحة وفي الكفاية الثناء وفي الظهيرية قيل الى التعوذ وقيل الى ان يرفع راسه

في الركوع واما النية المتقدمة غير المتصلة بالتحريمة ففي الكافية عن محمد ان من توضا بنية صلوة الوقت وعدم النية

عنه عند الشروع جازت صلوته بشرط ان لا يشتغل فيما بين النية والتكبير بعمل ليس من جنس الصلوة وفي الظهيرية

عند محمد يجوز تقديم النية في العبادات هو الصحيح وعند ابي يوسف لا يجوز الا في الصوم واما نية

الاقتداء فهي ايضا يكون متقدمة على التحريمة على مقتضى ظاهر عبارة المتن وفي الخلاصة الافضل ان ينوي

الاقتداء عند افتتاح الامام وفي الظهيرية الافضل بعد قول الامام الله اكبر حتى يصير مقتديا وفي الذخيرة

قال الفقيه ابو جعفر الزاهدي الجوالقي ينوي الهمام اقتداء بعد ما قال الامام الله قبل ان يقول اكبر وهذا مشكل

على قول ابي حنيفة فان الافضل عنده ان يكون تكبير المقتدي مع الامام ومع اللفظ افضل اي القصد مع اللفظ

بما يدل عليه افضل وفي الشرح الطحاوي الافضل ان يشتغل قلبه بالنية ولسانه بالذكر ويده بالرفع وفي القنية

قيل لا يستحب ان يتكلم باللسان وهو المختار انه يستحب ومن لا يقدر ان يحضر قلبه او شك في النية بكيفية

التكلم باللسان وفي صلوة البقالي النية عمل بالقلب وهو القصد الى الشيء وباللسان بدعة الا ان لا يمكنه

اقامتها في القلب الا باجرائها على اللسان فيباح وفي الخزانة اذا تلفظ باللسان ولم ينو بالقلب فقد نقل

الى النيه اي غير محلها فلا يكون معتبرا ويكفي لغير الواجب والفرض نية مطلق الصلوة اي يكفي للسنة والنافلة نية مطلق الصلوة وكذا في التراويح وفي الهداية هو الصحيح وفي الظهيرية قيل الاصح هو الصحيح ان التراويح وسائر السنن المطلقة لا يتادى بمطلق النية واكثر المتاخرين على انها يتادى بمطلق النية وقيل والاحتياط في التراويح ان ينوي التراويح او سنة الوقت او قيام الليل وفي سائر السنن ان ينوي متابعة الرسول صلعم وذكر في فتاوى قاضيخان انه روى الحسن عن ابي حنيفه رح انه لا يجوز في سنة الفجر مطلق النيه ولهما شرط التعيين اي للفرض والواجب شرط التعيين بحيث لا يحتمل الغير بان ينوي ظهر هذا اليوم او ظهر الوقت اذا عين الظهر مثلا فقال بعض المشايخ يشترط نية فرض الوقت وقال بعضهم لا يشترط كذا في الذخيرة ولا يعتبر بالتعيين باللسان حتى لو عزم على صلوة الظهر وجرى على لسانه نويت على صلوة العصر يجوز ذكره في القنية ولو نوى فرض الوقت يجوز الا في الجمعة لان العلماء اختلفوا في فرض الوقت فيها وان نوى الظهر في يوم الجمعة او في غيره لا يجوز لان هذا الوقت كما يقبل ظهر هذا اليوم يقبل ظهر يوم اخر وقيل يجوز وهو الصحيح لان الوقت يتعين له وكان فوايت يحتاج الى ان ينوي ظهر يوم كذا مثلا والاسهل ان ينوي اول ظهر عليه كذا في ظهيرية وعن الطحاوي انه لو نوى الصلوة التي عليه في الفائتة ولم يعينها بفجر او ظهر يجوز لانها معينة في نفسها كذا في القنية وذكر في الملتقط ان التعيين لا يشترط للمقتدي حتى لو نوى صلوة الامام عند التكبير ولم يعلم انه فرض او تطوع جاز صرح بذلك الامام ناصر الدين في الملتقط لا العدد اي لا يشترط الفرض والواجب نية عدد الركعات لانه لما نوى مثلا فقد نوى عدد الركعات فلو نوى ظهره خمسا وسلم على راس الاربع جاز وظهره ولغت نيته كذا في الذخيرة باب

في صفة الصلوة الصفة والوصف مصدران كالعدة والوعد والمتكلمون فرقوا بينهما وقالوا الوصف يقوم بالواصف والصفة بالموصوف والفقهاء لم يفرقوا بينهما كذا في الكافي والمراد بها هنا الافعال والهيئات الواقعة في الصلوة سواء كانت فرايض او لا فهي كاضافة الجزء الى الكل والمراد تبين الصلوة وكشف ماهيتها والاضافة لادنى ملابسة فرضها التحريمة التحريم جعل الشي محرما وسميت التكبيرة الاولى بها لانها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع بخلاف ساير التكبيرات والتاء فيها للوحدة وقيل للنقل من الوصفية الى الاسمية والاولى اظهر والتحريمة ليست من اجزاء الصلوة وان كانت عند الجمهور بل من شرائطها لكنها الحقت بها لاتصالها بها على انها عند بعض اصحابنا من الاركان كذا في الكافي وذكر في الروضة انها عنده من الاركان وثمرة الخلاف يظهر في بناء السنة والنفل على تحريمة الفرض فانه اذا لم يكن ركنا وبنى على الظهر مثل مائة ركعة صح ولا يشترط لكل صلوة وتحريمة على حدة وسئل

الامام المرغيناني انها لو كانت شرطا وجب ان لا يشترط الطهارة لكشف العورة فاصاب الطهارة ليست شرطها بل بجزء يتصل بها من الصلوة ويتفرع على ركنيتها او شرطيتها انه اذا نوى الصلوة المعينة ولم يكبر لا يصير شارعا وقال الصلوة ابو بكر الاصغر البلخي يصير شارعا بغير تكبيرة الافتتاح بالنية كذا في الروضة فهي عنده ليست بشرط ولا ركن والقيام على وجه يكون بين قدميه اربع اصابع اليد لان هذا اقرب الى الخشوع كذا ذكره في الخلاصة ثم القيام ليس بفرض في النوافل وصلوة المريض والصلوة على الدابة واما في الصلوة النذر المطلقة اي التي لم يعين فيه القيام والقعود فقيل يخير وقيل بل يصلي قائما ذكره في الخلاصة واعلم ان الاولى في القيام ان يكون القدمان بتمامهما على الارض فلو قام على عقبيه او اطراف اصابعه او رفع احدى رجليه عن الارض يجزيه ويكره ان كان بغير عذر كذا في القنية ثم القيام ليس بفرض في النوافل وفي الصلوة المريض والصلوة على دابة واما في الصلوة النذر مطلقا التي لم يعين فيها القيام ولا القعود فقيل يخير وقيل بل يصلي قائما ذكره في الخلاصة وقراءة اية طويلة كانت او قصيرة بشرط ان يكون القصيرة كلمتان او كلمات نحو قوله تعالى فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر فلو قرا اية هي كلمة كمدهامتان او حرف كص وق فانهما اية عند بعض القراء اختلف المشايخ فيه كذا في الكافي ولو قرا نصف اية مرتين او كرر كلمة مرارا حتى بلغت اية لا يجوز وان كان لا يحسن الا قوله الحمد لله وقراها مرة واحدة اجزاه ولو قرا اية طويلة في الركعتين بعد الفاتحة نحو اية الكرسي واية المداينة قال عامة المشايخ يجوز عند ابي حنيفه رح وقال بعضهم لا يجوز وهو الصحيح كذا في الظهيرية وفي الكافي الاصح انه يجوز وفي الذخيرة روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفه رح ادنى ما يجزي من القراءة في كل ركعة ثلاث ايات يكون تلك الايات اقصر سورة من القران وان قرا اية او ايتين اية طويلة يكون اقصر سورة القران لا يجزيه في كل ركعة هي من الفرض اي القراءة من الفرض في ركعتين من الفرض وكل النفل ثنائيا كان او غيره اما في الاولين والاخرين واحدا الاولين واحد غيرهما وفي ايراد لفظ كل اشعار بهذا التعميم وفي الكافي عند ابي بكر الاصم وصفيان بن عيينه ليس القراءة بركن اصلا بل هي كسائر الازينة للافعال وفي كل من ركعات الوتر والنفل اي القراءة فرض في كل ركعة من ركعات الوتر والنفل فلان كل الشفع صلوة على حدة واما الوتر فالاحتياط المكتفي بها مسيء اي المكتفي باية واحدة قصدا من غير عذر مسيء لتركه واجب الفاتحة وضم السورة معها وفي القنية ان خاف فوت الوقت بقراءة الفاتحة وسورة معها اكتفى باية واحدة ذلك مخصوص بالفجر ما قاله الامام البزدوي هو عام للصلوة كلها على ما قاله الامام المرغيناني وفي شرح الطحاوي ان قراءة الفاتحة الكتاب وحدها في الصلوة او الفاتحة ومعها اية او ايتان فقط مكروه

ركعة من الاخريين

هكذا وفي الظهيرية عن صدر الاسلام ابي اليسر وعندهما اية طويلة او ثلث قصار اي فرض القراءة عند ابي يوسف
و محمد اية طويلة او ثلث اية قصار لان العرف لا يطلق على ما دونها ولهذا ان اسم القران يقع على اية واحدة
حقيقة والحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف وما دون الاية وان كان قرانا لكنه اخرج اجماعا
ولو قرا اية قصيرة ثلث مرات هل يجوز صلوته عندهما قيل لا يجوز وقيل صاحب الخلاصة سمعت ثقة
ان فيه اختلاف المشايخ واعلم ان فرضية القراءة انما هي بالنسبة الى غير الاخرس والامي ويلزمهما تحريك
اللسان مكان القراءة عند الامام محمد بن فضل وتحريك الشفتين ايضا عند الامام الحلواني ولا يلزمهما
شيء من ذلك عند الامام قاضيخان كذا في الروضة وكذا بالنسبة الى غير المؤتم فانها لا يفترض على المؤتم بل
يكره له القراءة في صلوة يجهر بها واما في صلوة لا يجهر بها ففيه اختلاف المشايخ وقيل على قول محمد لا يكره
وعلى قولهما يكره ذكره في الذخيرة والركوع هو في اللغة الانحناء فيتحقق بما ينطلق عليه اسم الانحناء وقيل
ان كان الى حال القيام اقرب لا يجوز وان كان الى حال الركوع هو في اللغة الانحناء اقرب يجوز كذا في الخزانة وهذا
اذا ركع قائما فان ركع جالسا فينبغي ان يحاذي جبهته قدام ركبتيه ليحصل الركوع وفي الخزانة اذا لم يركع و
ذهب من القيام الى السجود صر بتغير السنة بان خركا لحمل فلذلك لانحناء يجزي من الركوع وان ذهب على
وجه السنة يعني صر بعا لا يجوز وفيها ايضا الاحدب اذا بلغ حدبه الركوع وان ذهب يشير
براسه للركوع والسجود المراد جنسه فان الفرض تعداد جنس الفرايض ولهذا ذكر القيام والركوع
مفردا مع ان الفرايض منهما في كل صلوة اكثر من واحد فلا يرد ما قيل من ان الاولى ان يقول والسجدتان
وانما صرح بتعيين فرضية القراءة ركعتي الفرض وكل ركعات من غيره لمكان الاختلاف فيها فانها
فرض عند الشافعي في كل الركعات وفي ركعة واحدة عند الحسن البصري وفي ثلث ركعات عند مالك
كذا في الظهيرية بالجبهة والانف حتى لو وضع خده او ذقنه على الارض بعذر او غير عذر لا يتادى
به فرض السجود ولانه ليس من اعضاء السجود ذكره في شرح الطحاوي وبه يفتي اي بان السجود بالجبهة
والانف يفتي واعلم ان كمال السنة في السجود وضع الجبهة والانف جميعا ولو وضع احدهما فقط
وان كان بالعكس فكذا عند ابي حنيفة رح وقالا لا يجوز وروي اسد عن ابي حنيفة رح جميعا ولو وضع
احدهما مثل قولهما وعليه الفتوي كذا في الخزانة وهكذا ذكر الخلاف في الهداية والكافي والمجيد
والخلاصة وساير الكتب وبالجملة لا يوجد في الكتب المشهورة ان وضع الانف عند وضع الجبهة فرض
عند ابي حنيفة رح واصحابه كما يفهم من عبارة المتن فلعل المص اطلع على هذه الرواية ولو حمل على ان المراد
وضع الجبهة او الانف فرض فانه اذا لم يوضع الجبهة على الارض وجب وضع الانف عليها لا بلا ئمة

٥٢

قوله به يفتي ورايت في بعض الكتب للشافعية ان وضع الانف فرض عند ابي حنيفة رح والله اعلم
بصحته وذكر في المصفى انه في وضع الانف يشترط ان يضع على الارض ما صلب منه حتى لا يكفي ان يسجد
على ما لان منه وهو الارنبة وفي الخلاصة وغيرها ما يدل على انه يجوز ثم وضع القدمين في السجود
فرض كما ذكر في الهداية وفي الخلاصة ان وضع احدهما دون الاخرى يجوز كما لو قام على قدم واحد (فرضية)
ووضع القدم انما هو بوضع اصابعها وان كان اصبعا واحدا فلو وضع ظهر القدم دون الاصابع
لتعذر ضيق المكان جاز ونقل في الكفاية عن بعضهم ان فريضة السجود عند ابي حنيفة رح انما يتعلق
بالوجه وعد وضع القدمين من السنن الفعلية فظاهر عبارة المتن يشعر بهذا واما وضع اليدين
فسنة وكذا وضع الركبتين وعليه الفتوي وفي الظهيرية المختار عند الفقيه ابي الليث ان وضع الركبتين
فرض وعند زفر وضع اليدين والركبتين جميعا فرض واعلم ان فريضة الركوع والسجود انما هي في (فرضية)
صلوة غير المومي والقعدة الاخيرة اي التي في اخر الصلوة فعلى هذا التفسير لا يلزم ان يكون لها
الاولى وهي فرض وليست بركن اصلي بل هي شرط للتحليل وكذلك من حلف لا يصلي فقيد الركعة بالسجود
يحنث وان لم يوجد القعدة الاخيرة واجبة وان اتى بما دون الركعة لا يحنث كذا في الخزانة وذكر
في كشف اصول البزدوي ان القعدة الاخيرة واجبة لا فرض لكن الواجب هيهنا في قوة الفرض في
العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح قدر التشهد اي المفروض من القعدة الاخيرة قدر ما يتمكن من قراءة التشهد
الى قوله عبده ورسوله اذ التشهد عند الاطلاق ينصرف اليه وقيل قدر ما ياتي فيه بالشهادتين
والاول اصح كذا في الكافي والخروج بصنعه بان يبني على صلوته صلوة او يضحك عمدا او يحدث
عمدا او يتكلم او يذهب او يسلم فانه فرض عند ابي حنيفة رح وليس عندهما بفرض ويرد على قوله ان بعض هذه
الاشياء معصية فكيف يكون فرضا وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا قعد قدر التشهد وطلعت الشمس
او خرج وقت الجمعة او مضى مدة مسح الماسح او خرج وقت الصلوة لصاحب العذر او يذكر فائتة
ووجد العاري ثوبا او المتيمم ماء او قدر المومي او تعلم الامي سورة او احتاج استخلف القاري اميا (او سقط الجبيرة عن برء)
او نزع الخف من غير تكلف فانه يفسد الصلوة في هذه الصورة عنده خلافا لهما كذا في الحصير ووجوبها
قراءة الفاتحة في ركعتين من الفرض وفي كل ركعات الوتر والنفل وروي الحسن عن ابي حنيفة رح ان قراءة
الفاتحة في ركعتين من الفرايض وفي كل ركعات الوتر والنفل وروي الحسن عن ابي حنيفة رح ان قراءة الفاتحة
في جميع ركعات الفرض واجبة ذكره في الكافي وتعيين قراءة الفاتحة في الاوليين ايضا واجبة ذكره
في المحيط ولا شك ان فرض القراءة يتاتى بالفاتحة ايضا فهي فرض من حيث انه مطلق القران يصدق

عليه والوجوب يتعلق بتعينه فلا اشكال وانما يتادي فرض القراءة بالفاتحة اذا قراها على
قصد القراءة وان قراها على قصد الدعا فلا ينوب عن القراءة ذكر في المحيط وفي فتاوي الصغرى
انها ينوب عن القراءة وضم سورة بها اي بالفاتحة ولعله اراد بالسورة مقدار ثلث ايات سواء
كانت سورة تامة اولا فان اقصر سورة في القران كذلك يدل على هذا ما ذكر في الظهيرية
انه لو قرا الفاتحة وايتين فخر راكعا سهوا ثم تذكر وعاد واتم ثلث ايات فعليه سجود السهو فان
سجود السهو لا يلزم الا بترك الواجبات او تاخيره ثم اعلم ان ضم السورة وان لم يكن فرضا بعد ما
تلا الفاتحة لكنه اذا ضمها مع الفاتحة يقع عن الفرض كذا في شرح تلخيص الجامع وذكر في الروضة
اذا قرا الفاتحة صارت السورة واجبة فريضة وان لم يكن يقرا الفاتحة فقدر اية او ثلث ايات
على الاختلاف فريضة ورعاية الترتيب عبارة الوقاية ورعاية الترتيب فيما تكرر ومثلوا
بذلك بالسجود فانه اذا قام الى الثانية بعد ما سجد سجدة واحدة قبل ان يسجد الاخرى فيقضيها ويكون
القيام معتبرا لانه لم يترك الا الواجب قال المص هذا ليس قيدا يوجب نفي الحكم عما عداه فان مراعاة
الترتيب في اركان التي لا تتكرر في ركعة واحدة كالركوع ونحوه واجب فان تقديم الركوع على السجود واجب
وكذلك في غيره فلا حاجة الى قوله فيما تكرر ولهذا لم اذكره في المختصر ويخطر ببالي انه احتراز عما
لا يتكرر في الصلوة على سبيل الفرضية وهو تكبير الافتتاح والقعدة الاخيرة فان مراعاة
الترتيب في ذلك فرض انتهى كلامه وفيه نظر لان مراعاة الترتيب فيما ذكر اذا كان فرضا فلا يصح
اطلاق قوله فيما بعد وسنن غيرهما او ندب وايضا ذكر في الخلاصة والخزانة وغيرهما انه اذا تذكر
في اخر الصلوة قبل السلام او بعده انه ترك سجدة من اصل الصلوة فانه يسجدها ثم يتشهد
ويسلم ويسجد للسهو واذا تذكر في الركوع او بعده ادفع راسه من الركوع انه ترك السورة
فانه يعود ويقرا السورة ويركع ويسجد للسهو ويفهم من هاتين المسئلتين انه لا فرق في
الترتيب الواقع بين السجدة والقعدة الاخيرة فالحكم بان احدهما فرض دون الاخر
غير ظاهر واما رعاية الترتيب في تكبيرة الافتتاح فخارجة عما نحن فيه لان كلامنا
في اجزاء الصلوة وهي من الشروط لا من الاجزاء كما مر واما ما وقع في بعض النسخ
الكافي في هذا المقام ان تقديم القيام على الركوع والركوع على السجود فرض فلعله مبني
على ان الفرض بمعنى الواجب في التلويح ان استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظني شائع
مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا فعلى

هذا الا

٥٣

هذا الاشكال والقعدة الاولى كذا في الهداية في اكثر الكتب انها واجبة حتى لو تركها
ثم وذكر في الظهيرية ان القعدة الاولى سنة لو تركها لا تفسد الصلوة ولكنه يكره تركها قال والاصح
انها واجبة حتى لو تركها المصلي ساهيا يلزمه سجود السهو وذكر في الحصيران القعدة الاولى في النوافل فرض
عند محمد وزفر وهو القياس لان كل شفع من النفل صلوة على حدة والتشهد اي التشهد في القعدة الاولى
والتشهد في القعدة الاخيرة واجب واما في القعدة الاول فقد صرح في الهداية في باب السجود انه واجب وفي
اول كتاب الصلوة اشارة الى انه ليس بواجب فقال في الكافي فيه اختلاف فحفظ الرواية واجب والقياس
ان يكون سنة وهو اختيار البعض لان القعدة الاخيرة لما كان فرضا كانت قراءة التشهد فيها واجبة والقعدة
الاولى لما كانت قراءة التشهد فيها سنة لان الاقوال دون الافعال فكانت احط رتبة منها ولفظ السلام الاول
ثانيا على ما هو المتبادر من اطلاق عبارات الكتب وذكر في المصفى ان التسليم الثانية عندنا سنة في الاول والاصح
انها واجبة وقنوت الوتر في تمام السنة وقيل هو سنة وتكبيرات العيدين اي تكبيرات الزوايد في عيد الفطر وعيد الاضحى
قال الامام البزدوي فلو ترك تكبيرات الركوع من صلوة عيد يلزم سجود السهو فينبغي ان يكون واجبة قال الفقيه
اراد بها تكبيرة الركوع ثاني فانها يتادي بتكبيرات العيد للتبعية وذكر في التجريد وابن مسعود اختيار ان يكون التكبيرات
الزوايد في الركعة الاولى لاول القيام ليكون مقارنة لتحريمة التي هي فرض وفي الثانية في اخره ليكون مقارنة لتكبيرة
الركوع التي هي واجبة في الركعتين وايضا قد نقل في شرح تلخيص الجامع عن الامام العتابي ان تكبيرة الركوع مطلقا
وفي الصلوة العيد واجبة وتعين الاوليين للقراءة اي الواجب ان يجعل قراءة في الاوليين من الفرايض الرباعية
والثلاثية وهذه العبارة لا يدل على ان ترك القراءة واجب فيما عدا الاوليين وكما ان تعين القراءة للاوليين واجب
كذلك تعينهما لقراءة الفاتحة وضم السورة واجب صرح في المحيط فلو لم يقرا الفاتحة في الاوليين وقرا السورة
او بالعكس على سبيل السهو يجب سجدة السهو واعلم ان صاحب الهداية لم يعد تعيين القراءة في الاوليين من الواجبات
بل تعليله بان الامر لا يقتضي التكرار وانما اوجبنا القراءة في الثانية استدلالا بالاولى لانهما متشاكلان من كل
وجه دون الاخريين يدل على فرضيتها في الاوليين ويؤيد ذلك ما ذكر في التحفة انه لو لم يقرا في الاوليين وقرا في
الاخريين يكون قضاء لكن ما ذكر في المتن موافق لما في الكافي والخزانة وساير الكتب وتعديل الاركان يقال عدل الشي
تعديلا اذا سواه والمراد بتعديل الاركان تسكين الجوارح في الركوع والسجود والقومة بينهما والقعدة بين السجدتين
كذا في المغرب قال المص تعديل الاركان فرض عند ابي يوسف وهو الاطمينان في الركوع والسجود بقدر تسبيحة
والاطمينان بعد الركوع والسجود بين السجدتين كما فهم من المغرب وفي الحصر تعديل الاركان فرض عند ابي يوسف
وهو الطمانينة في الركوع اما القيام بينهما والقعود بين السجدتين وقال ابو حنيفة ومحمد وهو واجب وهذا

عامدا كان مسيئا نخ

ويترتب ما عنا ان الجلد ولا الاخر بما عنا بان التشهد في القعدة الاخيرة

واجب كلاهما نخ

والفاتحة

بالسجدة

بين السورة والركوع

السجدتين

الركوع والسجود

يخالف ما تقدم حيث لم يشترط الطمانينة في القومة والجلسة كما يشترط فيما تقدم وذكر في الظهيرية انهم اجمعوا على
ان الاعتدال في الركوع وكل ركن هو اصل بنفسه ذكر الكرخي انه واجب على قولهما وذكر الجرجاني انه سنة لكنه الفضيلة
والكمال عندهما وذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان من ترك الاعتدال الركوع والسجود يلزمه الاعادة واذا عاد يكون الفرض
هو الثاني دون الاول والجهر والاخفا فيما يجهر ويخفى اي من الواجب على الامام الجهر بالقراءة في الصلوة التي يجهر بالقراءة
والاخفاء بها كما سيجيء تفصيله واما المنفرد ففي الصلوة المخافتة يخافت وفيما يجهر تخير ان شاء جهر واسمع نفسه وان شاء
اسر القراءة كذا في شرح الطحاوي وذكر في الخلاصة ان الجهر للمنفرد في الصلوة الجهرية افضل وفي النفل في النهار يخافت
وفي الليل تخير والجهر افضل وفي الظهيرية لا سهو على المنفرد بالجهر في الصلوة المخافتة ولا بالاخفاء في صلوة الجهر ويفهم منه
ان لا يجب على المنفرد الاخفاء في صلوة المخافتة وسن غيرها او ندب اي سن غير الفرض والواجبين افعال الصلوة او ندب والسنة
ما واظب النبي صلعم واصحابه من غير امر به والندب يسمى ادبا ايضا ما فعله النبي صلعم مرة وتركه مرة والسنن اكمال الواجبات
والادب اكمال السنن كذا في الخزانة وكلامه بالنظر الى ما هو المشهور والمختار عنده اذ قدم ان تكبير الركوع في صلوة العيد
واجب وسيجيء ان التسمية في الاول الفاتحة واجبة عند البعض فاذا اراد الشروع كبر اي اذا اراد المصلي ان يشرع في الصلوة
قال الله اكبر ويشترط ان يقصد التعظيم حتى لو كبر متعجبا ولم يرد به التعظيم لم يجز وان يكون في القيام حتى لا يصح التكبير
في الركوع وقيل عند ابي حنيفة رح يجوز ان كان الى القيام اقرب كذا في الظهيرية بلا مد الهمزة والباء اي مد همزة الله وهمزة
اكبر وباء ففي الكافية انه لو مد احدى الهمزتين يفسد الصلوة وان تعمد همزة الله يكفر وفي الخلاصة اذا مد همزة
اكبر لا يجوز صلوته وتكلموا في كفره وفي الهمزة من الله خطاء لا يفسد الصلوة ومن اكبر يفسدها وفيه ايضا ان مد الباء يفسد
الصلوة ولو تعمد به يكفر لانه اسم ولد الشيطان وفي القنية عن ذري انه لو قال اكبار لا تفسد لانه اشباع وهو لغة قوم
وقال البقالي لم يكن شارعا به في صلوته وعن محمد بن مقاتل من لم يميز بين اللفظين ينبغي ان يصير شارعا للضرورة ماسا
بابهاميه شحمتي اذنيه في المغرب شحمة الاذن ما لان من اسفلها وقوله ماسا حال من فاعل كبر وفيه اشارة الى ان التكبير
ينبغي ان يكون مقارنا للرفع بحيث يكون بدايته عند بدايته وختمه عند ختمه وفي الهداية الصحيح انه يرفع اولا ثم
يكبر لان فعله نفي الكبرياء عن غير الله والنفي مقدم على الاثبات كما في كلمة الشهادة وفي الخلاصة قال بعضهم يرسل
يديه ارسالا فاذا فرغ من التكبير يرفع وفي الروضة من بعض علمائنا انه يرفع مع قول الله ويرسل مع قوله اكبر لان كلا من
الرفع والارسال ركن واركان الصلوة كلها مع الذكر فكذا هذا ثم انه ذكره في الهداية والكافي والخلاصة وغيرها
محاذاة اليد بشحمة الاذن وذكر المص المس وهكذا ذكره قاضيخان والقاضي ظهير الدين ولعله اشارة الى ان الاولى
اخرج اليدين من الكمين وقت الرفع ذكره في القنية واعلم ان رفع اليدين سنة ولو ترك قيل لا يأثم والمختار انه ان ترك
احيانا لا يأثم وان اعتاده يأثم كذا في الخلاصة والمراة ترفع حذاء منكبيها اي المراة ترفع يديها عند التحريمة حذاء

منكبيها لان

فيما يجهر

٥٤

منكبيها لان مبنى حالها على الستر وفي الظهيرية ترفع حذاء صدرها وفي القنية قيل هذا في الحرة واما الامة فكا
لرجل لان كفيها ليست بعورة وفي الكافي روي عن ابي حنيفة رح ان المراة مطلقا كالرجل فان كفيها ليست بعورة
ويجوز بكل ما دل على التعظيم اي ويجوز الشروع في الصلوة بكل لفظ دل على تعظيم الله تعالى نحو الله
اجل والله اعظم والله اكرم ولا اله الا الله والحمد لله او سبحان الله او تبارك الله او الرحمن اكبر او بالله
وفي الذخيرة انه اذا افتتح بقوله الرحيم لا يصير شارعا لانه من الاسماء المشتركة وفي الظهيرية لو قال الله
او الرب ولم يزد ذكر السرخسي ان عند ابي حنيفة رح يصير شارعا بالاسم دون الصفة خلافا لمحمد ولو افتتح بالتسبيح
عندهما يكره وقيل لا يكره والاول اصح وروي عن ابي حنيفة رح انه يكره الافتتاح الا بقول الله اكبر مطلقا وقيل لمن يحسن التكبير
وعن الفقيه ابي جعفر الافضل عند ابي حنيفة رح الشروع بقوله الله اكبر وقال ابو يوسف رح لا يصير شارعا الا بثلاثة الفاظ
الله اكبر الله الكبير وفي الروضة عند ابي حنيفة رح ان علم التكبير وافتتح بغير لفظ مثل لا اله الا الله والله اعظم
لم يجز وان لم يعلم جاز ونقل عن المصطفى ان لفظ التكبير واجب في صلوة العيد حتى يجب سجود السهو ولو قال الله اجل
ونحوه والمراد به تكبير التحريمة على ما صرح به شرح النافع ولا يشوب بدعاء الشوب بالخلط وقد شبت الشيء اشوبه كذا
في الصحاح فالمفعول محذوف والمعنى لا يشوب المصلي التكبير او ما دل على التعظيم بالدعاء ويمكن ان يجعل الشوب بمعنى
الاختلاف مجازا فيكون الضمير في لا يشوب راجعا الى ما في قوله ما دل وعلى هذا كان المناسب ان يقول غير مشوب
بالدعاء فلو قال اللهم اغفر لي واستغفر الله لا يصير شارعا وفي الخلاصة لو قال اللهم يصير شارعا عند الفقهاء
وفيه اختلاف المشايخ على قول ابي حنيفة رح وفي الروضة ولو قال اللهم اغفر لي واللهم ارزقني قال في الاصول
لا يصير شارعا وقال الكرخي يصير شارعا ولو بالفارسية اي ولو كان ذلك الدال بالفارسية بان يقول خداي
بزرگست سواء كان يحسن العربية او لا وهذا عند ابي حنيفة رح وعندهما لا يجوز الا اذا كان لا يحسن العربية كذا ذكر
الخلاف في كثير من الكتب وذكر في ظهيرية ان ابا يوسف رح مع ابي حنيفة رح لا القراءة بها الا بعذر اي لا يجوز القراءة
بالفارسية الا بعذر وهو ان لا يحسن العربية وهذا عندهما وعند ابي حنيفة رح فيجوز مطلقا اذا تيقن انه معنى
العربية كذا في الكافي وفي الخلاف فيمن لا يتهم من البدع ويكون تلك الفارسية غيرها ولا محتملة للمعاني وزاد
بعضهم ولم يخل نظم القرآن زيادة اختلاف بان قرأ مكانه قوله تعالى معيشة ضنكا تنكا ومكان قوله جزاء
بما كسبا سزاء اما قراءة التفسير لا يجوز بالاتفاق وقيل الخلاف فيما اذا لم يتعمد اما اذا تعمد فمجنون او زنديق كذا في كشف اصول
البزدوي ثم الصحيح من مذهبه انه يجوز باي لسان كان سوى الفارسية خلافا لما يقول ابو سعيد البزدوي ان الجواز
عنده يختص بالفارسية لاختصاص العربية والفارسية باهل الجنة وذلك بان المعنى لا يختلف باختلاف
اللغات كذا في المصفى وقيل انما يجوز عند ابي حنيفة رح اذا كان ثناء واما اذا كان من القصص فلا ذكره في الظهيرية وذكر

علم

التوب

الثوب

لايثوب

ذلك

خلاف

في الهداية والمحيط انه لا اختلاف في انه لا تفسد الصلوة ولو قرأ بالفارسية والخلاف بالاعتداد بها وذكر الامام
الامام النسفي والقاضي فخر الدين انها تفسد عندهما كذا في الكافي وبه يفتى وانه مختار القاضي الامام ابي زيد
وشيخ الاسلام صاحب الهداية وكثير من المحققين قال فخر الاسلام في شرح المبسوط قد انه صح رجوع
ابي حنيفة رح الى قولهما كما روى نوح بن مريم عنه كذا في كشف اصول البزدوي ويضع يمينه على شماله اختلفوا
في كيفية الوضع فقيل يضع باطن كفه اليمنى على ظاهر كفه اليسرى وقيل يضع باطن كفه اليمنى على مفصل اليسرى
قال ابو يوسف رح يقبض بيده اليمنى رسغ اليسرى وهو المختار الفقيه ابي جعفر وقال شمس الائمة السرخسي استحسن كثير
من المشايخ فالجمع بين الوضع والاخذ وذلك بان يضع باطن كفه اليمنى على ظاهر كفه اليسرى ويحلق بالخنصر والابهام
على الرسغ كذا في الظهيرية تحت سرته هذا في الرجل واما في المرأة فيضعهما وسط الصدر كذا في الخزانة في كل قيام فيه
ذكر مسنون اي وضع اليد على الوجه المذكور سنة في قيام شرع فيه ذكر فرضا كان ذلك الذكر واجبا او سنة فالمراد
بالمسنون المشروع ويفهم ان كل قيام ليس فيه ذكر مسنون فالسنة فيه الارسال وهذا عند الشيخين ومحمد رح انه سنة
القراءة فاذا فرغ من تكبيرة الافتتاح يضع يده عندهما ولا يضع عند محمد رح بل يرسل ويضع اذا فرغ من الثناء
وكذا الخلاف في صلوة الجنازة وقنوت الوتر وفي الذخيرة اختلف المشايخ على قول ابي حنيفة رح في قنوت الوتر
قال بعضهم يرسل وهو قول ابي يوسف رح وفي الظهيرية قال الشيخ الامام ابو حفص السنة في صلوة الجنازة الارسال
كما في القومة وتكبيرات العيدين ويرسل في قومة الركوع كانه استثناء مما يقدمه فان فيها ذكرا مسنونا ومع ذلك
سن فيها الارسال وقيل ان الذكر الذي فيها سنة الانتقال لا سنة القومة وفي الملتقط يضع اليد اليمنى على اليسرى
فيما بين الركوع والسجود وقال ابو بكر بن سعيد والفقيه ابو الليث يرسل يديه وبين تكبيرات العيدين اي فيما بينها
وانما ذكرها في حين الاستثناء المذكور مع انه ليس فيها ذكر مسنون على ما هو المختار اشارة الى ما ذكر صاحب الفقيه
ان عين الائمة قال الشيخ بين تكبيرات العيدين ولي وفي الظهيرية قال الامام القاضي ابو علي النسفي وغيره ان السنة في
تكبيرات العيدين والقومة الاعتماد الوضع وقالوا مذهب الرواقض الارسال من اول الصلوة فنحن نعتمد مخالفتهم
ثم يثني اي يقول سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك والواو في وبحمدك زائد ويؤيد
ما قال في الظهيرية عن ابي حنيفة رح لو قال سبحانك اللهم بحمدك بحذف الواو فهو جائز والباء على هذا للملابسة
او بمعنى مع اي اسبحك بحمدك او مع حمدك ويحتمل ان يكون الواو للعطف اي اسبحك وابتدي بحمدك وفي الظهيرية   نسبحا ملتبسا
لم يذكر في الاصل ولا في النوادر وجل ثناؤك وكان ابو حفص الكبير يكره ان يقوله المصلي وقال شمس الائمة
الحلواني ان قاله لم يمنع وان سكت عنه لم يؤمر به في الهداية قوله وجل ثناؤك لم يذكر في المشاهير فلا يأتي به في
الفرائض ولا يوجه اي ولا يقرأ وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين ان صلوتي ونسكي

ومحياي

٥٥

ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا اول المسلمين هذا رواية مسلم وفي رواية ابي داود وانا اول
المسلمين كما هو في القران عند ابي حنيفة ومحمد رح لا يوجه المصلي بعد التحريمة وعند ابي يوسف رح يوجه بعد الثناء والمختار الطحاوي
ان توجه بعد التحريمة لكنه مخير ان قال شاء وجه بعد الثناء والثناء قبله وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف وذكر المتاخرون
من اصحابنا ان يوجه قبل التحريمة وهو اختيار الفقيه ابي الليث كذا في الظهيرية وذكر في الهداية ان الاولى ان لا ياتي بالتوجيه
قبل التكبير ليتصل النية به هو الصحيح ثم انه نقل عن الامام الحلواني انه يجب ان تغير قوله وانا اول المسلمين ويقول وانا
من المسلمين وقال بعضهم انه يفسد صلوة لانه كذب وقال بعضهم لا يفسد لانه يحمل على القران لا على الاخبار عن نفسه
ويتعوذ وهو سنة باجماع السلف ففي الكافي والخلاصة وفتاوي قاضيخان المختار ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
موافقا كلام الله وهو اختيار ابي عمرو وعاصم وابن كثير من القراء وفي الخزانة قال الفقيه ابو جعفر المختار استعيذ
بالله من الشيطان الرجيم ليكون موافقا كلام الله تعالى وهو اختار صاحب الهداية وحمزة من القراء وفي بعض شروح الشاطبية
انه اختار نافع وابن عامر والكسائي اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وفي الذخيرة قال ابو الليث
لا احب ان يقول كذلك لانه يصير فاصلا بين التعوذ والقراءة فلا يحصل القراءة عقيب التعوذ واختار حفص اعوذ   لا لاجل القراءة
بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم للقراءة لا للثناء اي التعوذ لا لاجل الثناء وهذا عند محمد رح عملا بظاهر
النص وهو قوله تعالى فاذا قرأت القران فاستعذ بالله وعند ابي يوسف الامر بالعكس عملا بدلالة النص
فان الامر بالاستعاذة عند افتتاح القراءة لدفع الوسوسة وهو عند افتتاح الصلوة اهم كذا في الحصر وذكر
في الكافي والهداية قول ابي حنيفة ومحمد رح وذكر المصنف ان المختار قولهما وفي الخلاصة ان الاصح قول ابي يوسف رح فيقول
المسبوق لا المؤتم ويؤخره عن تكبيرات العيدين هذا ثلث مسائل يتفرع على ما تقدم احدها ان المسبوق اذا قام الى قضاء
ما سبق يتعوذ عند محمد رح ولا يتعوذ عند ابي يوسف رح وفي الذخيرة قال الامام السرخسي في هذه الصورة عن محمد روايتان
في رواية يتعوذ وفي رواية لا يتعوذ والثانية المقتدي لا يتعوذ عند محمد ويتعوذ عند ابي يوسف رح والثالثة ان الامام
يؤخر عن تكبيرات العيدين عند محمد لتقدمه عليها عند ابي يوسف ويسمي ان يقول بسم الله الرحمن الرحيم قبل الشروع في
القراءة وذلك في كل ركعة عندهما وهو رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رح وهو مختار صاحب الكافي وفي رواية الحسن
عن ابي حنيفة رح انه ياتي بها في اول الصلوة لا غيره ذكر في الخلاصة هذا وقد ذكر في القنية ان الاحسن ان يسمي في اول كل
ركعة عند اصحابنا بلا خلاف ومن زعم انه يسمي في الاول فقد غلط على اصحابنا وانما الخلاف في الوجوب فعندهما
في رواية المعلى عن ابي حنيفة انه يجب التسمية في الثانية كوجوبها في الاول وهو الصحيح في روايتهما رواية الحسن
عن ابي حنيفة رح انها لا يجب الا عند الافتتاح والقراءة في غيرها حسن لا بين الفاتحة والسورة اي لا ياتي بالتسمية بين
الفاتحة والسورة خلافا لمحمد رح فانه يسمي بينهما في الصلوة المخافتة وذكر في العتابية ان المختار في المحيط ترك الفقيه

ابو جعفر عن ابي حنيفه رح انه اذا قراها مع كل سورة فحسن وفي القنية ان عين الائمة الكرابيسي اوجب السهو بترك
التسمية بين الفاتحة والسورة والفرق لمحمد بين صلوة المخافتة والجهرية انه لو اتى بها في الجهرية يجهر بها فيكون سكتة
في وسط القراءة وهي ماثورة ويسر بهن اي بالثناء والتعوذ والتسمية هكذا ذكر في كثير من الكتب لكن لا ينبغي
ان يكون في التسمية اختلاف بناء على ما ذكر صاحب المحيط ان المشايخ اختلفوا في التسمية واكثرهم على انها اية من الفاتحة
وبها يصير سبع ايات فعلى هذه الرواية ينبغي ان يجهر بها في الجهرية ثم يقرا الفاتحة وسورة او ثلث ايات من اي سورة
شاء كذا في الهداية وفي قوله ثم يقرا اشارة الى ان التسمية في اول السورة ليست من القران وهو المشهور من مذهب
ابي حنيفه رح وذكر المتاخرون من اصحابه ان الصحيح من المذهب انها في اوايل السور اية من القران انزلت للفصل بين السورة
ولهذا قولهم قال بعضهم لو اكتفى بالتسمية يجوز الصلوة عند ابي حنيفه رح لكن الصحيح انها لا يجوز للشبهة في كونها اية تامة اذا
الصحيح من مذهب الشافعي انها اول كل سورة مع ما بعدها الى راس الاية تامة وفي رواية اخرى عنه انها اية تامة في اول كل سورة
كذا في كشف اصول البزدوي ويومن سرا اي يقول الامام بعد قراءة الفاتحة آمين في نفسه وفي الكافي روي عن ابي حنيفة رح
ان الامام لا يقول آمين وامين بالمد والقصر والبناء على الفتح فيهما اسم فعل بمعنى استجب او بمعنى كذلك فليكن وقيل اسم من اسماء
الله تعالى حذف حرف النداء عنه واستجب مقدرة بعده وتشديد الميم منه خطاء فاحش ذكره في الكافي وفي الكفاية انه
يفسد الصلوة عندهما خلافا لابي يوسف رح وفي الخلاصة الفتوى على قول ابي يوسف رح وفي شرح البخاري لابن حجر قد جاء فيه
لغتان اخريان التشديد مع المد والقصر وخطأهما جماعة من اهل اللغة وقيل بالمد والتشديد معناه قاصدين اليك وبالمد والتشديد
كلمة عبرانية كالمؤتم فانه ايضا يومن سرا في الجهرية فلو سمع المقتدي من الامام والضالين في صلوة المخافتة قال بعضهم يؤمن
وقال بعضهم لا يؤمن لان هذا الجهر لغو فلا يتبع ولو سمع في صلوة الجمعة من المقتدي التامين وقال ظهير الدين المرغيناني يؤمن
كذا في الظهيرية ثم يكبر للركوع خافضا في لفظ ثم اشعار بانه لا يصل التكبير بالقراءة وروي عن ابي يوسف رح انه قال ربما وصلت
وربما تركت وفي القنية قال الفقيه ابو جعفر يصل التكبير بالقراءة وصلا وانما ترك الوصل ابو يوسف رح تعليما للجواز واختلف
المشايخ في وقت التكبير للركوع فقال بعضهم يكبر قائما ثم يركع لما روي عن محمد رح انه قال يكبر ثم يهوي وقال الطحاوي يخر
للركوع مكبرا وهو الصحيح ذكره في الظهيرية وهو الموافق لما روي عن محمد رح ايضا انه قال يكبر وهو يهوي وفي كشف البزدوي هذا
اصح لان على الاول يخلو حالة الانخفاض عن الذكر والمصنف اختار الاخير كما يفصح عنه قوله خافضا وفي الخلاصة السنة ان
يكون ابتداء التكبير عند انحداره للركوع ابتداءه وعند اول الخرور وفراغه عند استواء ويعتمد بيديه على ركبتيه في ركوع
ولا يضم احد الكفين الى الاخر ويرسلها ما بين فخذيه صرح به في الخلاصة وذكر قاضيخان انه يكره لا يضعهما على الركبتين
في الركوع وعلى الارض في السجود ومفرجا اصابعه ليكون امكن من اخذ الركبة ولا يندب التفريج الا في هذه الحالة والضم
في حالة السجود ليقع راس الاصابع متوجها الى القبلة وفيما وراء ذلك ترك على العادة كذا في الكافي وذكر في القنية

بالمد

اوسر ابتيز

انحداره

تفريج

قال شمس الائمة الحلواني تفريق الاصابع سنة الركوع للرجال لا للنساء باسطا ظهره بحيث لو وضع على ظهره قدح
ماء تستقر غير رافع ولا منكس راسه منصوب بالصفتين على التنازع والتنكيس مبالغة النكس وهو خفض الراس
ليس عيسى تدرك على ما توهم لا فعل متعد لا يكون مفعوله الى الراس واختار صيغة المبالغة مع ان الناكس انسب
بالرافع بناء على ان اصل النكس يحصل بالركوع لكن السنة ان لا يبالغ فيه بل ينبغي ان يستوي راسه وعجزه
وليس بسط الظهر مغنيا عن القيد الثاني لانه امكن بسط الظهر مع رفع الراس ومع تنكيسه ايضا كما لا يخفى ويسبح
ثلاثا اي يقول سبحان ربي العظيم ثلث مرات وعن ابي مطيع ان كل فعل هو ركن يستدعي ذكرا يكون فيه ركنا كذا في
الكافي فعلى قوله يكون التسبيح فرضا وروي عنه ان تثليث التسبيح ايضا وهو ادناه اي ادنى التسبيح ولم يرد فيه ادنى
وانما اراد به ادنى الكمال يجوز الركوع والسجود بدون الذكر ذكره في الكافي وفي الخلاصة لو ترك التسبيح او اتى به مرة يجوز
ويكره كذا روي عن محمد رح ولو زاد على الثلث فهو افضل بشرط ان يختم على وتر لكن ان كان اماما لا يطول وقال سفيان
الثوري ينبغي ان يقول خمسا حتى يمكن القوم من ان يقولوا ثلاثا وقيل اربعا وفي الظهيرية قال بعضهم يقول الامام
قيل اربعا ثم يسمع رافعا راسه اي يقول سمع الله لمن حمده حال كونه رافعا راسه من الركوع حتى لو لم يسمع واستوى قائما
لا ياتي به كما لو لم يكبر حال الانحطاط حتى ركع او سجد ثنتين كذا في القنية واللام بمعنى الى اي استمع الى من حمده وحاصله
اجاب وتلقاه بالقبول وينبغي ان يجزم هاء الضمير كما هو شان الوقف ذكره في المضمرات ويكتفي به الامام وبالتحميد المؤتم
ان يكتفي الامام بالتسميع ولا ياتي بالتحميد ويكتفي المؤتم بالتحميد ولا ياتي بالتسميع وهذا عند ابي حنيفه رح واما عندهما فالا
امام ياتي بالتحميد ايضا لكن يقوله في نفسه وفي الظهيرية ان الشيخ الامام ابا بكر محمد بن الفضل يميل الى قولهما والطحاوي
يختار قولهما وهكذا نقل عن جماعة المتاخرين انهم اختاروا قولهما والصحيح ان المقتدي ياتي بالتحميد لا غير وبه يفتي
الامامان الحلواني والسرخسي ويجمع المنفرد بينهما اي بين التسميع والتحميد وهذا بالاتفاق على ما روي الحسن وقيل
لا رواية عن ابي حنيفه رح وقيل ان المنفرد يكتفي بالتحميد عنده ويجمع بينهما عندهما وروى ابو يوسف عن ابي حنيفه
ان المنفرد بالتسبيح والصحيح من مذهبه انه يكتفي بالتحميد لان التسميع حث لمن خلفه على التحميد وليس معه احد واما محلها
عند من يجمع بينهما فيا تي بالتسميع حالة الرفع اتفاقا واما التحميد فقيل ياتي به حالة الاستقرار وقيل حالة الرفع وقيل
حالة الانحطاط كذا في القنية والعطف على محذوف وقيل للحال زيادة اللهم ربنا لك الحمد في المحيط وهو الافضل اللهم
ربنا لك الحمد وفي الكافي هو الاحسن وفي الروضة قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل المنفرد والمقتدي كلاهما يقولان اللهم
ربنا لك الحمد وقال الامام ابو بكر محمد بن حامد يقول المقتدي ربنا لك الحمد والمنفرد يقول اللهم ربنا لك الحمد ويقوم مستويا
قد ذكرنا حكم القومة فيما تقدم والقيام اعم من الاستواء اذ يمكن ان يقوم مائلا الى احدى الجهات الاربع فلفظ مستويا
ليس مستدركا على ما توهم ثم يكبر والخلاف فيه كالخلاف في تكبير الركوع في انه يكبر ثم يهوي او يقول التكبير مع الهوي

خمسا

اذا يقول التكبير مع الهوي ويسجد فيضع ركبتيه ثم يديه فالفاء في فيضع عطف على مضمون الكلام اي يقصد الى السجود فيضع
او تفصيل لقوله يسجد اي يضع ركبتيه على الارض ولا ثم يديه ولو كان واحد لا يمكنه وضع الركبتين اولا فانه يضع
يديه اولا ثم يقدم اليمنى على اليسرى كذا في الخزانة وذكر الامام غزالي في الوسيط ان عند ابي حنيفة رحمه الله موضع اليدان اولا
وهذه الرواية عنه غير مشهورة عليه في كتب الحنفية ضامًّا اصابعه اي ملصقا جانبات اصابع يديه بعضها ببعض كذا ذكره
في الكافي وذكر في الخزانة ما شرا اصابعه فعلى المراد ولا ثم الانف فيها ايضا الحاصل انه اذا اراد ان يسجد يضع اولا ما كان
اقرب الى الارض فعلى هذا ينبغي ان يضع الانف قبل الجبهة منها خلاف القبض وهو ان يكون رؤس اصابعه مستقبلة القبلة
ولا منافات بينه وبين الضم بالمعنى المذكور ثم وجهه اي بعد وضع اليدين يضع الوجه وفي بعض النسخ الخزانة اي يضع
الجبهة مبديا ضبعيه في المغرب الضبع بسكون الباء العضد وقيل وسطه وباطنه وابداء الضبعين تفريجهما في
السجود واما ما روي في الحديث انه اذا كان يسجد ابدى ضبعيه فلم اجده فيما عندي من الكتب الحديث والغريب وان صح
ما روي من الابداء وهو الاظهار كان كناية عن الابداء لانه يردف للتانيتهي كلامه ويحتمل انه ابدل حرف التضعيف
ياء كما املبت فلا حاجة الى ما ذكره من الاعتذار مجافيا اي مباعدا بطنه عن فخذيه لانه عليه الصلوة والسلام
كان اذا سجد جافى وقيل اذا كان في الصف لا يجافي كيلا يؤذي جاره كذا في الهداية ولا يخفى ان مجافاة البطن عن الفخذ
لا يؤذي الجارة اصلا انما المؤذي هو ابداء الضبعين فلعله اراد بعدم المجافاة عدم ابداء الضبعين موجها اصابع
اليدين نحوها وقد يوجد في بعض النسخ ويديه بعد قوله ورجليه ويسبح ثلاثا اي يقول سبحان ربي الاعلى ثلث مرات والكلام
فيه مثل ما مر في تسبيحات الركوع ثم تسبيحات الركوع والسجود مستحبة على ما ذكره في الفتوي المنصورية وفي الكافي انه
سنة وقيل واجبة وقدرها عند ابي مطيع فرض ويجوز على شيء يجد حجمه ويستقر جبهته حجم الشي ملمسه تحت اليد وقيل
وجدانك مس الشي تحت ثوب كذا في المغرب اي لا يجوز السجدة على كل شيء ظاهر يجد المصلي حجمه ويستقر جبهته عليه بحيث
لو بالغ لا ينسفل راسه اكثر من ذلك فلو سجد على الحنطة والشعير يجوز وعلى الجاودرس والذخرة لا وعلى الثلج ان لبده
جاز والا فلا وكذا على الطين في القطن المحلوجة والحشيش كذا في الظهيرية ويستثنى من قوله كل شيء ما اذا كان موضع
السجود ارفع من موضع القدمين اكثر من اللبنتين منصوبتين فانه لا يجوز اما اذا كان موضع السجود لبد على ميت بحيث
يجد حجمه لا واما اذا لم يجد يجوز والمسئلتان ايضا في الظهيرية وعلى ظهر من يصلي صلوته في الزحام اي غلبة الناس وكان
الحسن بن زياد انه لا يجوز في الذخيرة ثم هذا انما يجوز بشرط ان لا يجد فرجة فانه لو وجد فرجة لا يجوز السجدة على
ظهر الغير واذا انتظر حتى يقوم الناس فوجد فرجة وسجد يقوم ايضا ذكر في الظهيرية وفيها ايضا ذكر في الاصل
انه يجوز الصلوة على ظهر الغير في الزحام مطلقا وعند ابي حنيفة رحمه الله انما يجوز السجدة على ظهر المصلي واذا سجد على ظهر
غير المصلي لا يجوز فذكر المصلي مطلقا والمذكور في الخزانة انما يجوز السجدة على ظهر المصلي اذا صلى صلوته حتى لو صلوة
صلى

اخرى

اخري لا يجوز واختاره المصنف هذه الرواية في المتن وفي القنية قال ابن مقاتل انما يجوز السجدة في الجمعة على ظهر رجل اذا وضع
ركبته على الارض والا فلا والمراة تنخفض اي في السجود سواء كانت حرة او امة وتلزق بطنها بفخذيها كالتفسير للانخفاض
وحاصله انها لا تجافي بطنها عن فخذيها وظاهر عبارة المتن يدل على ان المراة تبدي ضبعيها ايضا كالرجل وعبارة الخلاصة
مشعرة بانها لا تبدي ضبعيها ويرفع مكبرا اي يرفع المصلي راسه من السجدة حال كونه مكبرا واختلفوا في مقدار الرفع
ففي الهداية الاصح انه ان كان الى السجدة اقرب لا يجوز وان كان الى الجلوس اقرب جاز وفي الكافي قيل اذا زيلت جبهته
عن الارض بحيث يجري الريح بين جبهته والارض جاز والقياس وفي شرح الطحاوي قال محمد بن مسلم اذا رفع راسه مقدار
ما لا يشكل على الناظر رفع راسه جاز ويجلس مطمئنا وقدر الجلوس بقدر تسبيحة كذا في الكافي وهذا الجلوس على
هيئة الافتراش بالاتفاق بيننا وبين الشافعي وليس بين السجدتين ذكر مسنون وعن الحسن بن ابي مطيع انه يقول سبحانك اللهم
وبحمدك استغفر الله كذا في الظهيرية ويكبر ويسجد مطمئنا الكلام في التكبير ههنا كما مر وههنا السجدة كالسجدة
الاولى في ابداء ضبعين ومجافاة البطن عن الفخذين وغير ذلك ولم يذكر للعلم به مما يتقدم والاطمينان واجب في السجدة
الاولى ايضا ولم يذكره هنالك لما انه يعلم ههنا ولو فعل بالعكس كان اولى ويكبر ويرفع راسه جملة بحذف المبتداء
اي وهو يرفع راسه والمعنى يكبر رافعا راسه وانما حملناه على ذلك لان المختار هو ان يقع التكبير زمان الانتقال وكون
الواو للحال لم يفد ذلك ثم يديه ثم ركبتيه على عكس ما وضعه الحاصل في الرفع اولا ما كان الى السماء اقرب وفي الوضع
الوضع يضع اولا ما يكون الى الارض اقرب ويقوم على صدور قدميه معتمدا بيديه على ركبتيه ولا يخفى ان يرفع الراس
واليدين والركبتين على الارض لا يتم القيام حتى يكون قوله ويقوم مستدركا مع ان الغرض الاصلي من ذكره ان يتعلق
قوله بلا اعتماد على الارض وذلك بان يضع يديه عليها فانه لا يجوز الا بعذر من مرض وكبر وفي شرح الطحاوي لا باس
بالاعتماد سواء كان بعذر او لا ولا قعود فانه مكروه عندنا وعند الشافعي يجلس جلسة خفيفة ويتم التكبير اذا استوى
جالسا قال الامام شمس الائمة الحلواني الخلاف في الاصل حتى لو فعل المصلي كما هو مذهبنا لا باس به عند الشافعي
وان فعل كما هو مذهبه لا باس به عندنا كذا في الظهيرية والركعة الثانية كالاولى في جميع ما ذكرنا من الاقوال والافعال لكن
لا ثناء ولا تعوذ ولا رفع يديه فيها والسكوت عن ذكر التسمية اشارة الى ان المختار عنده انه يسمي في الركعة كما مر ورفع
اليدين في الركعة الاولى عند من يقول بانه بعد التحريمة فلذا صرح بنفيه واما التحريمة فخارجة عن الصلوة فلذا لم
ينفها واذا اتمها افترش رجليه اليسرى وجلس عليها ناصبا يمناه اي واذا اتم المصلي الركعة الثانية افترش رجله اليسرى
على الارض وجلس عليها وينصب رجله اليمنى بان وضع رؤس اصابعها على الارض وذكر في الخلاصة ان يجعل الرجل
اليسرى بين الاليتين ويقعد عليها وهذه الهيئة الافتراش موجها اصابعه نحو القبلة هكذا وقع في الهداية والجوهرية
والمتبادر منه ان يوجه اصابع الرجلين كليهما الى القبلة ويوجد اصابع الرجل اليسرى نحوها لا يخلو عن كلفة فلهذا

قيد بعضهم توجيه الاصابع نحوها بقدر الاستطاعة وقد صرح في الخلاصة والخزانة بان يوجه الاصابع بحيله اليمنى
الى القبله وعلى هذا لا اشكال ويمكن ان يجعل ضميرا اصابعه راجعا الى اليمنى بتاويل العضو وفي بعض النسخ لا يوجد هذه
الفقرة ولا بد منها واضعا يديه على فخذيه اليمنى على اليمنى واليسرى على اليسرى وفي الظهيرية يضع يديه على ركبتيه
او على فخذيه وفي الخزانة الاصح ان يضع يديه على فخذيه ولا ياخذ الركبة وفي القنية عن محمد رح يضع يديه على فخذيه
بحيث يكون اطراف اصابعه عند ركبتيه وفي شرح الطحاوي يضعهما على ركبتيه كما في الركوع موجها اصابعه نحو القبلة يضعها
مبسوطة اراد بالمبسوط خلاف المفتوحة لا خلاف المضمومة وقد جاء من علمائنا في بعض الروايات انه يفعل كما يفعل
الشافعي رح وهو ان يعقد الخنصر والبنصر ويحلق بين الوسطى والابهام براسها ويشير عند التلفظ بالشهادتين هكذا المقبوضة
ذكر في الذخيرة وفي زاهدي انه اتفق الروايات من اصحابنا ان الاشارة بالمسبحة منه وفي الملتقط عن ابي نصر بن سلام
ليس في الاشارة اختلاف العلماء ان يفعلها وفي الضمرات والخلاصة المختار انه لا يشير والمراة تجلس على اليتها اليسرى
كذا في الهداية وفي الظهيرية تجلس على وركها اليسرى وتجمع ساقيها وهما متقاربان فان الورك ما فوق الفخذ من الجانب
الخارج والالية مستعار من الية الشاة للورك مخرجة رجليها من الجانب الايمن فان القعود على هذه الهيئة استر لها
ويتشهد كابن مسعود وهو روى البخاري عنه في الصحيح التحيات لله والصلوة والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله
وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله و
التحيات جمع تحية وفسرت بالسلام من النقصان وبالعظمة وبالبقاء وبالملك وبالكلام الذي يحيى به الملك
وفسرت بالصلوة الخمس وبالفرايض والنوافل وبالعبادات كلها وبالدعوات وانواع الرحمة وفسرت الطيبات بالكلمات
الدالة على الخير وبما يليق ان يثنى به على الله تعالى والصالحة بالاعمال وذكر في المضمرات ان المراد بالتحيات العبادات القولية
وبالصلوة العبادات البدنية وبالطيبات العبادات المالية يعني ان العبادات كلها لله تعالى ~~وحده~~ وقوله والصلوة
الطيبات معطوفات على التحيات عطفا لمفرد على المفرد وقيل الصلوة مبتداء خبره محذوف يدل عليه ما تقدم فالواو
الاولى لعطف الجملة على الجملة ولا يزيد عليه اي على التشهد ابن مسعود في القعدة الاولى لا بالصلوة على النبي صلعم
ولا بالدعاء لنفسه ولوالديه فان فعل ذلك متعمدا كره وان كان ساهيا ياتي حكمه في مسائل باب السهو ثم اذا اراد القيام
الى الثلثة يعتمد بيديه على ركبتيه ويقوم ذكره في الخلاصة وفي الظهيرية اذا فرغ من التشهد الاولى واراد ان
يقوم فلا باس بان يعتمد بيديه على الارض ويقرا فيما بعد الاولين الفاتحة فقط بدون ان يضم اليها سورة واما
التسمية والثناء فمن لواحق الفاتحة وعن ابي حنيفة رح ان قراءة الفاتحة فيما بعد الاولين واجبة رواه الحسن
حتى لو تركها عامدا كان مسيئا وان كان ناسيا يسجد للسهو كذا في الكافي وفي الخزانة القراءة فيما بعد الاولين
من الفرض سنة واما الوتر والنوافل فيجب القراءة في الكل وفي القنية عن شمس الائمة الحلوائي قال علماؤنا لو نوى
بالتلاوة

بالتلاوة وفي الفتاوى والعتابي عن ابي حنيفة رح انه اذا قرا سورة في اوليي الاخريين يجب سهو الاخريين الذكر والدعا للقراءة وفي المضمرات
لو قرا الفاتحة مع السورة لا سهو عليه وهو المختار وعليه الفتوى وفي المستصفى ان ضم السورة ساهيا يجب سجدة
السهو في قول ابي يوسف رح وفي ظاهر الرواية لا يجب وان سبح او سكت جاز وقدر مقدار السكوت او التسبيح
بثلث تسبيحات ذكره في القنية وعن ابي حنيفة رح ان سبح لم يكن به باس وان قرا الفاتحة فهو افضل وان سكت فهو
مكروه وروى ابو يوسف رح عن ابي حنيفة رح انه بالخيار ان شاء قرا الفاتحة وان شاء سكت ولا يلزم السهو بترك
القراءة فيها وهو الاصح كذا في الخلاصة وفي المتن اختار هذه الرواية وفي الخزانة في ظاهر الرواية لو سكت عامدا كان وان كان ساهيا
مسيئا لا سهو عليه ثم يقعد كالاولى فالرجل يفترش والمراة تتورك كما في القعدة الاولى وينبغي ان يتشهد
في هذه القعدة كما يتشهد في الاولى ولم يصرح به لانه يفهم ذلك من قوله وبعد التشهد يصلي على النبي صلعم
وكيفيتها على ما نقل عن محمد ابي هريرة انهما يقولان وارحم محمدا وال محمد كما رحمت على ابراهيم وعلى ابراهيم انك حميد مجيد وابي هريرة انهما يقولان وارحم محمدا وال محمد كما رحمت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد
وعن بعض ان يقول اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد وعن عباس المشايخ
انه كان يكره قول المصلي وارحم محمدا وال محمد وقال الفقيه ابو جعفر اما انا اقول ذلك واعتمادي عليه للتوارث الذي
وجدته في بلدان المسلمين وكان الشيخ ابو الحسن الرستغفني معنى قولنا وارحم راجع الى الاية كذا في الظهيرية واعلم ان
الصلوة في القعدة الاخيرة سنة عندنا وفي قول الم وسن غيرهما او ندبا اشارة الى ذلك ذكر في الروضة ان الصلوة
على النبي عليه السلام في القعدة الاخيرة واجبة هكذا ذكر في الخزانة الاول هو مختار صاحب الهداية ويدعو بما لا يسال
من الناس اي بما يستحيل سؤاله عنهم نحو اللهم اغفر لي وارحمني الخ وارزقني رويتك فلو سال بما لا يستحيل سؤاله عنهم وارزقني
نحو اللهم زوجني واقض ديني يفسد صلوته وفي الظهيرية اذا دعا بما جاء في القران او الماثور لا يفسد صلوته وان
دعا بما لو يحي في شيء منهما فان لم يستحيل سؤاله من العباد يفسد صلوته وان استحال لا ثم يسلم عن يمينه اماما كان
او موتما بحيث يرى بياض خده الايمن فيقول السلام عليكم ورحمة الله وبركاته هكذا وقع في الهداية
وقال الامام المطهر في شرح المصابيح لم يرد في سلام الصلوة لفظ وبركاته فلهذا لا يقولها الشافعية
في المحيط ومن الناس من يقول سلام عليكم رحمة الله بحذف الالف واللام وعندنا يقول السلام بالالف
واللام بنية من ثمة اي الذي في جانب اليمين من البشر والملك وهذه النية في التسليم سنة ذكره صاحب كنز
العباد من البشر والملك المراد بالبشر من كان حاضرا معه في المسجد قال في الخلاصة هو الصحيح وفي الهداية لا ينوي حفظة الحاضرين
النساء في زماننا ولا من لا شركة له في الصلوة وهو الصحيح لان الخطاب حفظة الاخرين وقيل جميع الرجال
والنساء من شاركه اولا يشاركه وفي الكافي هذا عندنا في سلام التشهد واما في سلام التحليل فيخاطب من
يحضر فيخصه بالنية وقيل ينوي جميع المسلمين وقيل غير الفساق والمراد من الملك جميع من معه من الملائكة الحفظة ولا ينوي

عددا معينا لاختلاف الاثار في عددهم فعن ابن عباس انهم خمسة في بعضها الاخبار مع كل مومن ملكان وفي
بعضها ستون وفي بعضها مائة وستون كذا في الكافي وفي الروضة قال في كتاب الصلوة ان الامام
ينوي ولا الحفظة ثم الرجال ثم النساء قال في الجامع الصغير ينوي الرجال ثم النساء ثم الحفظة فقيل
انما اختلف الجواب لان محمدا حين صنف كتاب الصلوة كان يروي تفضيل الملائكة على بني آدم وحين
صنف الجامع الصغير كان يروي تفضيل بني ادم على الملائكة لان يكون فيه روايتان وقال بعضهم بل في
المسئلة روايتان وقال بعضهم ما ذكر في الجامع الصغير قول ابي حنيفة وما ذكر في كتاب الصلوة قولهما
وقال ابو القاسم الحكيم ينبغي للمصلي ان ينوي في التسليمتين جميعا اهل التوحيد حتى يستغني عن تفسير هذه الاشياء
وتيسر عليه ثم عن يساره كذا اي يسلم عن يساره بحيث يرى خده الايسر بنية من يساره من البشر وفي الملك
وفي كلام المتن اشارة الى ان الامام بالتسليمتين كالمؤتم بلا فرق هو الصحيح وقيل الامام لا ينويهم لانه يشير اليهم وهو فوق
النية وقيل ينوي بالتسليمة الاولى فقط ذكره في الكافي والمؤتم ينوي امامه في جانبه اي المؤتم مع ما نوي من ثمة
من البشر والملك ينوي امامه في جانب الامام اما في الايسر او في الايمن وفيهما ان حاذاه اي ينوي المؤتم امامه
في جانبين ان حاذاه لانه ذو حظ من الجانبين وهذا عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وعن ابي يوسف نواه في
الاول فقط ترجيحا للجانب الايمن كذا في الهداية ولا يخفى ان الامام داخل في قوله من ثمة من البشر لانه اراد ان يبين
حكمه في المحاذاة تخصيص الكلام بالذكر يشعر بان من كان في غير الصف الاول ولا حاجة الى ان ينوي من كان في محاذاته
من المؤتمين في الجانبين بل يكفي بنية في جانب واحد ويحتمل انه لم يذكر ذلك المؤتم لانه يعلم حكمه بالمقائسة
على الامام والمنفرد الملك فيهما فقط لانه ليس معه سواه كذا في الهداية ولعل هذا عند من قال انه لا ينوي الامام
ولا المؤتم من لا شريك له في صلوتهما واما عند من قال انهما ينويان من حضر من الرجل والنساء فينبغي ان ينوي
المنفرد من كان حاضرا ويمكن ان يقال المراد بالمنفرد من لا يكون عنده احد اصلا **فصل** يجهر الامام في الجمعة
والعيدين والفجر واولى العشائين كان رسول الله صلعم يجهر بالقراءة في الصلوة كلها ابتداء والمشركون
يؤذونه بذلك فنزلت ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا فخافت بعد ذلك في العصر
وجهر في البواقي لانهم كانوا مشتغلين بالاكل والنوم وجهر بالجمعة والعيدين لانه اقامهما بالمدينة عند
ضعف الكفار وهذا العذر وان الكيد زال فالحكم باق لان بقاءه مستغن عن بقاء السبب كذا في الكافي ونقل
عن فتاوي القاعدي ان الامام مخير في صلوة العيدين في الجهر والاخفاء الا ان الجهر ~~والاخفاء الا ان الجهر افضل~~
اداء وقضاء قيد للصلوة الاخيرة اي الاقتضاء في الجمعة والعيدين واعلم انه قال الحاكم يقرأ الفاتحة في اولى
العشاء ولم يزد عليها قرأ في الاخريين الفاتحة والسورة وجهرهما وهذا عندهما وعند ابي يوسف لا يقضي

٥٤ السورة يجهر بها وبالفاتحة على الصحيح وفي رواية عن ابي حنيفة يخافت بهما وفي رواية يجهر بالسورة دون الفاتحة
كذا في الكافي وذكر في فتاوي العتابي اذا ترك الامام الفاتحة والسورة في الاوليين في صلوة الجهر قرأهما في الاخريين
وجهر بهما بالاتفاق فعلى هذا كان يكون الاولى ترك قيد الاوليين كما في قوله اولى العشائين لا غيره اي لا يجهر
في غير هذه الصلوة من الفرائض وانما قيدنا بذلك لان الجهر بالتراويح والوتر ايضا واجب لذلك حتى لو ترك ساهيا
يلزم السهو ذكره في القنية وفي الخزانة اذا ام في التطوع من الليل وخافت متعمدا فقد اساء وان كان ساهيا فعليه
السهو وقد صرح في فتاوى القاعدي انه لو خافت في التراويح سهو واعلم ان عند محمد وابي يوسف يجهر في الكسوف
والاستسقاء ايضا والمنفرد خير ان ادى اي المنفرد مخير في الجهر والاخفاء في الصلوة الجهرية اذا صلاها اداء لكن
الجهر افضل ليكون الاداء على هيئة الجماعة كذا في الهداية ثم المخافتة واجبة وظاهر كلام المتن ان المنفرد مخير في صلوة
المخافتة ايضا قال في الخلاصة انه لا سهو على المنفرد اذا خافت فيما يجهر به وبالعكس ذكر في المحيط ان جهر المنفرد
في الصلوة المخافتة كان مسيئا وفي صلوة الجهر هكذا ذكر في عامة الروايات وخافت حتما ان قضى اي حتما ان خافت
المنفرد على سبيل الوجوب ان صلاها قضاء في الهداية هذا هو الصحيح وذكر في الظهيرية والذخيرة والخزانة والكافي
ان الجهر في قضاء الجهرية افضل في الاصح وادنى الجهر اسماع غيره يعني مغايرا واحدا وهو الذي يكون بقربه
ليصح قول ادنى وهذا عند الهندواني فعلى هذا يكون اقصى الجهر اسماع الكثير ونقل في الخلاصة عن الجامع الصغير
الامام اذا قرأ في صلوة المخافتة بحيث سمع رجل او رجلان لا يكون جهرا والجهر ان يسمع الكل وادنى المخافتة
اسماع نفسه فقط عند الهندواني ايضا وعلى هذا يكون اقصى المخافتة اسماع الغير ويرجع حاصله الى
ادنى الجهر وهذا لم يذكر في الهداية لفظ ادنى في الموضعين وهو الاولى كما لا يخفى هو الصحيح اشارة الى ما قال
الكرخي من ادنى الجهر اسماع نفسه فقط وادنى المخافتة تصحيح الحروف بحيث لم يسمع نفسه ايضا وهو المروي
عن محمد وقال شمس الائمة الحلواني الاصح ان القراءة لا يجزيه ما لم يسمع اذناه ويسمع من بقربه كذا في الكافي وقال بعض
مشايخنا ان كان بحال لو ادنى رجل بصماخ اذنه فوضع على شفته سمع منه جاز والا فلا فعلى هذا يمكن ان يكون
ادنى المخافتة هو اسماع غيره بحيث لا يسمع نفسه فلا يلزم الاشكال المذكور لكن فيه بعد وكذا اي كما تعلق
بالنطق اي وكما ان المعتبر في قراءة المخافتة اسماع نفسه حتى لو لم يسمع نفسه لا يكون معتبرة على الصحيح كذلك
المعتبر اسماع نفسه حتى في كل ما يتعلق بالنطق حتى لو لم يسمع نفسه لا يعتبر على الصحيح كالطلاق والعتاق والاستثناء
وغيرها من الايلاء واليمين والتسمية على الذبيحة ولزوم سجدة التلاوة والبيع والشراء وذكر في الكافي انه لو
لم يسمع نفسه لا يصح عند الشيخين وكذا لو طلق جهرا وعلقه بشي بحيث يسمع نفسه وصح الحروف فعلى الاختلاف
وقيل الصحيح انه في بعض التصرفات يكتفي بسماع نفسه كالطلاق والعتاق وفي بعضها يشترط سماع غيره كما في البيع

لو ادنى المشتري صماخه الى فم البايع فسمع يكفي ولو سمع البايع نفسه ولا يسمعه المشتري لا يكفي قال صاحب المحيط
الاصح قول الشيخين وسنة القراءة في السفر عجلة الفاتحة مع اي سورة شاء من السور القصار كما يفهم من سوق
الكلام وعجلة مصدر من باب العلم وهو بمعنى الصفة حال من المسافر او بمعناه مفعول مطلق من السفر اي سفرا
عجلة وامنة نحو البروج عطف على عجلة على الوجهين جعل الامن مقابلا للعجلة لما ان العجلة في السفر يكون غالبا من
الخوف وعدم الامن فلفظ العبادة يوهم ان المسافر حال الامن يقرأ نحو البروج في جميع الصلوة بلا تفاوت وفيه
بعد ولهذا قال في الهداية اذا كان في امنة وقرار يقرأ في الفجر نحو سورة البروج وانشقت وانما اقتصر على ذكر الفجر
لانه يعلم مما سياتي وسنة قراءة الفجر في الحضر الى القراءة في باقي الصلوة فاذا عرف مقدار القراءة في الفجر في السفر
يعلم مقدارها في الباقي بالقياس على الحضر وقد صرح ذلك في الكافي فقال يقرأ في الفجر والظهر نحو البروج وفي
العصر والعشاء دون ذلك وفي المغرب القصار جدا وفي الحضر استحسنوا طوال المفصل في الفجر والظهر المفصل
هو السبع السابع من القران سمي به لكثير فصوله كذا في المغرب وقيل سمي به لقلة المنسوخ فيه من الفصل
بمعنى الكلام البين فكان المنسوخ غير بين وفي لفظ الاستحسان اشارة الى انه ليس بسنة ويؤيده ما ذكر في الخزانة
بلفظ الاستحباب لكن ذكر في الخلاصة ان هذا بيان الاولية والسنة وذكر في الهداية انه يقرأ في الحضر
فيهما في الركعتين باربعين اية او خمسين اية سوى الفاتحة ويروى اربعين الى ستين ومن ستين الى مائة بكل ذلك
ورد الاثر فقيل اربعون للكسالى وما بين خمسين وستين للاوسط وما بين ستين الى المائة للراغبين وقيل
اربعون في الليالي القصار وما بين الستين الى المائة في الليالي الطوال وما بين الاربعين الى ستين فيما عداهما
وقيل اربعون لوقت الكسب كالصيف وما بين الستين الى المائة لوقت الفراغ كالشتاء وما بين الاربعين الى
الستين لما عداهما كذا في الكافي وقيل يقرأ اربعين اذا كانت الاطوال كسورة الملك وخمسين الى ستين اذا كانت
اوساطا وما بين الستين الى المائة اذا كانت قصارا كسورة الرحمن كذا في الظهيرية وقيل المائة للزهاد والستون
في الجماعة المعهود والاربعين في مساجد الشوارع كذا في الخزانة وقيل يبنى هذا على اختلاف احوال الناس
في الصيف والشتاء وحسن صوت الامام وقبحه وقوة القوم وضعفهم فيقرأ بحسب ما يرى المصلحة كذا في
الخلاصة ثم انه سوى في اكثر الكتب بين الفجر والظهر وقال في الاصل يقرأ في الظهر مثل الفجر او دونه لانه وقت
الاشتغال فينقص عنه تحرزا عن الملال كذا في الهداية وقيل المستحب في الظهر ان يقرأ ثلثين اية ذكره في الخلاصة
او اوساطه في العصر والعشاء اي استحسنوا اوساط المفصل في العصر والعشاء وفي الخلاصة يقرأ فيهما
خمسة عشر اية وفي الخزانة قيل المستحب ان يقرأ فيهما عشرين اية وقصاره في المغرب اي استحسنوا قراءة
قصار المفصل في صلوة المغرب واعلم ان اطلاق كلامه يشعر بان المستحب التسوية تقريبا في مقدار القراءة

يقرأ

بين الركعتين وهذا ليس على الاطلاق كما سيجيء تفصيله ومن الحجرات طوال الى البروج ثم اوساط الى لم يكن ثم قصار
الى الاخر ولا يخفى ان الغاية داخلة في المغيا وما ذكر في المتن من تعيين مبادي طوال المفصل واوساط وقصاره
موافق لما في الفتاوى الظهيرية وفي الكافي اول المفصل من سورة محمد وقيل من سورة الفتح وقيل من سورة ق وينقسم
الطوال والاوساط كما في الظهيرية وفي شرح الطحاوي طوال المفصل من الحجرات الى عبس والاوساط من كورت الى والضحى
والقصار من الم نشرح الى الاخر وقال الطيبي في شرح المشكاة قيل الطوال من الحجرات الى عم والاوساط منه الى
والضحى ولا يخفى ان في جميع ذلك مساهلة لان سورة النجم مثلا اطول من عبس مع ان الاولى من الاوساط والثانية
من الطوال الاولى ما وقع في بعض كتب الشافعية من ان الطوال من سورة الحجرات الى الرحمن وسورة والشمس وسورة الليل والقصار
مثل سورة الاخلاص وفي ضرورة بقدر الحال اي يقرأ بقدر ما يقتضي الحال وما لا يفوت وفي الخزانة الاصل ان الامام
يقرأ على وجه لا يؤدي الى تقليل الجماعة وان كان منفردا فالاولى ان يقرأ في حال الحضر اكثر يحصل الثواب في حالة الضرورة
السفر يقرأ بقدر الحال دفعا للحرج والمشقة وكره تعيين السورة للصلوة سوى الفاتحة بان يلازم عليها فيها
لما فيه من هجر الباقي فاما ان يقرأها احيانا فلا وقيل انما يكره في الكافي وقد ذكر في الخلاصة السنة في ركعتي الفجر
ان يقرأ في الاولى قل يا ايها الكافرون وفي الثانية الاخلاص وفي شرح الطحاوي يقرأ في الاول من ركعتي الجمعة
سورة الجمعة وفي الثانية اذا جاءك المنافقون ولو قرأ غيرها جاز وذكر في المحيط يستحب لصلوة الصبح في الجمعة الم
تنزيل وهل اتى بشرط ان يقرأ غير ذلك احيانا لئلا يظن الجاهل انه لا يجزي غيره وينصت المؤتم في الصلوة المغرب
يقال انصت اي اسكت للاستماع وعن الشيخ الامام ابو حفص انه لا يكره قراءة المؤتم في صلوة لا يجهر بها وقيل
على قول محمد لا يكره وعلى قولهما يكره وهو الاصح وقال شمس الائمة السرخسي تفسد صلوته في قول عدة من الصحابة
وعن عبد الله البلخي انه قال احب ان يملأ فوه بالتراب وقيل يستحب ان يكسر اسنانه كذا في الظهيرية وكذا في الخطبة
وكذا ينصت المؤتم في وقت سماع الخطبة قريبا او بعيدا من الخطيب وهذا هو المختار عند بعض المشايخ وفي الخزانة
هذا هو الاولى وقال بعضهم الافضل للبعيد ان يشتغل بقراءة القران واجمعوا على انه لا يتكلم بكلام الناس
وقال بعضهم ما دام الخطيب في حمد الله تعالى والمواعظ فعليهم الاستماع واذا اخذ في مدح الظلمة فلا باس
بالكلام ح واذا قعد الامام بين الخطبتين لا باس بالكلام عند ابي يوسف وقال محمد يكره ذلك الكل من الظهيرية
الا اذا قرأ صلوا عليه فيصلي سرا اي الا اذا قرأ الخطيب قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه فيصلي السامع
بلسانه خفية وهذا مختار الطحاوي وقال مشايخنا لا يصلي بل يستمع ويسكت لان الاستماع فرض والصلوة يمكن
بعد هذا الحالة كذا في الخزانة وانما خصصنا الصلوة بالسامع وقد وقع في بعض النسخ ايضا كذلك لان الصلوة جهرا
بعد قراءة هذا الحالة لازمة على الخطيب كان الاولى ذكر السلام ايضا لان السلام لازم ح لانه من تتمة الصلوة

والاوساط مثل سورة

بلغ

حتى لا يعتدي دونه كما صرح به الائمة الحديث والجماعة سنة موكدة اي تشبه الواجب فان الشارع فعلها
وامر بها ايضا وفي القنية هي واجبة عن العراقي ياثم بتركها مرة بلا عذر وعند الخراسانيين انما ياثم بتركها ان
اذا اعتاد تركها وعن الطحاوي والكرخي وجماعة من اصحابنا انها فرض كفاية وذكر في الملتقط هي واجبة
وعليه اجماع المسلمين واعلم انه يسن الجماعة في الفرايض والتراويح والوتر في رمضان وصلوة الجنازة وشرط
في الجمعة والعيدين ويكره في بواقي النفل مطلقا وذكر القدوري انه لا يكره قال الصدر الشهيد اذا كان
على سبيل التداعي يكره واما اذا صلوا بغير اذان واقامة في ناحية المسجد لا يكره وقال شمس الائمة الحلوائي
ان كان سوى الامام ثلثة لا يكره بالاتفاق وفي الاربع اختلاف المشايخ والاصح انه لا يكره كذا في الخلاصة
والاولى بالامامة اعلمهم بالسنة اي افقههم في دين الله تعالى كذا في الكافي فالظاهر ان المراد هو العلم بما يتعلق
بالصلوة حتى لو كان متبحرا في علم الصلوة ولم يكن له حظ في غيره من العلوم كان اولى كذا في الخلاصة وذكر
في الخزانة ان الاعلم بالسنة انما يكون اولى اذا كان يحسن القراءة ما يجوز به الصلوة وتجنب الفواحش الظاهرة وقال
من بعض الفتاوى ان الاعلم اذا لم يعمل بمقتضى علمه بان لا ياتي بالطمانينة مثلا لا يكون بالامامة اولى ثم الاقرأ اي
~~ان كان اولى كذا في الخزانة~~ سواء في العلم بالسنة فالاولى بالامامة الاعلم بالقراءة كذا قيل والظاهر ان المراد
بالاقرأ من كان اداؤه احسن بحيث يوافق ما يقرأ عند الائمة القرءة اذ ربما كان اعلم بالقراءة ولا يستطيع ان
يؤدي كما علم وعن ابي يوسف ان القراءة اولى من العلم بالسنة لقوله عليه الصلوة والسلام يؤم القوم اقراهم
لكتاب الله تعالى واجيب بان الاقرأ فيما بين الصحابة كان اعلم ولا كذلك في زماننا ثم الاورع اي الاتقى
وللورع مراتب ادناها الاجتناب عما نهى الله تعالى عنه واعلاها الاجتناب عما يشغله عن ذكر الله وقد يفرق
بين الورع والزهد بان الورع ترك الشبهات خوفا من الله تعالى والزهد ترك ما زاد على الحاجة ثم الاسن
الذي لم يبلغ حد الخرف وقد قيل السن المعتبر مضى العمر في الاسلام حتى يقدم شاب نشأ في الاسلام على شيخ حديث
الاسلام وفي الخزانة اذا استوى في السن فاحسنهم في الخلق فان استووا فاصبحهم وجها والانسب فان استوت
هذه الخصال في رجلين يقرع او الخيار الى القوم والمفهوم من الكافي انه لا اعتبار لحسن الوجه واعلم ان جميع
ذلك فيمن سوى امام الحلة فان لو دخل المسجد من هو اولى بالامامة من امام الحلة فامام الحلة اولى ذكره في القنية
فان ام عبد واعرابي او فاسق واعمى او مبتدع او ولد الزنا كره اي امامة هولاء والمراد به الكراهة التنزيهية على
ما صرح به في الزاهدي ويدخل في العبد المكاتب ومعتق البعض والاعرابي منسوب الى الاعراب وهم سكان
البادية خاصة وهو جمع لا واحد له ذكره الجوهري واما العرب فهم الذين استوطنوا المدن والعربية
والفاسق هو العاصي سمي به لخروجه عما امر به من الفسوق وهو الخروج من الاستقامة داخل المراد به الفوقي

من يرتكب الكبائر كشارب الخمر والزاني واكل الربوا ونحو ذلك فلو صلى خلف فاسق ينال ثواب الجماعة لكن لا ينال ثواب
من صلى خلف تقي فلو عجز عن منع الفاسق عن الامامة لا يترك الجمعة بامامته واما في غير الجمعة من المكتوبات فله ان
يتحول الى مسجد اخر ولا ياثم به كذا في الظهيرية ثم انه علل في الهداية اولا كراهية امامة العبد والاعرابي بغلبة
الجهل وكذا ولد الزنا لانه لا اب له يؤدبه وامامة الفاسق بعدم اهتمام لامر دينه واما الاعمى لعدم
توقيه عن النجاسة وبان في تقديم هولاء تنفير الجماعة فلو يوجد في غير هؤلاء كالابرص وعلى التعليل الاول
فان تعلم العبد والاعرابي وولد الزنا واهتم الفاسق لامر دينه وتوقى الاعمى عن النجاسة ينبغي ان لا يكره
امامتهم وفي المضمرات انما يكره تقديم الاعمى اذا كان غيره افضل منه اما اذا كان الاعمى افضل من غيره فهو اولى
وفي المحيط ان كان الاعرابي عالما بالسنة فهو كغيره الا ان غيره اولى لندرة التقوى منهم واما المبتدع فهو
الذي ينقص من الدين شيئا او زاد فيه ما ليس منه بشرط ان لا يودي ذلك الى الكفر من ابتدع الامر اذا احدثه فكل من كان
من اهل القبلة ولم يكن على طريقة السنة والجماعة فان غلا في هواه بحيث حكم بكفره لا يجوز امامته اصلا وان لم يقل
حتى لم يحكم بكفره جاز امامته ويكره فلا يجوز امامة من ينكر الشفاعة ولا امامة من ينكر المسح على الخفين والرافضي
ان افضل علي رض فهو مبتدع وان انكر خلافة الصديق رض فهو كافر كذا في الخلاصة وعن ابي يوسف انه لا يجوز الصلوة
خلف المتكلم وان تكلم بحق ذكره في الظهيرية واعلم ان كراهة الامامة لا تنحصر في هولاء فذكر في الروضة يكره
المقتدي الذي يؤم قوما وهم له كارهون والمراد بالمقتدي الذي عرض له حق افة ولا يدري ما يقول كجماعة النساء وحدهن
فانها مكروهة ايضا لاستلزامها كراهة توسط الامام وزيادة الكشف والمقصد من تقييد الوحدة انه لو اقتدى
النساء اما مع الرجال وبدونهم برجل لا يكره ولا ينبغي ان يتوهم انه لو اقتدى النساء مع الرجال بامراة
اندفعت الكراهة فانه باطل قطعا او اعترض عليه بانه كراهة جماعة النساء تحريمية وكراهة امامة هولاء تنزيهية
كما مر فلا يحسن التشبيه ويمكن ان يقال فلا يقدح في العهية ان الاكثر في باب التشبيه ان يكون وجه الشبه في
المشبه به اقوى فلا يرد الاعتراض فان تصلي تقف الامام وسطهن اي في وسط الصف لا اولى منهن والامام ومن يؤم
به اي يقتدي به ذكرا كان او انثى ومنه قامت الامام وسطهن وفي بعض الكتب الامامة وترك لها هو الثواب لانه اسم
وصف كذا في المغرب وذكر في الخزانة انه لو تقدمت امامتهن جاز ولحضور الشابة كل جماعة فانه مكروه ايضا لما
فيه من خوف الفتنة والظهر والعصر فانه مكروه بخلاف الفجر والعشاء فانه يجوز حضورها اياهما وهذا عنده
واختلفت الروايات في المغرب فجاز ان يكون فيه عنه روايتان وعند ابي يوسف ومحمد يخرج في الصلوة
كلها لقلة الرغبة فيها فلا فتنة والفتوى اليوم على كل الكراهة في كل الصلوة لظهور الفساد ومتى كره حضور
المسجد للصلوة فلان يكره مجالس الوعظ اولى ذكره فخر الاسلام كذا في الكافي وذكر في الخلاصة ان العجوز تخرج

الى الجمعه والعيد كما يخرج الى الفجر والعشاء اتفاقا ويقتدي المتوضي بالمتيمم عند ابي حنيفه وابي يوسف وهو استحسان
لان التيمم خلف من الوضوء وقال محمد لا يقتدي هو القياس لانه اقتداء كامل الحال بناقص الحال كذا
في الحصر وذكر في كشف اصول البزدوي ان الخلاف فيما اذا لم يكن مع المتوضي ماء حتى لو كان معه ماء لا يجوز
اقتداء بالمتيمم اتفاقا وعند زفر يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم وان كان معه ماء وفي الخلاصة اقتداء المتوضي
بالمتيمم جائز في صلوة الجنازة اتفاقا والغاسل بالماسح اي ويقتدي غاسل الرجل وغاسل العضو بالذي
مسح على الخفين وعلى الجبيرة وهذا بالاتفاق ويفهم منه للتجواز اقتداء الماسح بالماسح بطريق الاولى
القايم بالقاعد عند الشيخين وعند محمد لا يجوز والقياس وفي المعنى هذا اذا كان القاعد يركع ويسجد والقايم
يركع ويسجد فلو كان الامام يصلي قاعدا بالايماء لا يجوز الا اذا كان المقتدي قائما يصلي بايماء فانه يجوز
وفي الخلاصة اذا صلى الامام التراويح قاعدا والقوم قائم اختلف المشايخ والاصح انه يصح بالاتفاق والمومي
بالمومي يشترط ان يكون ايماء المؤتم قاعدا والامام مضطجعا لا يجوز ذكره في الهداية وبعضهم جوز واذ لك قياس
على اقتداء القايم بالقاعد والمتنفل بالمفترض وقراءة المتنفل ~~لا يجوز ذكره في الهداية~~ وان كانت فرضا في الاخريين
لكنه لما اقتدى لم يبق قراءته فرضا ولا نفلا وكذا القعدة للتشهد الاولى لا يفترض لانها انما يلزم اذا اراد
الخروج كذا في الكافي والخلاصة اذا صلى التراويح مقتديا بمن يصلي المكتوبة اختلف المشايخ فيه والصحيح
انه لا يجوز للرجل بامراة فلو اقتدى بها ثم افسدها لا يلزمه القضا ذكره في الخزانة وربما يتوهم منه جواز اقتداء
الخنثى بالمراة وليس كذلك فانه لا يجوز شيء منها وكذا اقتداء الخنثى كذا في الخلاصة وفي القنية عن هشام يجوز
امامة الخنثى بالخنثى استحسانا لا قياسا او صبي ان لا يقتدي رجل بصبي سواء كانت الصلوة فرضا او نفلا
وفي الهداية ان في التراويح والسنن المطلقة جوزه مشايخ بلخ ولم يجوزه مشايخنا ومنهم من حقق الخلاف في
النفل المطلق بين محمد وابي يوسف والمختار انه لا يجوز في الصلوة كلها لان نفل البالغ حيث لا يلزم القضا
بافساده ولا يبنى القوي على الضعيف ومن هذا التعليل يفهم ان اقتداء المرة بالصبي لا يجوز وما اقتداء الصبي بالصبي
فيجوز صرح به في الخلاصة وعلى هذه فهو فائدة بالتقييد بالرجل وطاهر بمعذور عند زفر يجوز وفي فتاوي
قاضيخان للمعذور ان يؤم غيره وقيل ان غلبه الدم لا يؤم غيره لا يخاف خروج الدم وقيل لا يؤم غيره على الفور
ويؤم بعد زمان وفي القنية صاحب الجرح السائل توضا وام قوما قال مشايخ بلخ لا يجوز قال محمد بن شجاع
صلوة القوم جائزة وفي الجامع الصغير بالجواز اخذ ابو يوسف وقاري بامي هي في اللغة منسوبة الى امة
العرب وهي من لم يكن يكتب ولا يقرا استعير لكل من لا يعرف الكتابة ولا القراءة كذا في المغرب وقيل منسوب
الى مطلق الامة وهم جمهور العامة فان الاصل فهم ذلك وقيل منسوبا الى الامام فكانه على الخلقة

المتوضي

بالخنثى

القنية نقلا عن النايع

التي هي ولدته

التي هي ولدته امه عليها ولان الغالب في النساء عدم الكتابة والقراءة وقيل منسوب الى الامام بمعنى الاصل فان
القراءة والكتابة يحصل بالمتعلم والاصل عدمها واعلم ان اقتداء الامي بالامي يجوز اذا لم يقتد به معه قاري عند
ابي حنيفه وعندهما يجوز مطلقا ولو كان هناك قاري يصلي وحده جاز بالاتفاق وفي الذخيرة ذكر الكرخي ان
اقتداء القاري بالامي في الاصل لكن اذا جاء وان القراءة تفسد صلوة وفي الحصر انه عند زفر يصح اقتداء القاري
بالامي ولابس بعار ذكر في الحصر انه عند زفر يجوز اقتداء اللابس بالعاري ثم نقضه بالدبر يستعير يجوز اقتداء العاري
بالعاري وهو كذلك لكنه مكروه على ما ذكره شيخ الامام خواهر زاده وغيرهم بموم وعند زفر يجوز ولا مفترض
بمتنفل كذا في الهداية وذكر في الظهيرية اذا اقتدى بامام في الوتر وهو تقلد ابا حنيفه والامام تقلدهما
في انه سنة صح لان الصلوة واحدة نظيره فيمن صلى ركعتين من العصر فغربت الشمس فجاء انسان و
اقتدى به في الاخريين يجوز وان كان هذا قضاء للمقتدي لان الصلوة واحدة نقل في القنيه عن شرح
الارشاد ان اقتدى بامام في الوتر يرى انه سنة والمقتدي يرى واجب لم يجز وبمفترض فرضا اخرى
لا يقتدي مفترض فرضا اخر مخالف لفرضه كالعصر والظهر اليوم والامس او مختلفان كما في الظهر والجمعه
كذا في الهداية وفي القنية بالمفترض اشارة الى انه صح اقتداء المتنفل بمتنفل اخر كما اذا اقتدى بمصلي ركعتي
الظهر بمن يصلي الاربع قبل الظهر كذا في الخلاصة واعلم ان في كل موضع لا يصح الاقتداء ولا يصير
المقتدي شارعا في صلوة نفسه في رواية باب الحديث حتى لو قهقه لا ينقض طهارته وفي رواية باب الاذان
لا يصير شارعا قيل ما ذكر في الحديث قول محمد وما ذكر في باب الاذان قولهما كذا في الظهيرية والامام لا يطيلها
اي الصلوة باطالة القراءة تسبيحات الركوع ويستثنى من ذلك التراويح فان ختم القران فيها مرة سنة كان يصحح
ولا قراءة الاولى الا في الفجر ولا يطيل الامام قراءة الركعة الاولى على قراءة الركعة الثانيه الا في الفجر فان اطالتها
فيها سنة اتفاقا وعند محمد يستحب اطالة الركعة الاولى على ركعة الثانية في الصلوة كلها وفي الذخيرة
ان الفتوى على قول محمد ثم المعتبر الاطالة من حيث الآي اذا كان بين الآي تفاوت في المقدار وان كان
بينهما تفاوت يعتبر الاطالة من حيث الكلمات والحروف وينبغي ان يكون التفاوت بقدر الثلث
وثلثين كذا في الكافي وذكر في الخلاصة قال الطحاوي يقرا في الاول ثلثين وفي الثانية عشرين ابات و
عشرين وهذا البيان الاولى واما بيان الحكم فالتفاوت وان كان فاحشا لا باس به واما اطالة
القراءة في ركعة الثانية على الاولى فمكروه وهذا بالاجماع وكره في الظهيرية وذكر في الجامع الصغير لقاضيخان
اطالة الثانية مكروه وهذا ان كان ثلثة ايات واكثر فان كان اقل منه ذلك لا يكره ويقوم المؤتم الواحد
على يمينه اي يمين الامام بحيث لا يتاخر عنه عن محمد انه يضع اصابعه عند عقب الامام الاول هو الظاهر

صحيح

يبطلها

يصحح

كذا في الهداية وفي شرح الطحاوي ان قيام الواحد على يمين الامام هو السنة ولو قام
عن يساره جاز ويكره ولو قام خلفه قيل يكره وقيل لا يكره ثم العبرة لموضع الوقوف لا للمكان السجود حتى لو كان
المقتدي طويلا فوضع سجوده امام الامام لم يضره كذا في الكافي وايراد الواحد بصيغة التذكير اشارة
الى ان المراة الواحدة المقتدية برجل لا تقوم على يمين الامام بل تقوم خلفه واما المقتدية برجل بامراة فيقوم على
يمين الامام ايضا والزايدة خلفه اي يقوم المؤتم الزائد على واحد اثنين واكثر خلف الامام وعن ابي يوسف
في الاثنين ان الامام يوسطهما كذا في الهداية وذكر في شرح الطحاوي انه لو كان معه رجلان فالامام بالخيار ان شاء
تقدم وان شاء اقام بينهما ولو كان امراة وقام الرجل عن يمينه والمراة خلفه وان كان معه جماعة يتقدمهم
ولو قام عن يمنة الصف او ميسرته او وسطه جاز ويكره ويصف الرجال جمع الرجل وهو ذكر من بني
ادم تجاوز حد البلوغ ثم الصبيان بكسر الصاد على الاشهر وقد جاء بضمها جمع صبي وهو مذكر من بني ادم
لم يتجاوز حد البلوغ ثم الخناثى بفتح الخاء جمع الخنثى بضمها هو الذي له مماثلة للرجال والنساء معا ثم
والمراد ههنا الخنثى المشكل فان غير المشكل منه انما هو من الرجال والنساء ثم النساء جمع امراة من غير
لفظها وهي مؤنث من بني ادم قد تجاوز حد البلوغ ولم يذكر حكم الصبيات لانه يعلم مما تقدم من الصبيان
انهن يصففن خلف النساء فان حاذته في صلوة مشتركة تحريمة واداء فسدت صلوته كان المناسب ذكر هذه
المسئلة في مفسدات الصلوة لكن لما كانت المحاذاة مفسدة لصلوة الجماعة اوردها في مباحثها
وحد المحاذاة ان يحاذي عضو منها عضوا من الرجل فلو كان الرجل على الدكان والمراة على الارض
والدكان مثل قامة الرجل لا تفسد صلوته كذا في الكافي والمذكور في الكفاية ان الدكان لو كان
مثل ذراع لا تفسد والضمير المنصوب في حاذته راجع الى الرجل على ما هو الظاهر فقيد به لان عند ابي حنيفة محاذاة
المراة لا تفسد صلوة الصبي والخنثى قال شارح تلخيص الجامع لا يوجد لهذه المسئلة رواية صريحة
ويشترط ان يكون بينهما حايل حتى لو كان بينهما اسطوانة او سترة قدر مؤخرة الرحل وقصبة
السترة لا تفسد وكذا لو كان بينهما فرجة تسعهما رجل او اسطوانة وعن محمد انها تفسد في الكفاية ثم
اذا كان المراة واحدة تفسد الصلوة ثلثة نفس من عن يمينها وعن شمالها وعن خلفها ثم يصير كالحايل
والمراتان تفسدان صلوة اربعة فقط والثالث تفسد ثلثا اخر الصفوف مع من بجنبها في صفها وكذا الثلث
الاربع الى اخر الصفوف وفي المنتقى ان الثلث يفسدن صلوة ثلاثة رجال من خلفها من صف
واحد فقط كذا في الظهيرية وفي الذخيرة جعل الناطق الثلاث صفا تاما حتى قال بفساد تلك الصفوف الى اخرها
وفي اطلاق المحاذاة اشعار بانها لا فرق بين ان يكون المحاذاة قليلة او كثيرة صرح به في الخلاصة وغيرها

لكن نقل

لكن نقل في القنية عن بعض الفتاوي انهما ان حاذته اقل من مقدار ركن تفسد عن ابي يوسف واما عند محمد
انما يفسد بمقدار ركن ثم الضمير في حاذته عايد الى المراة مطلقا لا فرق بين ان يكون محرما للمصلي او اجنبية ولا بين
ان يكون بالغة او صغيرة عاقلة سواء كانت مشتهاة او لم يكن نص عليه الامام قاضيخان والمتاخرون
اشترطوا ان يكون مشتهاة حتى ان محاذاة الصبية العاقلة غير المشتهاة لا تفسد وهو مختار صاحب الهداية
وصاحب الكافي وقيل الاعتبار باحتمال الجماع لا بالسن ثم ان المجنونة لا تدخل في هذا الحكم لانه لا يصح
منها الصلوة فلا حاجة الى تقييد المراة بالعاقلة كما فعله بعضهم والمراد بالصلوة صلوة المطلقة
فان المحاذاة في صلوة الجنازة لا تفسد صرح به الكافي وحكم المكتوبة وغيرها سواء كان انما خص
محمد المكتوبة لكون الجماعة في المكتوبة غالبا كذا في شرح تلخيص الجامع وهو مختار المص وذكر في الخلاصة
وفتاوي قاضيخان انه يشترط اقتداءها بالمفترض سواء كانت مفترضة او متطوعة ومعنى الشركة في التحريمة
بان يبنيا تحريمتهما على تحريمة الامام او تبني تحريمتها على تحريمته وفي الاداء بان يكون هو لهما اماما فيما
يؤديا او يكون لهما يؤديانه تحقيقا وهو ظاهر او حكما ان سبقهما الحدث مقتديين فتوضا ورجعا وقد صلى
الامام فيما واللاحق خلف الامام حكما ولهذا لا يقراء ولا يسجد السهو فلو حاذته في هذه الحالة
لان تفسد صلوته بخلاف ما اذا كانا مسبوقين بان قعد الرجل المسبوق مع الامام قدر التشهد واشتغل
بقضاء ما سبق قبل السلام الامام واقتدت المراة بالامام وحاذت الرجل لا تفسد صلوة الرجل
مع اشتراكهما في صلوة واحدة تحريمة اشير اليه في الكافي ولو وقعت المحاذات بين اللاحقين في الذهاب
والمجيء فالاصح انه لا يوجب الفساد وذكر في الظهيرية واعلم ان الظاهر ان الشركة في التحريمة ليست بشرط
فان الامام استخلف رجلا فاقتدت امراة بالخليفة وحاذت رجلا من المقتدين بالامام الاول
افسدت صلوته مع انه لا شركة بينهما في التحريمة اذ المراة بنت تحريمتها على تحريمة الخليفة والرجل بنى
تحريمته على تحريمة الامام الاول لا على تحريمة الخليفة فان قيل الشركة ثابتة تقديرا بناء على ان
تحريمة الخليفة مبنية على تحريمة الامام الاول قلنا لو سلم فالشركة في الاداء لا يوجد بدون الشركة
في التحريمة والشركة في التحريمة توجد بدون الشركة الاداء كما في المسبوق فلا حاجة الى ذكر الشركة في التحريمة
كذا ذكره المص فان لم يكن الصلوة مشتركة تحريمة لا تفسد الصلوة بالمحاذات لكن يكره صلوته صرح به
الامام خواهر زاده كذا في القنية وههنا شرط اخر لفساد صلوة الرجل وهو ان لا يكون المراة
مامورة بالتاخير عند المحاذاة من جهة هذا الرجل وذلك لانه لو شرعت في الصلوة بعد ما شرع
فيها فحاذته فاشار اليه بالتاخر لم يتاخر لم يفسد صلوتها كذا في شرح تلخيص الجامع ان نوى

ولو

اما منها والا صلوتهما يعني ان صلوة الرجل انما يفسد بالمحاذاة ان نوى الامام امامة المراة بعينها او امامة
مطلقا وان لم ينو امامتها فسدت الصلوة المراة لا الرجل انما يفسد بالمحاذاة وعند زفر ره يفسد صلوتهما
جميعا كذا في الظهيرية وانما تفسد صلوة المراة لانه لا يجوز اقتداؤها بدون النية امامتها وعند زفر ره
يجوز اقتداؤها به وان لم ينو امامتها فيفسد صلوة الرجل كذا في الكافي وعلم من هذه المسئلة ان المراة اذا
اقتدت بالامام محاذية لرجل لا يصح اقتداؤها بدون النية امامتها واما اذا اقتدت غير محاذية ففي دوام
يصح اقتداؤها بلا نية الامام وفي رواية لا يصح ولا يصح اقتداؤها في صلوة الجمعة والعيدين وان لم ينو
امامتها عند الجمهور كذا في الكافي وذكر في الخلاصة انه يصح اقتداؤها في الجمعة والعيدين وان لم ينو امامتها
وهو الاصح وفيه اختلاف المشايخ **فصل** مصل سبقه الحدث توضأ واتم تلك الصلوة واطلاق
كلامه يتناول صلوة الجنازة وفي فتاوى قاضيخان ان الاستخلاف فيها خلاف والمراد بالحدث هو ما سوى الجنون
والاغماء والاحتلام بقرينة ما سياتي والمراد سبقه ان يكون ذلك الحدث بلا اختياره ولا فصل الا
وفي معناه فتمام مدة المسح فانه له ان يخلع خفيه ويغسل رجليه ويبني ذكره في المنصورية ثم انه ذكر التوضي
بناء على الغالب فلو كان بموضع جاز له التيمم ينبغي ان يتيمم ويبني ~~يمنع البناء على ما في الخلاصة ولا يمنع~~ اذا استنجى
~~من غير نتانة ولم يكشف عورته على ما في الظهيرية ولا يمنع البناء والاستنجاء~~ مطلقا عند القاضي الامام
ابي علي النسفي اذا لم يجد بدا من ذلك على ما في الظهيرية واما المراة اذا سبقها الحدث ففي ابرهيم رستم انه لا يجوز
لها البناء مطلقا وقال مشايخنا اذا مسحت على خمارها ووصلت البلة الى شعرها من غير كشف راسها
يجوز لها البناء وكشف الذراع لا يمنع البناء لانها ليست بعورة على رواية ابي يوسف رح عن ابي حنيفة رح
كذا في الخلاصة والظهيرية ان للمراة ان يكشف عورتها واعضاءها في الوضوء اذا لم تجد بدا منه
ويبني ولو بعد التشهد اي لو كانت سبق الحدث بعد التشهد الاخير فانه يتوضأ ثم يسلم وهذا عند
ابي حنيفة رح فان الخروج من الصلوة بصنعه فرض عنده وعندهما بمجرد سبق الحدث بعد التشهد فقد تم
صلوته فلا حاجة الى التوضي والاستيناف فالافضل تحرزا عن شبهة الخلاف اذ عند الشافعي الاستيناف لازم
في احد قوليه وقيل ان المنفرد يستانف والامام والمقتدي يبني صيانة لفضيلة الجماعة كذا في الهداية
والامام يجر اخر الى مكانه اي الامام اذا سبقه الحدث يستخلف اخر من المقتدين بان يجره الى مكانه
وان اشار اليه من غير جر كفى في الخلاصة انه من لا يصلح خليفة حتى لو استخلف اميا فسدت
صلوتهم المحدث او الصبي او المراة فصلوته وصلوة القوم فاسدة وقد ذكر في المصفى انه لو استخلف
اميا فسدت صلوتهم وعن ابي يوسف رح انه اذا [illegible] في الاولين ثم استخلف اميا وذكر في المصفى انه

لا تفسد

اما اذا لا يصح

لو استخلف

لو استخلف اميا لا تفسد والاولى ان يقدم مدركا فلو قدم مسبوقا يقدم اذا انتهى الى السلام مدركا ليسلم بهم
ثم توضأ ويتم ثمه او يعود اي بعدما جر الامام احدا الى مكانه الاول ان فرغ الامام والا عاد انشاء ويتوضأ ويتم صلوته
حيث توضأ لقلة المشي في الصلوة او يعود الى المكان الذي وقعت الجماعة فيه ليؤدي صلوته في مكان
واحد هذا هو المذكور في الهداية انه يجوز صلوته في بيته ام في مسجد اخر وان فرغ الخليفة من صلوته كالمنفرد
فانه يخير ايضا انشاء اتمها حيث توضأ وانشاء اعاد الى مكانه الاول ان فرغ الامام والا عاد يعني ان الامام
انما يخير ان فرغ امامه الذي هو الخليفة من الصلوة وان لم يفرغ امامه منها عاد الامام الاول الى القوم
ويصلي صلوته خلف خليفته وينبغي ان يقدم ما فاته عند شغله بالوضوء فيصلي بغير قراءة فلو بدا بما ادركه
الامام قبل ان يؤدي ما فاته جاز عندنا خلافا لزفر حتى لو فعل ذلك يفسد صلوته كذا في الحصر فان توضأ
امام الاول في المسجد والخليفة لم يؤد ركنا تاخر الخليفة ويقدم الامام ولو ادى ركنا او خرج الامام
من المسجد فالامام هو الثاني كذا في الخلاصة وكذا المقتدي اي يخير المقتدي ان شاء وصلى حيث توضأ وان شاء
عاد الى مكانه الاول ان فرغ امامه من الصلوة وان لم يفرغ منها عاد الى مكانه الاول فان لم يعد الامام او المقتدي
الى المكان الاول وصلى حيث توضأ واتم صلوته قبل فراغ امامه تفسد صلوته ذكره في الكافي وفي نوادر ابن
سماعة ان المقتدي اذا عاد الى المسجد بعدما فرغ الامام يفسد صلوته لانه مشى من غير حاجة ذكره في الذخيرة
قال شمس الائمة الحلواني والسرخسي والامام خواهرزاده العود الى المكان الاول افضل للمنفرد والمقتدي
وبعض مشايخنا قالوا الصلوة في بيته افضل ولما فرغ من بيان الاشياء التي يجوز معها البناء وبيان كيفيته
ان يشير الى الاشياء التي لا يجوز معها البناء وهي ثمانية الاول الجنون والثاني الاغماء واشار اليها بقوله ولو جن
او اغمي عليه اي المصلي وقد تفسر الجنون والاغماء في نواقض الوضوء ويدخل في الاغماء السكر وصورته ان
يشرب الخمر دفعة واحدة مقدار ما يسكر ثم شرع في الصلوة فسكر في اثنائها والثالث الاحتلام واشار بقوله
او احتلم وذلك بان نام في الصلوة نوما غير ناقض للوضوء وكذا الامنى من تفكر او مس بشهوة ذكره
في الظهيرية وانما يجوز البناء في الصور الثلاث لانها نادرة الوجود فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو قوله
عليه الصلوة والسلام من قاء او رعف او مذي في صلوته فلينصرف وليبن على صلوته ما لم يتكلم والرابع
القهقهة واشار اليه بقوله او قهقهة عمدا كان او سهوا لانها في معنى الكلام من حيث انها صوت يدل على
ما في الباطن من السرور ويفهم من ذلك انه لو تكلم لا يبني بطريق الاولى والقهقهة وان كانت [illegible]
لكن لما كان عمدها وخطاؤها كلاهما مانعين اوردهما [illegible] بالذكر ويمكن ان يقال ان القهقهة في
العرف لا يسمى حدثا والخامس الحدث العمد واشار اليه بقوله او حدث عمدا فلو عطس او تنحنح فخرج بقوته

فاحتلم

وان كانت ناقضة للوضوء لكن م

ريح ففي القنية قال ابو حفص الكبير يبني وفي الظهيرية لا يبني وهو الصحيح والسادس ان يصيب ثوبه او بدنه
نجاسة كثيرة واشار اليه بقوله او اصابه بول كثير المراد من الكثير ما يمنع جواز الصلوة وهذا عند
الشيخين واما عند ابي يوسف ره فله ان يغسل ويبني فانه في معنى سبق الحدث حيث وقع من غير قصد كذا في
الحصر ثم ظاهر كلام المتن يشعر بانه لا فرق بين ان يكون تلك النجاسة خارجة من ذلك المصلي او من
غيره لكن ذكره في الظهيرية انه لو اصاب ثوبه نجاسة خرجت منه يغسله ولا يمنعه ولو اصابه نجاسة
غيره يمنع البناء وهكذا نقل في القنية عن الامام الفضلي والسابع ان يخرج من بدنه ما ينقض
الوضوء لا يفعل نفسه بل بفعل الاخر واشار اليه بقوله او شجه فسال الشج في الاصل مخصوص
بجراحة الراس وقد يستعمل اعم منها وهو المراد هاهنا ففي هذه الصورة يبطل الوضوء ولا يبني
عند ابي يوسف ره راسه يفسد وفي الخلاصة قيل انه يفسد عند الكل وفي الظهيرية اذا سقط من السطح
مدر فشج راسه ان كان بمرور مار يستقبل الصلوة خلافا لابي يوسف ره وان كان لا بمرور مار
فمن مشايخنا من قال يبني بلا خلاف ومنهم من قال هو على الخلاف وهو الصحيح والثامن الخروج من مكان
الصلوة اذا ظن انه حدث ثم ظهر خلافه واشار اليه بقوله وظن انه احدث فخرج من المسجد او جاوز
الصفوف خارجه فظهر طهره الضمير في خارجه يرجع الى المسجد اي اذا كان ثمة جماعة بتمامهم او بعضهم
خارج المسجد وظن انه احدث وجاوز الصفوف فسدت صلوته وهذا اذا ذهب الى غير القدام
فان تقدم قدامه فالحد السترة ان كانت وان لم تكن فقدر الصفوف كذا في الهداية وذكر
في الظهيرية ان قدره في جانب القدام بمقدار الصفوف من غير فصل هكذا روي عن محمد ره والمعتبر في المنفرد
اذا كان في الصحراء مقدار موضع السجود من كل جانب كذا في الهداية بطلت اي بطلت صلوته في جميع
هذه الصورة وهو جواب لو وفي بعض النسخ فسدت وهو هاهنا بمعنى البطلان وهو يفرق بين الفساد
والبطلان وسيجيء في كتاب البيع ان شاء الله تعالى ولو لم يخرج او لم يجاوز اي لو لم يخرج او لم
يجاوز الصفوف خارجه بعد ما ظن الحدث ولم يكن بنى عندهما وعند محمد يستانف ولو استخلف
الامام يفسد صلوته بالاتفاق كذا في الهداية وفي الظهيرية اذا ظن انه احدث واستخلف ثم ظهر طهره
وفي المسجد ففي الجامع الصغير انه يفسد صلوة الكل قيل هذا قول ابي يوسف ومحمد ره واما عند ابي حنيفة
فلا يفسد وهو اختيار ابي نصر محمد بن المسلم وذكر في موضع اخر انه يفسد صلوته عند محمد ره
وعند الشيخين لا يفسد حتى له ان ياخذ الامامة مرة اي لم يود الخليفة ركنا من الصلوة
وهذا التشهد ان عمل ما ينافيها ... بالتشهد هاهنا القعود قدر ما يقرا التشهد اي بعد ما قعد

المصلي

المصلي قدر ان يتشهد ان عمل ما ينافي الصلوة ومن القهقهة والحدث العمد ونحو ذلك تمت صلوته لوجود
الخروج بصنعه ويفسد صلوة المسبوق لانه يفسد الجزء الذي لاقاه من صلوة الامام فيفسد
مثله من صلوة المقتدي وهو محتاج الى البناء بخلاف الامام والبناء على الفاسد فاسد
وهذا عند ابي حنيفة ره واما عندهما فلا يفسد قياسا على ما اذا سلم الامام او تكلم او خرج من المسجد
فانه لا يفسد صلوته اتفاقا والجواب ان السلام محلل لا مفسد ولا يفوت به شرط الصلوة وهو الطهارة
فلم يوثر في حق المسبوق وهو قاطع في ان انه غير قاطع في غيره والكلام في معنى السلام كالخروج من المسجد
حيث لا يبطل شرط الصلوة بهما كذا في الكافي وعند زفر القهقهة كالكلام لما انها غير ناقضة للوضوء
عنده كما مر في نواقض الوضوء وذكر في المحيط ان صلوة المسبوق انما يفسد عند ابي حنيفة ره اذا لم يقيد
الركعة بالسجدة اما اذا قيدها بها فلا لتاكيد انفراده ولهذا يتابع الامام في سجدة السهو قبل تقييدها
بها لا بعده واعلم ان المسبوق المستخلف اذا قهقه بعد التشهد فسدت صلوته وجازت صلوة
القوم وقال ابو يوسف ره في الامالي فسدت صلوة القوم ايضا كذا في الحصر وان وجد هاهنا اي
بعد ما قعد قدر التشهد روية المتيمم الماء ونحوها مما يفسد الصلوة وليس للمصلي فيه اختيار وذلك
كانقضاء مدة المسح ووجدان العاري ثوبا وقدرة المومي على الركوع والسجود وطلوع الشمس في
الفجر ودخول وقت العصر في الجمعة ودخول وقت الزوال في قضاء الفجر وسقوط الجبيرة عن برء وانقطاع
عذر المعذور وتذكر الفائتة وتلحق بهذه الاشياء خلع الخف بعمل يسير وتعلم الامي سورة بلا
عمل كثير ولو استخلف القاري اميا فسدت عند ابي حنيفة ره لفرضية الخروج بصنعه لا عندهما اي فسدت
الصلوة في جميع هذه الصورة عند ابي حنيفة ره لان الخروج من الصلوة بصنع المصلي فرض عنده فهو احد
فرائض الصلوة فكان فرضا كالاحد الاخر وعندهما لا تفسد صلوته لان الخروج بصنعه ليس بفرض عندهما فقد يكون
بمعصية كالكذب فكيف يكون فرضا ولهذا قال بعض مشايخنا ان تلك المسائل عنده ليست مبنية على هذا
الاصل بل الفساد عنده باعتبار ان التحريمة باقية بعد فراغه من التشهد فاعتراض هذه الاشياء ليس بمعصية
وان كان معصية من جهة اخرى كذا في الكافي فصل يفسدها الكلام مطلقا عمدا كان او خطاء
يسيرا كان او كثيرا نائما كان المصلي او يقظان وانما قصد به خطاب آخر وليس بقران فالمراد بالكلام ليس
مصطلح النحاة بل ما يتلفظ به مطلقا فان كان مهملا فالحروف الواحد نحو قاف او ما فوق مفسد وان لم يكن
مهملا لا يفسد ما لم يتم الحرفان وفي الخلاصة عند ابي يوسف ره في الحرفين لا يفسد وفي اربعة احرف
اختلف المشايخ على قوله والاصح انه لا يفسد وهما لم يفصلا وفي الكافي قيل عند ابي يوسف ره ان الكلمة

اذا اشتملت على حرفين وهما زايدان او احدهما لا يفسد وان كانتا اصليين تفسد وحروف الزيادة هي حروف اليوم تنساه فان الحروف التي يزاد في الكلام العرب يكون فيها وهذا غير قوي اذ المفهم من كلام الناس افهام المعنى وهذا قد يتحقق في حروف كلها زوائد يوم ثم الكلام انما يفسد الصلوة قبل ان يقعد مقدار التشهد وانما لم يقيد بذلك لانه قد علم مما مر قبيل هذا الفصل وقال الامام الغزالي في الوسيط ابا حنيفه لو وافق الشافعي في انه لا يفسد الصلوة بما اذا التفت لسانه بكلمة بدرت منه والسلام عمدا ورده اي رد السلام مطلقا عمدا كانا ولا فانه كلام ومخاطب بخلاف السلام فانه من الاذكار فان المتشهد يسلم على النبي صلعم وهو مشتمل على كاف الخطاب فاعتبر خطابا عند العمد فيفسد وذكرا عند السهو فلا يفسد والمراد من السلام ههنا سلام الصلوة اذا سلم على الانسان مفسد عمدا كان او خطاء نص عليه في المحيط وفتاوي قاضيخان وانما لم يذكر المص لانه داخل في الكلام فعلى هذا يكون الضمير في رده راجع الى السلام بمعنى السلام على تقية علی اسنان م

الاستخدام وكان الاولى لا يترك ذكره فانه ايضا داخل في الكلام فان المراد برد السلام ما يكون باللفظ حتى لو اشار برد السلام براسه او بيده او باصبعه لا يفسد صلوته كذا في الظهيرية لكن ذكره في الخلاصة ان في الرد بالراس واليد تفسد صلوته فلعل المص اختار هذه الرواية واعلم ان سلم الصلوة اذا كان سهوا فان ظن انه اتم الصلوة فغير مفسد وان كان ناسيا للصلوة فمفسد كذا في الكافي وذكر في الخلاصة ان المسبوق اذا سلم مع الامام على ظن ان عليه السلام مع الامام فهو سلام عمدا فيفسد صلوته وفي الظهيرية ان سلم في الظهر على راس الركعتين ساهيا مضى على صلوته وسجد للسهو فان ظن انه الصلوة الفجر والجمعه والسفر عليه السلام مع الامام فهو سلام يفسد صلوته وان سلم على ظن انها رابعة لم يفسد والانين ونحوه مما له صوت الانين ان يقول اه ونحوه والتاوه وهو ان يقول اوه وهي كلمة توجع والتاسف وهو ظاهر المسئلة بكلمة اف وكون الانين والتاوه لوجع او التاسف مفسد انما هو عندهما اوالمصيبة م م

خلافا لابي يوسف وان كان بحيث لا يمكن الامتناع عنه لا يفسد عند الكل ويدخل في نحوه النفخ فانه اذا كان مسموعا يفسد بخلاف ما اذا لم يكن مسموعا وظن بعض مشايخنا ان المسموع ما يكون مهجى نحو اخ وتف وغير المسموع ما لا يكون مهجيا واليه مال الامام الحلواني وبعضهم لم يشترط ذلك واليه مال الامام خواهرزاده كذا في الظهيرية وفي المصفى ان النفخ المسموع المهجي قوله ويقطع الصلوة عندهما وهو قول ابي يوسف الاول ثم رجع فقال ان المراد التافيف قطع والا فلا ثم رجع وقال لا يقطع بكل حال وذكر في القنية ولو استعطف هرة او كلبا او ساق حمارا او وقفه بلغة الرستاق لم يفسد الصلوة لانه صوت لا هجاء له بخلاف الانين لانه هجاء مسموع ويمعه وهوم م

بصوت في الصحاح البكاء يمد ويقصر فاذا قصر خروج الدموع واذا مد اردت الصوت الذي معه فقوله بصوت للتقييد والزيادة التوضيح فلو سال الدمع من غير صوت لا يفسد صلوته وهذا موافق لما في الهداية قال بكى فارتفع اردت م م

بكاوه وفي الخلاصة البكا اذا ارتفع به صوته وحصل به حروف وكان من وجع او مصيبة يفسد عندهما خلافا لابي يوسف وعن محمد انه لو كان بحيث لا يملك نفسه لا يفسد الامر الاخرة استثناء من الانين ونحوه والبكاء جميعا على ما صرح به في الهداية وانما خصصه بعض الشارحين بالاخرة وعن ابي يوسف ان قوله لا يفسد في الحالين واوه يفسد فيهما كذا في الكافي والتنحنح الابعذر بان لم يكن مضطرا اليه بل كان لتحسين الصوت ان ظهر به حروف نحو اخ بالفتح والضم يفسد عندهما خلافا لابي يوسف وان كان بعذر بان يكون مدفوعا اليه لاجتماع البزاق في حلقه لا يفسد كالعطاس فانه لا يقطع مطلقا لانه مدفوع اليه طبعا كذا في الكافي وفي الظهيرية ان التنحنح لتحسين الصوت يفسد ولتحصيله لا وهذا يدل على انه لا يشترط لافساد التنحنح ان يحصل به الحروف وبه يشعر ظاهر كلام المتن وما ذكر في الكافي موافق لما في الخلاصة وساير الكتب وفي القنية الاصح ان التنحنح لتزيين القراءة لا يفسد وتشمية عاطس هو بالشين المعجمة والمهملة جميعا ان قوله له يرحمك الله كذا في الصحاح ذكر هذه المسئلة في الجامع الصغير من غير خلاف وذكر في موضع اخر قال ابو يوسف لا تفسد صلوته كذا في الذخيرة فلو قال العاطس او السامع الحمد لله لا يفسد صلوته كذا في الهداية ذكر في الملتقط ان عطس غيره فحمد الله يريد تشميته فسدت صلوته فان اراد الشكر لا يفسد وفي الظهيرية ان عطس المصلي وقال لنفسه يرحمك الله يا نفسي لا يفسد صلوته وفي موضع اخر اذا عطس احد المصلين فقال رجل خارج الصلوة يرحمك فقالا جميعا امين يفسد صلوة العاطس لا صلوة الاخر وجواب الكلام ولو بالذكر كجواب خبر السوء بالاسترجاع والخبر السار بالتحميد والخبر المتعجب بالتسبيح وجواب قوله أإله مع الله بالتهليل ونحو ذلك وهذا عند ابي حنيفه ومحمد واما عند ابي يوسف فلا يفسد وان لم يرد الجواب بل اراد اعلامه انه في الصلوة لم يفسد بالاجماع وفي الخلاصة قال صدر الشهيد في جامع الصغير ان في الاسترجاع اذا اراد الجواب يفسد عند الكل وفيها اذا سمع النبي يصلي جوابا له ويفسد ولو قرا رجل ما كان محمد ابا احد فسمعه اخر في الصلوة فصلى عليه لم تفسد صلوته والفتح الا لامامه اي يفسد الصلوة اذا فتح المصلي قاريا بان رد عليه مصليا كان او غيره كذا ذكره القدوري مطلقا وقال غيره انما يفسد اذا قصد الفاتح التعليم حتى لو قصد به قراءة القران لا يفسد وقال بعض المشايخ هذا قول ابي حنيفه ومحمد واما عند ابي يوسف فلا يفسد لانه قران فلا يتغير بقصد القاري كذا في الذخيرة فلو اخذ المصلي بفتحه يفسد صلوته ايضا ذكر في الخلاصة واشترط تكرار الفتح في المبسوط لانه ليس من اعمال الصلوة فيعفى القليل منه ولم يشترط في الجامع الصغير لان الكلام قاطع وان قل كذا في الهداية ويستثنى من ذلك الفتح على امامه فانه غير مفسد مطلقا استحسانا ومفسد قياسا وينبغي ان ينوي الفتح على امامه دون القراءة وهو الصحيح

وقيل بل ينوي التلاوة ذكر في الكافي وقال بعض مشايخنا هذا اذا قرأ مقدار ما لا يجوز به الصلوة ولم ينتقل
الى اية اخرى اما اذا قرأ ما جوز به الصلوة او انتقل الى اخرى ثم فتح عليه يفسد صلوته وبعضهم قالوا
لا يفسد على كل حال ثم هو الصحيح اذا اخذ الامام من الفاتح بعد ما انتقل الى اية اخرى فعن الامام ابي بكر انه
يفسد صلوة الامام وغيره من المشايخ قالوا لا يفسد والاصح هو الاول كذا في الظهيرية وفي الكافي
الصحيح انه لا يفسد صلوة الفاتح ولا صلوة الامام بكل حال والقراءة من المصحف وكذا القراءة
من المكتوبات في المحراب ذكره في الخلاصة عند ابي حنيفة رح وعندهما لا يفسد لكنها يكره كذا في الهداية
وقال بعضهم ان قراءة مقدار اية باحد يفسد صلوته والا فلا وقال بعضهم ان قرأ مقدار الفاتحة
يفسد والا فلا كذا في النهاية ثم من كان حافظا ومع هذا ينظر في المكتوب ويقرأ ففي الخلاصة لا شك
انه لا يجوز في الظهيرية لا فرق في الكتاب بينهما اذا كان حافظا او لم يكن والسجود على نجس المراد بالسجود
هو وضع الوجه والقدمين فلو وضعها على نجس يبطل الصلوة عندهما يبطل السجدة لا الصلوة كذا
في الحصر واما وضع اليدين والركبتين على نجس فلا يفسد الصلوة عندنا خلافا لزفر وقد مر زيادة بسط
في هذه المسئلة في باب شروط الصلوة فذكره والدعاء بما يسال عن الناس مما لا يستحيل سواله عن الناس
صرح به في الخلاصة وذكر في الظهيرية اذا دعا بما جاء في الصلوة او في القران او في الماثور لم يفسد
وان لم يجئ فان استحال سواله من العباد فكذلك والا فهو يفسد وقد مر هذه المسئلة في باب صفة
الصلوة والاكل والشرب ايصال الشي من طريق الفم الى الجوف ان كان مما يعد لا يسمى شربا والا اكلا و
فرق بين ان يكون عمدا او نسيانا فانه يفسد مطلقا فلو ابتلع شيئا بين اسنانه وكان اقل من قدر حمصة
لا يفسد الصلوة ولا الصوم والا يفسد هما رواه اسد في غريب الرواية عن ابي حنيفة رح وهذا في شرح الطحاوي
وقال الامام خواهرزاده ان اكل بعض اللقمة وبقي البعض في فمه فشرع في الصلوة فابتلعه لا يفسد صلوته ما لم
يكن ملاء الفم ففرق بين الصوم والصلوة كذا في الخلاصة وذكر البقال الاصح هو الاول ولو وقع في
فمه بردة او ثلج او مطر فابتلعه فسدت ولو كان في فمه سكر فيذوب فيدخل في حلقه يفسد على المختار
بخلاف ما اذا اكل السكر قبل الشروع ثم شرع والحلاوة في فمه فدخل مع البزاق فانه لا يفسد ذكره في
الظهيرية والعمل الكثير اختلفوا في تفسيره فاشار المص الى الاختلافات المشهورة فقال اي ما يحتاج الى
اليدين وهو اختيار الامام ابي بكر محمد بن الفضل وقال بعضهم كل ما يقام باليدين عادة فهو كثير وان عمل
بيد واحدة وما يقام بيد واحدة قليل ما لم يتكرر ذلك في الذخيرة كل عمل يحتاج الى اليدين واقامه بيد واحدة
عن الفقيه ابي جعفر انه يفسد الصلوة وذكر شمس الائمة النسفي انه لا يفسد فلو تعمم بيد واحدة لا يفسد

وعند ابي يوسف رح

اراد بما يسال عن الناس رح

ثم قيل رح

وبيدين

٦٧ وبيدين يفسد والمشي ليس بمفسد قل او كثر على ما ذهب اليه بعض المشايخ وفي الظهيرية المختار ان المشي اذا كثر كان
مفسدا وفي الخلاصة ان حك جسده ثلاثا في ركن واحد يفسد ان دفع يديه في كل مرة وان لم يدفع لم يفسد
لانه حك واحد او استكثره المصلي في الخزانة هذا القول الاقرب الى مذهب ابي حنيفة رح فانه في جنس هذه
المسائل لا يقدر التقدير مفوضا الى راي المبتلى به او يظن الناظر ان عامله غير مصلي قال المص ان عامة المشايخ
على هذا وما ذكر من الظن الموافق لما ذكره صاحب الكافي في باب الوتر من ان العمل الكثير ما لو راه الناظر استيقن انه
ليس في الصلوة اما اذا اشكل عليه فهو عمل قليل وفيها ايضا قال بعضهم العمل الكثير ما اشتمل على عدد
الثلث وقال بعضهم ما يكون مقصودا للفاعل بان يفرد له مجلسا على حدة هذا هو المفسدات على
ما ذكر صاحب الرواية ولم يذكر من مفسدات الصلوات الخطاء الفاحش فهي القراءة الكثير مباحثها
حتى انه قد صنف فيه رسائل اولان بعض العلماء ذهب الى انه لا يفسد الصلوة بخطاء الفاحش في صلاته
في الفقه وحكي عن ابي القاسم الصفار ان الصلوة اذا جازت من وجه وفسدت من وجه حكم بالفساد احتياطا
الا في باب القراءات لان للناس فيها عموم البلوى وذكر في المضمرات انه اذا قرأ في الصلوة بخطاء فاحش
ثم اعاد وقرأ صحيحا فصلوته جائزة ولما فرغ من مفسدات الصلوة شرع فيما يكره فيها سواء كان كراهة تحريمية
او كراهة تنزيهية وكره كل هيئة فيها ترك الخشوع اي التواضع ومن جملتها العبث بالثوب والجسد
وفرقعة الاصابع اي ومدها بالصوت والالتفات يمينا وشمالا الا بحيث يخرج وجهه عن القبلة ووضع
اليد على الخاصرة والاعتماد على حائط او اسطوانة والنظر الى السماء والاقعاء وهو ان ينصب عقبيه
ويجلس عليهما وقيل ان ينصب ركبتيه ويضع يديه على الارض كالكلب كذا في فتاوى قاضيخان وذكر في
الهداية والكافي ان الاقعاء ان يضع اليتيه على الارض وينصب ركبتيه هو الصحيح وقال الامام غزالي
في الاحياء الاقعاء عند اهل الحديث ان يجلس على ساقيه جاثيا وليس على الارض الا رؤس الاصابع
الرجلين وقلب الحصى ليسجد الا مرة اي يكره قلب الحصى للسجدة الا اذا لا يمكنه السجود فلا باس ان يسويه مرة
في الخلاصة تركه احب وذكر في فتاوى قاضيخان لا باس بان يسوي موضع سجوده مرة او مرتين وانما
قال ليسجد لان قلب الحصى لغير السجدة مكروه مطلقا ومسح جبهته من التراب فيها اي في الصلوة وهو
تصريح بما علم ضمنا ولعله اشارة الى ان مسح الجبهة من التراب فيها اي في الصلوة وهو تصريح بما علم
ضمنا ولعله اشارة الى ان مسح الجبهة من التراب بعد الصلوة لا باس به كذا بعد ما رفع راسه
به بل يستحب ذكره في الظهيرية وفيها ايضا ان مسح الجبهة بعد الفراغ من اعمال الصلوة قبل السلام لا باس
وكذا بعد ما رفع راسه من السجدة الاخيرة على ما ذكره الامام السرخسي وكذا في خلال الصلوة اذا اداه

بعد الصلوة لا باس رح

في الخلاصة عن ابي يوسف احب الي ان يدعه وحكم الحشيش حكم التراب ذكره في فتاوي قاضيخان والغرض
من التقييد بالتراب لاحتراز عن العرق فانه لا باس بان يمسح العرق عن جبهته في الصلوة ذكره في الخزانة
والسجود على كور عمامته يعني كارالعمامة على راسه وادارها عليه وكل دور منه كور والسجود على كور العمامة
انما يكره اذا لم يمنع وجدان حجم الارض فانه لو منع ذلك لم يجز اصلا وافتراش ذراعيه الذراع من المرفق الى
اطراف الاصابع وافتراشهما عبارة عن القائهما على الارض ذكره في المغرب وعقص شعره وهو ان يجمع شعره على وسط
راسه ويشده بخيط او صمغ ليتلبد وقيل هو ان يلف ذوائبه حول راسه كما يفعله النساء في بعض الاوقات
كذا في الكافي وذكر في المغرب ان العقص جمع الشعر على الراس وقيل ليه وادخال الاطراف في اصوله وفي الخلاصة
قال بعضهم هو ان يجمع الشعر كله من قبل القفاء ويمسكه بخيط او خرقة كيلا يصيب الارض وسدل الثوب وهو
ان يضع ثوبه على كتفيه ويرسل طرفيه سواء كان تحته قميص او لا كذا في الخلاصة وفي احياء العلوم هو ان
يلتحف بثوبه ويدخل يديه من داخل فيركع ويسجد كذلك والقميص في معناه فلا ينبغي ان يركع ويسجد ويداه في
بدن القميص وفي المغرب هو ان يرسل الثوب من غير ان يضم جانبيه وقيل هو ان يلقيه على راسه ويرخيه على
منكبيه قال المص هذا في الطيلسان واما في القباء ونحوه فهو يلقيه على كتفيه من غير ان يدخل يديه في كميه
ويضم طرفه وفي الخزانة من صلى في قباء ينبغي ان يدخل يديه في كميه ويشده في المنطقة مخافة السدل وفي الخلاصة
المصلي اذا كان لابس فرجي ولم يدخل يديه اختلف المتاخرون في الكراهة والمختار انه لا يكره وكفه اي كف الثوب
وهو القبض والضم وان يرفعه بين يديه او من خلفه اذا اراد السجود وعن بعضهم ان الايتزار فوق القميص
من الكف كذا في المغرب وتخصيص الامام بمكان بان يكون وحده على دكان او بالعكس في ظاهر الرواية
فلو كان بعض القوم معه فيه لا يكره كذا في الكافي وقال الطحاوي لا باس بالعكس ففي حالة الانفراد يؤخذ
بقول الطحاوي وفي الظهيرية عامة المشايخ على ان العكس لا يكره وهو المذكور في النوادر ثم الارتفاع المكروه
مقدر بقامة الرجل مطلقا على ما في الخلاصة وبقامة الوسط على ما في الظهيرية وفي الذراع اعلى ما هو المختار
عند قاضيخان وبادنى ما يقع به الامتياز على ما اختلف بعضهم ويدخل تخصيص الامام بمكان قيامه في الطاق اي
المحراب بحيث يكون قدماه فيه وتقدمه على القوم وان كان تخصيصا له بمكان لكنه مستثنى شرعا كما اشار اليه
بقوله الا ان قام في المسجد وسجد في الطاق لان المعتبر موضع القدم واذا ضاق المسجد على القوم فلا باس
بان يقوم الامام في الطاق بحيث ان يكون قدماه فيه يقدمه على القوم الا كان تخصيصا له بمكان لكنه مستثنى
شرعا كما اشار اليه لمكان العذر كذا في الخلاصة والقيام خلف صف وجد فيه فرجة بضم الفاء اي انفراج
كذا في الصحاح وما ذكر في المص موافق لما ذكره قاضيخان في فتاويه وذكر في الخلاصة ان الصلوة خلف

الاسبال
چادر و جوال بر دوش انداختن

الصفوف

الصفوف منفردا من غير ضرورة جائزة ويكره وينبغي ان يجذب احدا من الصف في المسجد او في الصحراء اولا
لا اثم يكبر قال الفقيه ابو جعفر هذا اذا كان في الصف فرجة فان لم يكن لا يكره ولا يجر احدا وفي الظهيرية
لو كان في الصحراء ينبغي ان يكبروا اولا ثم يجذبه ويوخذه اولا ثم يكبر قيل يفسد صلوة الذي تاخر وفي
القنية القيام وحده اولى في زماننا لغلبة الجهل على القوم فلو جره يفسد صلوته وصورة حيوان
في ثوبه صلى فيه او لا صرح به الخلاصة وقيد بالحيوان لانه لا يكره صورة غير ذي الروح حيوان
كذا في الهداية وفي اطلاق الثوب ايماء بانه يكره ان يكون الصورة على الازار والسراويل وفي نسبة الكراهة
الى الصورة تسامح والمقصد واضح ومسجده بفتح الجيم اي موضع سجوده وفيه اشعار بانه لا باس بالصلوة
على بساط فيه صورة ما لم يسجد على الصورة وقد صرح في الهداية بذلك في الكافي اطلق الكراهة في الا
ذكر بين يصلي بين يسجد على الصورة وان لا يسجد لان البساط الذي يصلى عليه معظم بالنسبة الى سائر البسط فكان
فيه تعظيم الصورة وقد امرنا باهانتها وفي جهة غير خلف وتحت فيكره ان يكون فوق راسه او بحذائه او عن
يمينه او عن شماله تصاوير او صور معلقة كذا في الكافي ثم ما ذكره من انه لا يكره ان يكون الصورة في جهة
الخلف هو المفهوم من فتاوى قاضيخان وقد صرح في النهاية بانها ان كانت خلفه او تحت رجليه لا يكره الصلوة
ويكره كراهة جعل الصورة في البيت هذا لكن ذكر في الهداية ان اشدها كراهة ان يكون امام المصلي ثم من فوق
راسه ثم على يمينه ثم على شماله ثم خلفه وفي الخلاصة ان كانت الصورة في حائط القبلة فالكراهة اشد
وفي مؤخر القبلة اخير من الكل لكنه مكروه فما ذكر في الكتابين صريح في انها في جانب الخلف **ايضا** مكروه
لا ان صغرت جدا اي لا يكره ان كانت الصورة في الثوب والمسجد وجهة الخلف والتحت صغيرة جدا بحيث لا يبدو
للناظر بلا تامل على ما في الكافي وللناظر من بعيد على ما في الخلاصة ومن غير تكلف على ما في الخزانة او محي راسها
بحيث لم يبق من الراس اثر اصلا فلو خط ما بين الراس والجلد لا يعتبر لان من الطيور ما هو مطوق كذا في الكافي
وفي الخلاصة لو كانت مقطوعة الراس لا باس بها ولو خط على عنقها لا يرتفع الكراهة وفي ثياب البذلة اي يكره
كون المصلي في ثياب البذلة وهي ما يمتهن من الثياب كذا في الصحاح وقال المص ما يلبس في البيت ولا يذهب
به على الكبراء وفي الخزانة المستحب للرجال ان يصلي في ثلاث اثواب قميص وازار وعمامة وللمراة كذلك قميص وخمار
ومقنعة وفي القنية المستحب اللبس المعتاد لانه المتوارث وحسر راسه الا تذللا الحسر الكشف والتذلل التضرع ذكره
الجوهري وهذا انما يكره اذا وجد ما تغطى به الراس وانما قال حسر راسه ولم يقل حسر الراس لان حسر راس المراة يفسد
الصلوة ولا يخفى ان حسر الراس من جملة الهيئات التي فيها ترك الخشوع لكن لما كان في انواع ما هو مشتمل على
الخشوع اشار اليه بالاستثناء وفي الملتقط يكره ان يصلي حاسرا راسه سواء كان للتهاون بالصلوة او التضرع

ويعد ما يقرأ من السور والايات المتبحات باليد ولو غمز براس الاصابع لا يكره كذا فى الخزانة وعن ابى يوسف
ومحمد لا باس بذلك فى الفرايض والنوافل جميعا وقيل لا خلاف فى التطوع انه لا يكره والخلاف فى الفرض قيل
كره فى الفرايض اجماعا والخلاف فى النوافل قال الفقيه ابو جعفر وجدت روايته عن اصحابنا انه يكره فيهما كذا فى
الكافى وذكر فى المحيط ان العد بحفظ القلب لا يكره العد بالقلب **ايضا** وبر ينبغى اطلاق كلام المتن وغلق
باب المسجد الغلق بالسكون اسم من الاغلاق وهو مصدر اغلق الباب فهو مغلق كذا فى المغرب وليس هو مصدر
غلقت الباب بمعنى اغلقته فانها لغة رديئة على ما ذكره الجوهرى ويحتمل ان يكون الغلق بالتحريك وهو المغلاق
اى ويفتح بالمفتاح فان المغلاق لما كان لاجل الاغلاق وهو مكروه فى باب المسجد يكون اتخاذ المغلاق
فيه راجحا كذلك وفى الخلاصة هذا كان فى زمانهم اما فى زماننا فلا باس باغلاق باب المسجد ولا يفتح الا فى
الاوقات الصلوة والوطى والحدث فوقه اى فوق المسجد ويعلم منه كراهتها فى المسجد بطريق الاولى والمراد
من الحدث اخراج ما خرج من السبيلين فتدخل البول والغائط والمنى والمذى والودى وانما ذكر هذه المسئلة
ههنا لادنى مناسبة وكذا بعض المسائل الاخرى فى هذا المقام لا فوق بيت فيه مسجد اى موضع اعد فى البيت
للصلوة بان كان له محراب فانه ليس بمسجد حتى جاز بيعه فلم يكن له حرمة المساجد كذا فى الكافى وذكر فى
الخلاصة ان كل مسلم مندوب له ان يتخذ مسجدا فى بيته يصلى فيه النوافل والسنن لكن ليس له حكم المسجد والتقييد
بالفوق للمزاوجة والا فالوطى لا يكره فى البيت الذى فيه مسجد لا تزيينه اى لا يكره تزيين المسجد بالجص او الساج و
ماء الذهب لكن الاولى ان يصرف الى الفقراء المسلمين وقيل يكره تزيينه لانه من اشراط الساعة على ما وقع فى الحديث
وقيل هو قربة وهذا اذا فعل من مال نفسه ولو فعل المتولى من مال الوقف ففيما يرجع الى النقش والتزيين ضامن
دون ما يرجع الى الاحكام فان اجتمعت اموال الوقف وخاف طمع الظلمة فيها فلا باس به ح كذا فى الكافى وصلوة
المتطهر لا يصلى اى لا يكره صلوته متوجها الى ظهر من لا يصلى بحديث او لا والتقييد فى الظهر يشير الى انه لو صلى الى
وجهه يكره لانه تعظيم له كذا فى الكافى وذكر فى الخزانة انه يكره ان يصلى وقبله قوم نائمون او يتحدثون وقتل
الحية او العقرب فيها اى فى الصلوة سواء كانت الحية جنية او غير جنية والجنية هى البيضاء التى تمشى مستوية
لها ضفيرتان تمشى مستوية وقيل يحل قتل غير الجنية ولا يحل قتل الجنية وقيل هذا اذا امكن قتل الحية بضربة فلو
احتيج الى الضربات يستانف الصلوة والاظهر ان الكل سواء لانه عمل رخص فيه للمصلى فهو كالمشى بعد الحدث قالوا انما يباح
قتلها اذا مرت بين يديه وخاف الاذى منها فان لم يخف يكره كذا فى الكافى وفى الخزانة هذا اذا لم يحتج فى قتلها الى
المشى والمعالجة فان احتيج الى المشى والمعالجة الكثيرة تفسد صلوته وفى الخلاصة اذا اخذ المصلى القمل بيده و
مشى اليهما ليقتلهما لا تفسد صلوته وان صار قدام الامام ويأثم بالمرور امام المصلى فى مسجد صغير اى يأثم الانسان

المكلف بالمرور بين المصلى وحائط القبلة فى مسجد صغير اى موضع كان صغيرا وقدر فى بعض الشروح المسجد الصغير بما
يكون اقل من جريب وعند البعض يسعه المرور فى المسجد الصغير وراء ثلث ذراع قال الامام قاضيخان هذا فى الصحراء اما
فى المسجد الصغير فيكره المرور كذا فى المنصورية وقال بعضهم فى المسجد ما وراء خمسين ذراعا وقال بعضهم ما بين الصف
الاول وحائط القبلة كذا فى الخلاصة **فاعلم** انه لو قام فى آخر الصف فى المسجد وبينه وبين الصفوف مواضع
خالية فللداخل ان يمر بين يديه ليتصل الصفوف ولا يأثم لانه اسقط حرمة نفسه كذا فى القنية واما فى غيره ففيما
ينتهى اليه بصره ناظرا الى موضع سجوده اى يأثم بالمرور بين يدى المصلى فى غير المسجد الصغير اعنى الصحراء والمسجد الكبير فى موضع لو
صلى صلوة خاشع كان بحيث يراه وذلك بان يكون ناظرا فى جميع الاركان الى موضع سجوده وفى النهاية هو
ان يكون ناظرا فى قيامه الى موضع سجوده وفى ركوعه الى صدور قدميه وفى سجوده الى ارنبة انفه وفى قعوده الى حجره
ثم ما ذكر فى المتن هو قول الفقيه ابى جعفر وقدره بعض المشايخ بمقدار موضع صلوته وهو موضع قدميه الى
موضع سجوده وهو اختيار صاحب الكافى وقال ابو نصر هو قدر ما بين الصف الاول ومقام الامام ذكره فى
الخلاصة ومنهم من قدره بثلثة اذرع ومنهم اربعين ومنهم بمقدار صفين او ثلاثة كذا فى النهاية ثم كلام
المتن ههنا صريح فى انه لم يفرق بين المسجد الكبير والصحراء وهو اختيار بعض المشايخ وقال بعضهم المسجد الكبير
بمنزلة الصغير وقال بعضهم الحد فى المسجد الكبير ثلثة اذرع كذا فى الظهيرية وحاذى الاعضاء الاعضاء ان صلى
على دكان اى اذا صلى فى مكان مرتفع فمجرد المرور فى موضع يقع بصر المصلى عليه ناظرا فى مسجده لا يأثم المار انما يأثم
لو حاذى مع ذلك بعض اعضاء المار بعض اعضاء المصلى بان يكون ارتفاع ذلك الموضع اقل من قامة المار و
لا يخفى انه لو كان المار على الموضع المرتفع والمصلى تحته كان الحال كما اذا كان المصلى على الموضع المرتفع ان لم يكن سترة
قيد لقوله يأثم اى الاثم بالمرور امام المصلى فى الصور المذكورة انما يقع ان لم يكن بين المار والمصلى سترة حتى
لو كان بينهما سترة لم يأثم المار اصلا والسترة بالضم الستر غلبت على ما ينصبه المصلى بين يديه سواء ستر جسمه
بتمامه او لا اى خشبة بقدر ذراع وغلظ اصبع هكذا ذكره شمس الائمة السرخسى والمراد بمقدار ذراع طوله ولو
قال بطول ذراع لكان اصرح والمقصود بيان اقل مقدار الطول واقل مقدار الغلظ لا التقييد بالذراع وبالاصبع ثم
التقييد بالخشبة خرج مخرج العادة فانه لو وضع بين يديه قباء او خفين وكان ارتفاعه بقدر ذراع يصير سترة
ولو كان ارتفاع السترة اقل من ذراع ففيه اختلاف المشايخ ذكره فى الظهيرية وتغرز ذلك الخشب يقال
غرز عوده فى الارض اذا ادخله وثبته كذا فى المغرب والمراد ههنا ثبت بحيث لا يسقط فى زمان اداء الصلوة سواء
دخل فى الارض او لا وانما اورد صيغة المجهول اشارة الى ان المار اذا وضع سترة بين يدى المصلى ثم يمر لا يكره
فى القنية والتقييد بالغرز اشارة الى انه لا يعتبر ان يلقى الخشب لان الغرض وهو سترة للناظر يمتنع عن المرور لا

يحصل به وقيل يضعه طولا كذا في الكافي وفي الملتقط السوط الملقى طولا والخط بمنزلة المحراب اولى من ترك السترة
حذاء احد حاجبيه اما الايمن او الايسر ولا يجعله على محاذاة ما بين الحاجبين حذرا عن مشابهة عبادة الاصنام
وفي القنية ان الافضل بقربه اي بقرب ذلك الخشب بقرب المصلي كما ورد بذلك الحديث وفي بعض كتب الشافعية ان
يكون ما بينهما وبين المصلي بقدر ما بين الصفين وفي بعضها بقدر ثلثة اذرع ويكفي سترة الامام له وللقوم
المقتدين به واما المسبوق فيحتمل ان يكون حكمه في قضاء ما سبق حكم المقتدي ويحتمل ان يكون كذلك وجاز
تركها عند عدم المرور والطريق اي جاز ان يترك السترة ان لم يكن هناك مرور ولم يكن بقربه طريق لو لم احد
فيه يكون امام المصلي وكذا اذا ظن عدم المرور كما اشير اليه في الخلاصة ويدرأ اي ويدفع المصلي المار بالتسبيح
او الاشارة باليد او غيره وفي الظهيرية قال محمد احب الي ان لا يجمع بينهما فقيل انما يكره لان باحدهما كفاية و
قيل لان النص ورد بالاشارة فقط وقيل لان ترك التسبيح والاشارة اولى لانهما ليسا من اعمال الصلوة ولا يخفى
انه خلاف ظاهر كلام محمد ان عدم سترة او مر بينه وبينها اي بين المصلي وبين السترة ولا يخفى ان المراد بالسترة
بين المار والمصلي فلا حاجة الى قوله او مر بينه وبينها ولهذا لم يذكره فيما تقدم واكتفى في بيان اثم المار بذكر
عدم السترة

فصل الوتر ثلاث ركعات وجب بسلام واحد روى عن ابي حنيفة في الوتر ثلث روايات
احدها انه فرض وهو قول زفر وثانيها انه واجب وهذا هو المشهور من مذهبه وثالثها انه سنة وهو قول ابي
يوسف ومحمد وقيل الكل يؤول الى واحد لان معنى قوله انه فريضة عملا واجب حكما حتى لا يكفر جاحده ومعنى قولهما سنة
انه ثبوته بالسنة وفي الظهيرية قال الامام الاسبيجابي الوتر اعلى درجة من السنة حتى لو فات يقضى وادنى درجة
من الفرض حتى لا يكفر جاحده ولا اذان فيه ولا اقامة في الكافي وروى عن ابي يوسف ومحمد وفي غير ظاهر الرواية ان الوتر
لا يقضى وقبل ركوع الثالثة يكبر ليدل على انتقال الحال من القراءة الى القنوت كما يكبر عند الانتقال من القيام الى الركوع
ولو قال وبعد قراءة الثالثة يكبر لكان احسن ولعله انما قال كذلك ليعلم من اول الامر ان هذا التكبير ليس تكبير الركوع
اذ تمام تكبير الركوع يكون في الركوع لا قبله على الاظهر كما مر ثم الظ ان هذا التكبير سنة لكن ذكر في الظهيرية
انه اذا ترك هذا التكبير فقيل يجب سجود السهو اعتبارا بتكبيرات العيدين وقيل لا يجب وقد نقل عن خزانة الفقه
التصريح بان هذا التكبير واجب ورافعا يديه بحيث يكون مبدأه عند ابتداء التكبير وينبغي ان يكون فيه الاختلاف
الذي مر في التحريمة ثم يقنت فيه اي يدعو في الوتر والقنوت في اللغة يجي بمعنى الطاعة والقيام والدعاء والمشهور هو
الدعاء وقولهم دعاء القنوت اضافة بيان وانما اتى بلفظ ثم لان اول القنوت وان كان بعد التكبير بلا تراخي فان
آخره ليس كذلك والفعلان المتعاقبان بلا مهلة اذا استدا احدهما جاز ان يعطف احدهما على الآخر بثم ذكره الفاضل
الرضي فاندفع ما قيل ان الاحسن ان يقول يقنت بالفاء ويحتمل ان يكون كلمة ثم اشارة الى ان بين التكبير وابتداء

القنوت

القنوت تملا او هو وضع اليمين على الشمال وهذا عندهما خلافا لمحمد كما مرت اليه اشارة واطلاق قوله يقنت
يشعر بان المقتدي يقرأ القنوت **ايضا** وهذا عند ابي يوسف وعلى قول محمد لا يقرء وقيل القوم يؤمنون عند
محمد ويسكتون عند ابي يوسف وقيل عند ابي يوسف ان شاء القوم قرأوا وان شاءوا سكتوا وعند محمد ان شاؤا قرأوا
وان شاؤا امنوا الى الغاية وذكر الطحاوي ان القوم يتابعون الى قوله بالكفار ملحق فاذا دعا الامام يتابعونه
عند ابي يوسف ويؤمنون عند محمد ابدا اي في جميع السنة وفيه اشارة الى ما قال الشافعي من انه يستحب القنوت في
الوتر في النصف الاخير من رمضان فقط وذلك بعد رفع الراس من الركوع دون غيره اي لا يقنت في غير الوتر من
الصلوة وفيه اشارة الى ما ذهب اليه الشافعي من انه يستحب القنوت في الركعة الاخيرة من الفجر بعد الركوع
وفي الملتقط قال الطحاوي انما لا يقنت عندنا في الصلوة الفجر في غير بلية او فتنة فلا باس به كما فعل النبي
صلعم وفي التحفة ان القنوت قدر سورة البروج وفي الخزانة ليس فيه دعاء مقدر لكن روى عن النبي صلعم
انه كان يقنت اللهم انا نستعينك ونستغفرك ونستهديك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونثني عليك الخير
كله نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك اللهم اياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك نسعى ونحفد و
نرجو رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق اللهم اهدنا فيمن هديت وعافنا فيمن عافيت وتولنا فيمن
توليت وبارك لنا فيما اعطيت وقنا ربنا شر ما قضيت انك تقضي ولا يقضى عليك انك لا يذل من واليت
ولا يعز من عاديت تباركت ربنا وتعاليت ثم ان المشهور عند ابي حنيفة الختم عند قوله ملحق ولين في المشهور
كلمة نستهديك ولا كلمة كله في عليك الخير وفي الخلاصة انه لا يصلي في القنوت وفي فتاوى قاضيخان لو صلوا على
النبي صلعم وفي المضمرات انه مختار ابي الليث انه يصلي في القنوت وفي فتاوى قاضيخان لو صلى على النبي صلعم في
القنوت لا يصلي في القعدة كما اذا صلى في القعدة الاولى ساهيا لا يصلي في الثانية وفي الظهيرية ان لم يحسن القنوت
يستحب ان يقول اللهم اغفر لي ثلاثا وقال بعضهم يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا
عذاب النار وهو اختيار مشايخنا ويقرأ في كل ركعة منه الفاتحة وسورة اي سورة كانت من غير تعيين لقوله تعالى
فاقرءوا ما تيسر من القران كذا في الهداية وفي الخزانة المستحب ان يقرأ بعد الفاتحة في الاولى سبح اسم وفي الثانية
قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله ويتبع القانت بعد ركوع الوتر اي اذا اقتدى في الوتر من يرى قراءة
القنوت قبل الركوع بمن يرى قراءته بعده فانه يتابعه بعد الركوع وتخصيص المتابعة بالقنوت يدل على انه
لا يتابعه في التسليم فان الشافعي الامام اذا ادى الوتر بتسليمتين فمقتدي الحنفي لا يسلم معه اولا ويصلي معه
بقية الوتر لان امامه لم يخرج بالتسليم عن صلوته لانه مجتهد فيه كذا في القنية لا القانت في الفجر بل يسكت
اي لا يتبع المقتدي الذي لا يقنت في الفجر الامام الذي يقنت فيه بل يسكت قائما ولا يدعو ليتابعه فيما يجب

متابعته وقيل بل يقعد تحقيقا للمخالفة والاول اظهر ذكره في الهداية وهذا اعني عدم المتابعة انما هو عند ابي حنيفه ومحمد وقال ابو يوسف بل يتابعه فيه كما في تكبيرات العيد كذا في الحصر وسن قبل الفجر وبعد الظهر و المغرب و العشاء ركعتان هكذا ذكر في الهداية وساير الكتب وروى عن ابي حنيفه ان ركعتي الفجر واجبتان كذا في الظهيرية وفي الخلاصة السنة في ركعتي الفجر تلك وان يقرأ في الاولى قل يا ايها الكافرون وفي الثانية قل هو الله احد وان ياتي بهما في اول الوقت وان ياتي بهما في بيته وقبل الظهر والجمعة وبعدها اربع بتسليمة فلو ادّاها بتسليمتين لم يعتد به وفي شرح الطحاوي يتطوع بعد الجمعة وقبلها باربع لا يسلم الا في اواخرهن في ظاهر الرواية ولو صلى يوم الجمعة بعد الزوال اربع ركعات وهي عن سنة الجمعة نوى او لم ينو وفي الذخيرة عن ابي حنيفه ان التطوع بعد الجمعة ركعتان وعنه انه ست ركعات اربع ثم ركعتان وبه اخذ ابو يوسف والطحاوي وكثير من مشايخنا وقال شمس الائمة الحلواني الافضل ان يصلي اربعا ثم ركعتين فقد اشار الى انه مخير بين تقديم الاربع وتاخيرها لكن التقديم افضل **واعلم** ان هذه السنن في المؤكدات لا يجوز تركها الا بعذر ومن تركها فان لم ير السنة حقا فقد كفر وان راها فالصحيح انه ياثم كذا في الخزانة ومنهم من قال انه لا ياثم ذكره في المنصورية وحب الاربع قبل العصر والعشاء وبعده اي بعد العشاء وخير محمد بين ان يصلي اربعا فان يصلي ركعتين قبل العصر وكذا قبل العشاء كذا في الهداية وذكر في الكافي ان الافضل ان يصلي اربعا في كليهما ثم المفهوم من شرح الطحاوي ان الاربع بعد العشاء من السنن المؤكدة وفي الخلاصة من مشايخنا من قال ما ذكر انه يصلي بعد العشاء ركعتين قولهما وما ذكر انه يصلي اربعا قول ابي حنيفه وظاهر كلام المص ان الاربع بعد العشاء التي هي مستحبة غير الركعتين اللتين هما من السنن المؤكدة حتى يصير السنة بعد العشاء ستا والمفهوم من الهداية وساير الكتب ان السنة اما الركعتان او الاربع لكن الاربع افضل وذكر في الخلاصة ان تطوع بعد المغرب ست ركعات فهو افضل **واعلم** ان اقوى السنن ركعتا الفجر ثم ركعتا المغرب ثم التطوع بعد الظهر لانه متفق وقبله مختلف فيه ثم التطوع قبل الظهر ثم التطوع قبل العصر ثم التطوع قبل العشاء هكذا نقل عن الامام الحلواني و قيل اكد السنن بعد سنة الصبح هي الاربع قبل الظهر و ركعتان بعده وبعد المغرب والعشاء كلها سواء كذا في القنية وكره مزيد النفل على اربع بتسليمة نهارا المزيد يحتمل المصدر واسم المفعول على ان الاضافة بيانية وفي غير سنة الظهر والجمعة يجوز ان يصلي بالنهار ركعتين وعلى ثمان ليلا اي كره مزيد النفل على ثمان ركعات بتسليمة واحدة في الليل اذا لم يرد السنة بذلك وهذا عند ابي حنيفه واما عندهما فينبغي ان لا يزيد في الليل على ركعتين ولم يذكر في الجامع الصغير الثمان في صلوة الليل كذا في الهداية وفي الظهيرية في باب التراويح ان الزيادة على الست مكروهة عند ابي حنيفه على رواية الجامع الصغير وفي الخلاصة الاصح ان الزيادة على الثمان

في صلوة الليل لا يكره لكن الافضل ان لا يزيد عليه والاربع افضل في الملوين اي الليل والنهار والمواحد كذا في الصحاح وعند ابي يوسف ومحمد الافضل في الليل مثنى وقد ذكر في بعض الفتاوى ان الفتوى على قولهما و الخلاف انما هو في غير التراويح والسنن المؤكدة ولزم النفل بالشروع قصدا حتى لو كان من غير قصد كما اذا قام بعد القعدة الاخيرة الى الخامسة وصلاها فانه لو افسدها لا يلزم شيء وانما يلزم ركعتين في الشروع فقط كما يجيء ولا فرق بين ان يكون الشروع عند الزوال والطلوع والغروب وغيرهما وعند زفر لا يلزم بالشروع في الاوقات الثلاثة المكروهة كذا في الكافي وفي الخلاصة لو افتتح الظهر مع الامام بنية التطوع ثم تذكر انه لم يصل فقطعها ثم كبر ينوي الظهر فلا قضاء عليه الا ان يظن انه عليه اي يظن ان النفل واجب عليه كما اذا ظن انه لم يصل الظهر فشرع فيه فتذكر انه قد صلاه صار ما شرع فيه نفلا لكن لو نقضه لا يجب عليه القضاء وعند زفر يجب عليه القضاء قياسا على ساير النوافل كذا في الحصر وفي القنية قال ظهير الدين المرغيناني شرع في السنة ثم تذكر انه اداها فقطعها فعليه القضاء وقال صاحب المحيط بخلافه وقضى ركعتين لو نقض في الشفع الاول والثاني يعني اذا نوى نفلا اربعا ونقضه في الشفع الاول يقضي الشفع فقط لا الثاني فان نقضه في الشفع الثاني قضى الشفع الثاني فقط لا الاول وعند ابي يوسف في الصورة الاولى يقضي اربعا وذكر في الكافي ان سنة الظهر **ايضا** على هذا الخلاف وقيل يقضي اربعا احتياطا بالاتفاق لانها صلوة واحدة حتى لو انتقل الشفيع من الشفع الاول الى الثاني بعد ما اخبر بالبيع لا يبطل شفعته بخلاف ساير التطوعات وترك القراءة في ركعتي الشفع الاول يبطل التحريمة عند ابي حنيفه فلا يصح عنده بناء الشفع الثاني على الاول بتلك التحريمة وذلك لان التحريمة عقدت للافعال وقد فسدت بترك القراءة التي هي فريضة فيها فيفسد التحريمة عقدت للافعال التي عقدت لها كما لو ترك فرضا آخر وعند محمد في ركعة اي عند محمد ترك القراءة في ركعة اي في احدى ركعتي الشفع الاول يبطل التحريمة لمثل ما مر والفرق لا يجاب ترك القراءة في احدهما غير مبطل عند الحسن البصري اذ هي فرض عنده في ركعة واحدة بناء على ان الامر بها لا يقتضي التكرار فلم يتيقن بفساد الافعال فحكم ببطلان افعال الشفع الاول وايجاب قضائه احتياطا وبايجاب الشفع الثاني بالشروع فيه وعند ابي يوسف لا اصلا بل يفسد الاداء اي عند ابي يوسف ترك القراءة في الشفع الاول لا يبطل التحريمة سواء كان في الركعة الواحدة او في الركعتين بل يفسد الاداء فقط فيصح بناء الشفع الثاني على الاول مطلقا وذلك لان ترك القراءة في الشفع الاول لا يوجب بطلان التحريمة فانها لو انعقد لهذا الشفع فقط فكان كما لو تحرم وسكت زمانا طويلا فانه لا يبطل التحريمة بالاتفاق وكذا هذا **واعلم** ان صور المسائل باعتبار ترك القراءة في النفل الرباعي ثمان لان ترك القراءة اما مقصود على الشفع الاول كلا او بعضا او على الشفع الثاني كذلك واما موجود في الشفعين كل الاول مع كل الثاني

الاول ح

اربعضه بعض الاول مع كل الثاني وبعضه فاشار المص الى بيان هذه المسايل والاختلاف الواقع فيها بالتفريع على
الاصل المقدم فقال **فيقضي اربعا عند ابي حنيفه رحمه الله فيما ترك في احدى الاول مع الثاني وبعضه** اي يقضي اربع ركعات
عنده في مسئلتين احديهما الصورة السابعة وهي ما اذا تركها في ركعة واحدة من الشفع الاول وفي كل شفع الثاني
وثانيهما الصورة الثانية وهي ما اذا تركها في ركعة واحدة من الشفع الاول وفي ركعة واحدة من الشفع الثاني
وهذه المسئلة الاخيرة رواها محمد عن ابي يوسف وابي حنيفه وقد انكر ابو يوسف وتلك الرواية عنه وقال
لمحمد رويت لك عنه انه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد لم يرجع عن روايته عنه وحمله على نسيان ابي يوسف **وعند
ابي يوسف في اربع مسايل يوجد الترك في الشفعين** وهي الصور الاربع الاخيرة فانه في هذه المسايل الاربع يقضي عند
ابي يوسف اربع ركعات **وفي الباقي ركعتين** متعلق بقول الشيخين جميعا والباقي من المسايل الثماني عند ابي حنيفه
ست وهي ما عدا السابعة والثامنة ففي الاولى والثالثة والخامسة والسادسة يقضي الاوليين وفي الثالثة
والرابعة يقضي الاخريين وعند ابي يوسف والباقي اربع وهي الاربع الاول فيقضي الاوليين في الاولى و
الثانية والاخريين في الثالثة والرابعة **وعند محمد ركعتين في الكل** اي في جميع الثماني يقضي ركعتين فقط
عند محمد وهما الركعتان الاوليان في الثانية والثالثة والاخريان في البواقي وجميع ذلك ظاهر بان التامل
في الاصل المتقدم **وان لم يقعد في الوسط او نوى اربعا واتم اثنين فلا شيء عليه** في هاتين المسئلتين اما
مسئلة الاولى ففيها خلاف محمد وزفر اذ عندهما يفسد الصلوة وهو القياس اذ القعدة الاولى في النفل
فرض عندهما بناء على ان كل شفع من النفل صلوة على حدة وعند ابي حنيفه لا يفسد استحسانا بناء على انها
صلوة واحدة اديت بتحريمة واحدة فكان القعود في اخرها فرضا كما في الظهيرية كذا في الحصر والاربع قبل
الظهر والوتر حكمهما حكم التطوع عند محمد واما عند ابي حنيفه ففي الاستحسان لا يفسد وفي القياس يفسد كذا
في الخلاصة ومعنى قوله لا شيء عليه انه لا قضاء عليه عند ابي حنيفه وابي يوسف خلافا لمحمد وزفر واما
سجدة السهو فواجبة عليه في المسئلة الاولى عند الشيخين ذكره **ايضا** في الخلاصة وفي القنية
قال الامام خواهر زاده لو قام التطوع الى الثالثة فيذكر انه لم يقعد يعود وان كان سنة الظهر وعن علي البزدوي
انه لا يعود وان لم ينو اربعا وقام الى الثالثة يعود اجماعا ويفسد ان لم يعد واما المسئلة الثانية ففيها
خلاف ابي يوسف اذ روي انه يقضي الشفع الثاني وعلى هذا الخلاف سنة الظهر وقيل يقضي اربعا اتفاقا
كذا في الهداية وعنه انه يلزم اربع ركعات في اربع قبل الظهر والعصر والجمعة وبعدها وفي غيرها ركعتان
وفي المغني ان الخلاف فيما اذا عين العدد اذ لو نوى مطلق الصلوة لا يلزم الا ركعتين اجماعا وفي بعض
الشروح لو قال وان نوى اربعا واتم اثنين او لم يقعد في الاوسط لكان احسن لان القعود في الوسط لا

يكون بدون نية الاربع والجواب انه انما لم يقل كذلك ليتناول المسئلة الاولى الوتر على مذهب ابي يوسف رحمه الله
فتامل **ويتنفل راكبا** قيد بالتنفل لان الصلوة المكتوبة لا يجوز على الدابة الا لعذر كخوف من العدو او السبع واللص
ونحو ذلك وفي الكافي انه ينزل الصلوة الوتر عند ابي حنيفه ولا ينزل عندهما وعن ابي حنيفه انه ينزل لسنة الفجر
لانها اكد السنن البحر وقيل هذا البيان الاولى دون الوجوب وفي توحيد صيغة التنفل المعروفة ايماء الى ان الصلوة
على الدابة بالجماعة لا يجوز فان صلوا كذلك فصلوة الامام تامة وصلوة القوم فاسدة وعن محمد يجوز اذا
كان البعض بجنب البعض كذا في الخلاصة وقيل اذا كان الرجلان في شق واحد من محمل يجوز اقتداء احدهما بالاخر
وقيل يجوز كيف ما كان على دابة واحدة وقال الكرخي يجوز اذا لم يكن بين الدابتين من الطريق ما يمنع الاقتداء
كذا في الظهيرية **موميا** للركوع والسجود ويجعل السجود اخفض من الركوع من غير ان يضع راسه على شيء سواء كانت
دابته سايرة او واقفة كذا في الخلاصة **خارج المصر** اي متجاوزا عن بنيانه على ما صرح به في الخلاصة سواء كان
مسافرا او لم يكن حتى لو خرج من المصر الى ضياعة جاز له ذلك وشرط في الاصل الخروج قدر فرسخين او ثلاثة ذكره
الكرخي وشرط بعضهم قدر الميل وبعضهم قدر ما يكون بين المصر ومصلى العيد وبعضهم قدر ما يجوز ان يقصر
الصلوة وهي الاصح كذا في الظهيرية والتقييد بخارج المصر احتراز عما اذا كان في المصر حيث لا يجوز التطوع فيه
راكبا وهذا عند ابي حنيفه وعن ابي يوسف انه لا يجوز وعند محمد يجوز ولكن يكره كذا في الكافي والظاهر ان المراد بالمصر
موضع يكون ماهولا معمورا **الى غير القبلة** يعني ان استقبال القبلة في التنفل راكبا ليس بشرط لان عدم الاستقبال
شرط وفي المحيط منهم من شرط التوجه اليها عند التحريمة واصحابنا لم ياخذوا به وهذا في النفل واما في الفرض
فقد اشترط التوجه اليها عند التحريمة وفي الظهيرية اذا كان في طين او ردغة يخاف النزول يصلي الى القبلة وعنه
ان هذا اذا كانت الدابة واقفة فان كانت سايرة يصلي حيث شاء وقال الامام الحلواني اذا كانت يسير دابته
نحو القبلة فاعرض عن القبلة لم يجز صلوته **وقاعدا مع قدرة قيامه** اي يجوز ان يتنفل قاعدا مع قدرة على القيام
ففي التشهد يقعد كما في ساير الصلوات واما في حالة القراءة فعند ابي حنيفه يخير فيتربع او يحتبي او يقعد كما في التشهد
ثم عند ابي حنيفه وابو يوسف ومحل حل عقد الاحتباء عند السجود وعند محمد وعند الركوع وفي اختلاف زفر حكي انه
يتربع في صلوة الليل في اولها وفي الركوع والسجود يقعد كما في التشهد وعن ابي حنيفه تعوده في اول قيامه محتبيا
افضل وروي عنه انه يقعد كيف شاء وروى الحسن انه يتربع فاذا اراد الركوع يثني رجله اليسرى وافترشها وعن
ابي يوسف انه يركع متربعا وعنه انه يفترش يسراه في كل صلوته الكل من الذخيرة وفي الظهيرية قال الفقيه ابو الليث
الفتوى على قول زفر انه يقعد كما في التشهد لانه اقرب الى التواضع **واعلم** ان اطلاق التنفل في كلام المص يشعر
بانه يجوز اداء التراويح قاعدا من غير عذر ولهذا قال بعض المشايخ وهو الصحيح وهذا بخلاف سنة الفجر حيث لا يجوز

قاعدا لانه قيل انها واجبة في الفتاوى الظهيرية وقال بعضهم لا يجوز اداء التراويح قاعدا من غير عذر اعتبارا بسنة الفجر وقال
بعضهم يجوز وهو الصحيح بخلاف سنة الفجر وقال بعضهم فانه قيل انها واجبة واتفقوا على ان اداء التراويح قاعدا من غير
عذر مكروه واذا قعد الامام والقوم قيام فقيل لا يصح عند محمد خلافا للشيخين وقيل يصح عند الكل وهو الصحيح
اذا صح فقيل المستحب للقوم ان يقعدوا **ايضا** وقال ابو علي النسفي يستحب للقوم القيام عند الشيخين والقعود
عند محمد **وكره بقاء** اي اذا افتتح النافلة قائما ثم قعد من غير عذر جاز ويكره وهذا عند ابي حنيفة لان البقاء اسهل
من الابتداء وعندهما لا يجوز لان الشروع ملزم كالنذر واذا نذر ان يصلي قاعدا وهنا انما هو مختار بعض المشايخ
والصحيح ان الناذر اذا نص على القيام يلزمه القيام وان لم ينص عليه لم يلزمه كذا في الكافي **وان افتتح راكبا ثم نزل
بنى وبعكسه لا** لان احرام الراكب انعقد مجوزا للركوع والسجود لقدرته على النزول واحرام غيره انعقد موجبا لهما
وقيل لان النزول عمل يسير والركوب عمل كثير وعند ابي يوسف يستانف فيما اذا نزل ايضا وكذا عند محمد اذا نزل بعدما
صلى ركعة وعند زفر يبني النازل ايضا اذا ركب **وسن التراويح** جمع ترويحة وفي الاصل ايصال الراحة مرة واحدة و
في الشرع اسم لاربع ركعات مخصوصة فعلى هذا يكون الاضافة في قولهم صلوة التراويح بيانية وفي المغرب
سميت ترويحة لاستراحة القوم بعد كل اربع ركعات فعلى هذا يكون الترويحة اسما لتلك الساعة التي يستراح
فيها فاضيف الصلوة اليها للاختصاص ويمكن ان يقال ان الترويحة اسم لتلك الركعات الاربع كما ذكرنا وسنيتها
بها ماخوذة من قوله صلعم ارحنا بالصلوة يا بلال هي سنة رسول الله صلعم بقوله ان الله فرض عليكم صيامه وسن
لكم قيامه كذا في الكافي وفي الخلاصة اختلف المشايخ في كونها سنة وانقطع الاختلاف برواية الحسن انها سنة
وفي الفتاوى الحجة انها سنة مؤكدة باجماع الصحابة وتاركها مبتدع مردود الشهادة وفي الاصول انها سنة الصحابة
وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه لكنه دون ما واظب النبي صلعم ذكر فخر الاسلام **عشرون ركعة** وعند مالك
ست وثلثون فان قاموا بما قال مالك بالجماعة يكره فان اتوا بالزيادة فرادى فهو مستحب فان صلى امام في مسجدين في
كل منهما على الكمال فعن ابي نصر انه يجوز لاهل المسجدين وعن ابي بكر الاسكاف انه لا يجوز وهو مختار الفقيه ابي الليث
فان لم يكن اماما وصلاها في مسجد ثم ادرك قوما في مسجد آخر يصلون فصلى معهم فلا باس به كذا في الظهيرية وفي الخزانة
ينبغي للامام وكذا لغيره اذا صلى التراويح وعاد الى منزله ان يصلي عشرين ركعة في كل ركعة عشر آيات **قبل الوتر او بعده**
اختلف في وقت التراويح قال المتاخرون من مشايخ بلخ الليل كله الى وقت طلوع الفجر وقت له قبل العشاء و
بعده قبل الوتر وبعده وقال عامة مشايخ بخارى وقتها ما بين العشاء والوتر فان صلاها قبل العشاء او بعد
الوتر لم يجز واكثر المشايخ على ان وقتها ما بين العشاء والوتر الى طلوع الفجر حتى لو صلاها قبل العشاء لم يجز ولو
صلاها بعد الوتر يجوز قال القاضي الامام ابو علي النسفي هذا القول اصح كذا في الظهيرية واختاره صاحب الهداية هذا

القول

٧٣

القول الاخير وذكر في الخلاصة الصحيح هو القول الثاني ثم عند من كان وقتها بعد العشاء يقدم السنة ويقضي
الترويحة **على كل ترويحة اي اربع ركعات جلسة بقدرها** اي بقدر الترويحة ثم ان خصوصية الجلسة ليست مطلوبة بل
الانتظار بين الترويحتين بقدر الترويحة مستحب عند ابي حنيفة رحمه الله وعليه عمل اهل الحرمين غير ان اهل مكة يطوفون
اسبوعا واهل المدينة يصلون اربع ركعات بدله واهل كل بلدة بالخيار يسبحون او يهللون او ينتظرون سكوتا و
قال بعض المشايخ يكره ان يصلي وقال بعضهم لا يكره واما الانتظار والاستراحة على راس خمس تسليمات فقال بعضهم لا
يكره وعامتهم على انه لا يكره كذا في الظهيرية **وسن الختم مرة** في التراويح وذلك بان يقرأ في كل ركعة عشر آيات لان
عدد الركعات في ثلثين ليلة ست مائة وآيات القرآن ستة آلاف وشيء كذا في فتاوى قاضيخان واذا فسد شفع
قال بعضهم لا يعتد بما قرأ ليحصل الختم في الصلوة الجائزة وقال بعضهم يعتد بها لان المقصود هو القراءة ولو ترك آية
سهوا وقرأ ما بعدها فالمستحب ان يقرأ المتروكة ثم المقروءة ليكون على الترتيب وقال مشايخ بخارى ينبغي ان يختم في الليلة
السابعة والعشرين ولذلك جعل بعضهم القرآن على خمسمائة واربعين ركوعا واعلموها في المصاحف ليقع الختم في
تلك الليلة واذا ختم فله ان يقرأ بقية الشهر من حيث شاء كذا في الظهيرية **ولا يترك لكسل القوم** اي يترك الختم
لاجل كسل القوم اذ هو المقصود الاصلي حتى انه ذكر في المحيط لو ختم مرة في التراويح في بعض الشهر ثم لم يصل التراويح بقية
الشهر جاز من غير كراهة وفي الظهيرية قال القاضي الامام ابو علي النسفي ان كان القوم يملون بالختم فلا باس بان
يقرأ بعض القرآن في ساير الصلوات وفي الخلاصة سئل خلف بن ايوب عن هذا فقال عشر آيات ثم سئل بعد سنة
خمس آيات وفي القنية المتاخرون افتوا في زماننا بثلاث آيات قصارا واية طويلة حتى لا يمل القوم وهذا احسن
وفي الملتقط لا يقرأ بعدد ما يؤدي الى نفرة القوم في التراويح وفي الكافي قيل يقرأ كما يقرأ في المغرب وقيل كما يقرأ
في العشاء وفي قوله لكسل القوم اشارة الى شرعية الجماعة في التراويح وهي افضل على الصحيح وعن ابي يوسف ان
من قدر على ان يصلي في بيته كما يصلي الامام في مسجده فالافضل ان يصلي في بيته ذكره في الظهيرية وفي الخلاصة
اذا صلاها في البيت فاختيار الاستاذ الامام ظهير الدين انه مسيء وتارك للسنة وقال صدر الشهيد انما الاساءة
فيما اذا ترك اهل المسجد كلهم الجماعة **ولا يوتر بجماعة خارج رمضان** هذا بالاجماع على ما ذكر في الهداية والكافي
وفي الخلاصة ان الوتر بالجماعة خارج رمضان يكره وذكر القدوري انه لا يكره وفي الظهيرية اختيار علمائنا
ان الرجل يوتر في منزله في رمضان ولا يوتر بجماعة وقال القاضي الامام ابو علي النسفي ان الوتر بالجماعة في رمضان
احب الي وكان المناسب ايراد هذه المسئلة في اول الفصل الا ان الجماعة فيه لما كان بتبعية التراويح على ما هو المشهور
ذكرها ههنا **فصل** **في الكسوف** يقال كسفت الشمس والقمر وخسفت الشمس والقمر ايضا قال الجوهري الاجود لغة
ان يقال خسف القمر وقيل الخسوف ذهاب الكل والكسوف ذهاب البعض كذا في المغرب والمراد بالكسوف ههنا خفاء ضوء

الشمس باكلا او بعضا بسبب حيلولة القمر بينها وبين الابصار يصلي امام الجمعة بالناس ركعتين هكذا ذكر في الهداية وفي الخزانة الامام في صلوة الكسوف وهو السلطان او القاضي او مأمور السلطان او الذي له ولاية اقامة الجمعة والعيدين وفيها **ايضا** موضع الصلوة يكون الجبانة او المسجد الجامع ولو صلوا في منزل آخر جاز ويكره ان يجمع في ناحية فعلى هذا لا يبعد ان يكون المراد بقوله امام الجمعة ان يصلي في موضع واحد كما يصلي الجمعة ركعتين في كل منهما قيام واحد وركوع واحد نفلا وفي الكافي هي سنة لمواظبة النبي صلعم وعلى ذلك وقيل واجبة للامر ثم انه لا اذان ولا اقامة فيه ولا يؤدى في الاوقات المنهية كسائر النوافل وذكر في الملتقط اذا انكسف بعد العصر او نصف النهار دعوا ولم يصلوا مخفيا عند ابي حنيفه وجاهرا عند ابي يوسف وقول محمد مضطرب مطولا قرائتهما وهذا بيان الافضل لان قيامه عليه الصلوة والسلام كان في الركعة الاولى بقدر البقرة وفي الثانية بقدر آل عمران وكذا في الكافي وذكر في الهداية انه يخفف القراءة ان شاء لان المسنون استيعاب الوقت بالصلوة والدعا فاذا خفف احدهما طول الآخر وفي الخزانة يقرأ فيهما ما احب كما في الصلوة المكتوبة واما الركوع والسجدتان فان شاء طولها وان شاء قصرها ثم يدعو حتى يتجلى الشمس بتمامها فان لم يتجل وغربت كذلك يترك **ايضا** الدعا والامام في الدعاء بالخيار ان شاء جلس مستقبل القبلة وان شاء استقبل الناس بوجهه ويؤمن القوم وهذا احسن وان قام متكيا على عصا او قوس ودعا كان حسنا ايضا ذكره في الخزانة ايضا وان لم يحضر صلوا فرادى اي وان لم يحضر امام الجمعة صلوا فرادى كل واحد من القوم ركعتين ويجوز ان يصلي اربعا كذا في الكافي ويصلون فرادى في منازلهم على ما في شرح الطحاوي وفي مساجدهم على ما في الظهيرية وفيها ايضا اذا امرهم الامام الذي يصلي بهم الجمعة والعيدين القوم بالصلوة جاز ان يصلوا بالجماعة في مساجدهم يؤمهم فيها امام حيهم كالخسوف فانه يصلي فيه فرادى سواء كان حضر الامام او لم يحضر واعلم ان النساء يصلين ايضا صلوة الكسوف فرادى والاستسقاء لغة طلب سقي الماء من الغير وشرعا طلب المطر من الله تعالى عند حصول الجدب على وجه مخصوص وهو مشروع في موضع لا يكون لهم اودية وانهار يشربون منها ويسقون دوابهم او زروعهم او يكون ولا يكفي لهم فان كان لهم ذلك فلا يخرجون للاستسقاء كذا في المحيط دعاء واستغفار مستقبلا اراد بالدعاء طلب المطر خاصة ولهذا عطف الاستغفار عليه والا فالدعاء يشمله فان شاء رفع يديه وان شاء اشار باصبعه وكيفية الاشارة بالاصبع ان يعقد الخنصر والبنصر ويحلق بالابهام والوسطى ويشير بالسبابة ويخرجون ثلثة ايام ولم ينقل اكثر من ذلك ويخرجون مشاة في ثياب خلق او غسيلة او مرقعة متذللين خاشعين ناكسوا رؤسهم في كل يوم يقدمون الصدقة على الخروج كذا في الظهيرية وهذا عند ابي حنيفه رحمه الله وعندهما يصلي ركعتين بجماعة بلا اذان واقامة يجهر فيهما كصلوة العيد الا انه ليس فيهما تكبيرات ويخطب بعدها خطبتين كما في العيد عند محمد وخطبة واحدة عند ابي يوسف كذا

في الهداية وفي شرح البخاري نقل ابو بكر الرازي عن ابي حنيفه انه يخير بين الصلوة والدعاء وفي الخزانة في الخطبة يستقبل بوجهه متكيا على قوس ومعتمدا على سيفه قائما على الارض لا على المنبر وعند ابي حنيفه لا خطبة فيها لانها تبع الجماعة فان صلوا فرادى جاز عند ابي حنيفه فليس عنده صلوة مسنونة بالجماعة بل الجماعة فيها مكروهة عنده على الاظهر وعن شيخ الاسلام لو صلوها بالجماعة جاز عندنا والكلام في انها سنة اولا كذا في النهاية ولا يقلب رداء هو الثوب او البرد الذي يضعه الانسان فوق ثيابه على عاتقه وبين كتفيه كذا في النهاية الجزرية والمعنى انه لا يقلب الامام ولا القوم الرداء عند الدعاء وهذا عند ابي حنيفه وابي يوسف واما عند محمد فيقلبه الامام خاصة اذا مضى صدر من الخطبة وابو يوسف مع محمد في رواية قال الطيبي في شرح المشكوة صفة قلب الرداء ان يأخذ بيده اليمنى الطرف الاسفل من جانب يساره وبيده اليسرى الطرف الاسفل **ايضا** من جانب يمينه ويقلب يديه خلف ظهره بحيث يكون الطرف المقبوض باليد على الكتف اليد اليمنى من جانب اليمين واليسرى من جانب اليسار فاذا فعل ذلك فقد انقلب اليمين يسارا وبالعكس والاعلى اسفل وبالعكس وفي الكافي صفته ان كان مربعا جعل اعلاه اسفله وان كان مدورا جعل الجانب الايمن على الايسر والايسر على الايمن وما روي انه صلعم فعل كذلك كان تفاؤلا بتغير الهيئة لتغير الهواء او انه علم وحيا انه يتم بتغير الحال بتغير ردائه ولا يحضر ذمي في الاستسقاء وفي بعض النسخ ولا يخرج وذلك لانه اهل اللعنة فلا يصلح حضوره عند استنزال الرحمة وفي الفتاوى المنصورية مشايخنا اختلفوا في اجابة دعاء الكافر فقال بعضهم منهم ابو الحسن الرستغفني لا يجوز ان يجاب وقال آخرون منهم ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي يجوز ان يستجاب

فصل

من شرع في فرض فاقيمت ان لم يسجد للركعة الاولى او سجد وهو في غير رباعي قطع واقتدى الضمير في اقيمت راجع الى المصدر اي الاقامة او الى الصلوة بقرينة المقام اي وقعت اقامة الصلوة والشروع فيها بالجماعة او ابتدئت الصلوة بالجماعة وليس المراد اقامة المؤذن لانه نقل في الكفاية عن الفوائد الظهيرية انه لو شرع فاقام المؤذن يتم الركعتين في الرباعي وان لم يقيد الاولى بالسجدة بلا خلاف بين اصحابنا والظاهر ان هنا قبل شروع الامام في الصلوة حتى لو شرع الامام ولم يقيدها بالسجدة ينبغي ان يقطع هكذا يفهم من بعض الشروح ولا يخفى ما في هذا الكلام من البعد والاظهر ان المنقول عن الكفاية من انه يتم الركعتين في الرباعي فيما اذا لم يقيد بالسجدة رواية اخرى مخالفة لرواية المتن واختار الامام السرخسي الرواية الاولى والصدر الشهيد وفخر الاسلام وصاحب الهداية رواية المتن هنا وقد ذكر في الظهيرية اذا كبر للمكتوبة في مسجد ثم سمع الاقامة في مسجد ولم يقيد الركعة بالسجدة قطع وهذا صريح في ان المراد بقوله فاقيمت شروع المؤذن في الاقامة وقيد بالفرض لانه لو شرع في النفل واقيمت لا يقطع بل يتمها شفعا سواء قيد الاولى بالسجدة او لا لان الشرعية القطع في الفرض انما هي لتكميلها بالجماعة وفي النفل لا يوجد ذلك كذا في الكافي وفي الخلاصة المختار ان الشارع في النفل لا يقطعها وفيه اشعار بانه يقطعها

عند البعض وفيها ايضًا لو شرع في الاربع قبل الظهر ثم اقيمت وقد صلى ركعة او ركعتين قال القاضي الامام
ابو علي النسفي كنت قد افتيت زمانا انه يتم الاربع حتى وجدت رواية عن ابي حنيفة انه يسلم على رأس الركعتين ويدخل
مع الامام ولا يلزمه قضاء شيء عندهما وعند ابي يوسف يلزمه قضاء الركعتين والصدر الشهيد اختار الاول انه
يتمها لكن يخففها والمراد بقوله اقيمت هو الاقامة لهذا الفرض كما صرح به المص في الشرح وذلك لانه لو شرع في
المنذورة او قضاء الفوائت ثم اقيمت لا يقطع صرح به في الخلاصة واراد بغير الرباعي صلوة الفجر وصلوة
المغرب وكذا ظهر المسافر وعصره وعشاؤه ثم المتبادر من كلام المتن انه يجوز القطع بعد سجدة الركعة الاولى
مطلقا وليس كذلك فانه اذا قيد الثانية بالسجدة في صلوة الفجر والمغرب لا يجوز له القطع بل يجب ان يتم وانما
لا يقطع في المغرب على راس الركعتين لان النفل فيما بين العصر والمغرب مكروه وكذا فيه بعد ضم اخرى اي وكذا
يقطع الصلوة ويقتدي اذا سجد للركعة الاولى في الرباعي لكن بعد ان يضم اليها ركعة اخرى مع القعدة وان لم يذكرها
للعلم به من سياق الكلام وان صلى ثلاثا منه يتم اي وان قيد الثالثة من الرباعي بالسجدة يتم ذلك الرباعي بخلاف
ما اذا لم يقيدها بالسجدة فانه يتخير ان شاء عاد وسلم وان شاء كبر قائما ينوي الدخول في صلوة الامام كذا في الهداية
ولا يجوز ان يصلي الرابعة قاعدا لينقلب نفلا ليدرك الجماعة لان الاتمام فرض والجماعة سنة كذا في القنية ثم يقتدي
متنفلا الا في العصر اي بعد ما يتم الرباعي يقتدي بالامام متنفلا ان شاء وهو افضل الا في العصر فان التنفل بعد
العصر مكروه وقوله متنفلا احتراز عن احد قولي الشافعي وهو ان الفرض احدهما لا بعينه ولم يذكر حكم الفجر والمغرب
اذا اتم الركعتين منهما فيقول في الفجر لا يقتدي لان النفل بعد الفجر مكروه وكذا في المغرب في ظاهر الرواية لان التنفل بالثلث
مكروه وفي جعلها اربعا مخالفة الامام وعن ابي يوسف انه يدخل مع الامام ويتم اربعا لجواز مخالفة
الامام في الجملة كالمقيم اذا اقتدى بالمسافر كذا في الكافي وفي رواية عن ابي يوسف انه يتم ثلثا وان لم يشرع
التنفل ثلثا لانه بسبب الاقتداء وكره خروج من لم يصل من مسجد اذن فيه اذا قصد ان لا يعود الى الجماعة اما اذا
خرج لحاجة وقصد ان يعود الى الجماعة فلا يكره ثم انه قد اطلق المسجد ههنا تبعا لصاحب الهداية وذكر في الخلاصة
هذا اذا كان مسجد حيه اما اذا لم يكن فان صلوا في مسجد حيه فكذلك وان لم يصلوا فيه فلا باس بان يخرج ليصلي فيه
والافضل ان لا يخرج فان فاته الجماعة في مسجد حيه يخير ان شاء ذهب الى مسجد آخر ليصلي فيه بالجماعة وان شاء صلى
وحده في مسجد حيه وان شاء ذهب الى منزله وصلى باهله لا لمقيم جماعة اخرى عطف على من باعادة اللام المقدرة اي
لا يكره الخروج لمن ينتظم به امر جماعة اخرى في مسجد قبل الصلوة بعد ان اذن فيه وذلك بان يكون مؤذن تلك
الجماعة او امامهم او انهم يتفرقون بغيبته ويتقللون وهذا اذا لم يصل المقيم المذكور كما لا يخفى ولمن صلى الظهر والعشاء
اي لا يكره ايضًا الخروج فان صلاهما بالجماعة يخرج وان صلاهما منفردا فالافضل ان لا يخرج الا عند اقامة متعلق

بقوله

بقوله ولمن صلى الظهر والعشاء ولا تعلق له بقوله لا لمقيم جماعة اخرى فان مقيم جماعة اخرى لا يكره له الخروج وان اقيمت
كذا ذكره المص وفي الخلاصة لو خرج امام مسجد او مؤذنه عند الاقامة يرجى ان لا يكون به باس هذا لكن المذكور
في كثير من الفتاوى ان من صلى الظهر والعشاء منفردا يكره له الخروج عند الاقامة مطلقا سواء كان مقيم جماعة اخرى
او لم يكن اولا لان التطوع بعدها مشروع وفي خروجه تهمة وفي غيرهما اي غير الظهر والعشاء يخرج وان اقيمت لكراهة
التنفل بعد الفجر والعصر وكراهة التنفل بالثلث في المغرب على ما مر ويترك سنة الفجر والعصر ويقتدي من لم
يدركها ان اداها اي اذا اقيمت الجماعة في الفجر وظن انه ان ادى السنة لا يدرك فرض الفجر بالجماعة فانه يترك السنة و
يشرع في صلوة الامام وفي الظهيرية يفتتح ركعتي سنة الفجر ثم يفسدهما ثم يقضيهما بعد طلوع الشمس قال وفيه نظر والاصح
انه لا يجوز ذلك وفي المحيط واحسن من ذلك ان ينوي السنة اولا ويكبر ثم ينوي الفرض بقلبه ويكبر بلسانه اخرى ويتم الفرض
مع الامام فاذا سلم الامام لم يسلم هو ويقوم ويصلي السنة بلا نية مجددة بل بالنية الاولى ومن ادرك ركعة منها
صلاها اي اذا ظن انه لو صلى السنة يدرك ركعة من فرض الفجر يصلي السنة ثم يقتدي وفي الخلاصة لو ادرك الامام
في الركوع ولم يدر انه الاولى والثاني يتركها ويدخل مع الامام فان ظن انه يدرك التشهد فقط ففي ظاهر المذهب يترك
السنة ويدخل مع الامام كذا في الخلاصة وفي الظهيرية اذا علم انه لو اشتغل بسنة الفجر يدرك الامام في القعدة انه
يشتغل بالسنة عند الشيخين في هذه الصورة خلافا لمحمد اذ عنده يجوز قضاء سنة الفجر بعد الطلوع بدون تبعية
الفرض وفي القنية اذا ظن انه لو صلى السنة بدون الثناء والتعوذ وبالاقتصار على اية واحدة وعلى تسبيحة واحدة في
الركوع والسجود ادرك ركعة من الفرض فانه يصلي السنة هكذا ثم يشرع مع الامام جمعا بينهما وكذا في سنة الظهر ولا يقضيها
الا تبعا للفرضية اي ولا يقضي سنة الفجر اذا فاتت مع الفرض فانه يقضيها تبعا للفرض والضمير في فرضه للفجر والمصلي و
هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد فيقضيها بعد ارتفاع الشمس الى وقت الزوال بطريق الاستحباب وقيل لا خلاف
حقيقة لان عند محمد لم يقض فلا شيء وعندهما لو قضى كان حسنا وقيل الخلاف متحقق فانه لو قضى كان نفلا عندهما وسنة
عنده واما عند الزوال فلا يقضيها لان الدال على جواز قضائها ورد في الوقت المهمل فلا يقاس عليه وقت فرض آخر وقيل
يقضيها بعد الزوال ايضًا تبعا ولا يقضيها مقصودا اجماعا كذا في الكافي واعلم ان سنة الفجر انما يقضى تبعا للفرض اذا
فاتت هي والفرض معا واما اذا صلى السنة وفاتت الفرض فينبغي ان لا يعيد السنة عند قضاء الفرض صرح به في القنية و
يترك سنة الظهر في الحالين اي حال ظن الادراك ان اداها وحال ظن عدم ان اداها ويقتدي ثم يقضيها ما دام الوقت باقيا
هكذا روي عن علمائنا الثلثة في الذخيرة هذا هو الصحيح وقيل لا يقضيها اصلا ذكره في الكافي قبل شفعه اي يقضي الاربع
اولا ثم يؤدي الركعتين وهذا عند ابي يوسف وعند محمد بالعكس فذكر الشهيد الخلاف على العكس وقيل هذا الخلاف بناء على انه
نفل ابتداء او سنة فمن قال بالاول لا يقدمه على الركعتين لئلا يفوت الركعتان عن وقتهما ومن قال بالثاني يقدمه

عليهما لان كلا منهما سنة فيقدم الفائتة على الوقتية كذا في الكافي **وبعدها** اي غير سنة الفجر وسنة الظهر من السنن **لا يقضي**
اصلا لا تبعا ولا اصالة ولا في الوقت ولا بعده وفي القنية ما سوى ركعتي الفجر اذا فات على الانفراد لا يقضى واذا
فات مع الفرض يقضى عند العراقيين كالاذان والاقامة وعند اهل خراسان لا يقضى ولا يخفى ان حكم سنة الظهر اذا فات
مع الفرض لم يعلم من كلام المتن **واعلم** ان الاربع قبل الجمعة كالاربع قبل الظهر وقيل لا يقضى اصلا كذا في الظهيرية

فصل **في الترتيب بين الفروض الخمسة والوتر** يجب تقديم الفائتة على الوتر والوتر على الفجر خلافا لهما فان الوتر
وان كان سنة عندهما يجب قضاؤه لكن لا يجب تقديمه على الفجر وكان عليه ان يذكر الجمعة فان الترتيب بينها وبين
سائر الصلوة فرض واذا تذكر يوم الجمعة انه لم يصل فجر يومه والامام في الخطبة فانه يصلي الفجر ولا يستمع الخطبة كذا
في شرح الطحاوي ولعله انما يذكرها لانها نائبة مناب الظهر **فائتا كلها او بعضها** اي سواء كانت الفروض الخمسة
والوتر التي لم تؤد على المصلي فائتا جميعها فيقضي ما فات اولا ثم وثم او فات بعضها ووقتية بعضها فيقضي الفائتة
اولا ثم الوقتية وفي القنية قال الامام قاضيخان اذا بلغ صبي في وقت الفجر ولم يصل الفجر وصلى الظهر مع تذكره
جاز ولا يجب الترتيب بهذا القدر **الا اذا ضاق الوقت** بحيث لو اشتغل بالفائتة وقرأ مقدار ما يجوز به الصلوة
بلا كراهة يفوت الوقتية فح تقدم الوقتية بخلاف ما اذا طال القراءة فانه لا يعتبر وفي الهداية لو قدم الفائتة
عند ضيق الوقت جاز ايضا وفي الظهيرية قال بعض المشايخ العبرة في سقوط الترتيب لضيق الوقت لاصل الوقت
وقال بعضهم العبرة للوقت المستحب قال الطحاوي الاول على قياس قول الشيخين والثاني على قياس قول محمد وفيها
ايضا اذا كان بحيث لو اشتغل بجميع الفوائت على الترتيب يفوت الوقتية فح تقدم على الوقتية ما يسع معها في الوقت
حتى لو لم يقدم لا يجوز الوقتية عند ابي يوسف رحمه الله اما على قول ابي حنيفه فيجوز اذ ليس الصرف الى هذا البعض اولى من الصرف
الى البعض الآخر **او نسي** الفائتة فح يسقط الترتيب حتى لو صلى الوقتية ثم تذكر الفائتة او صلى فائتة ثم يذكر فائتة
قبلها تصلى ما يذكر ولم يعد الوقتية ولا الفائتة الثانية وفي القنية لم يذكر بعد امام صلوة تركها وفيها
نعند ابي يوسف لا يجب الترتيب فيجوز اداء الوقتية مع تذكرها وعند محمد يجب الترتيب في الحضر ان الزعم كالنسيان
فاذا صلى العصر وهو يتذكر ان الظهر صلى بغير طهارة ثم صلى الظهر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب فانه يعيد العصر ولا يعيد
المغرب اذ في زعمه ان العصر جائز وقد صلى الظهر على الصحة وعند زفر يعيد المغرب **ايضا** **او فاتت ستا** صلوة
من الفروض الخمسة لا الوتر والمراد الفوت على وجه يوجب القضاء فلو تركت المرأة صلوة اقل من ست ثم حاضت ثم
طهرت بعد ايام لا يسقط الترتيب وفي رواية عن محمد انه يسقط كذا ذكره في القنية واعلم ان الترتيب لا يسقط اصلا بكثرة
الفوائت عند بشر المريسي حتى ان من ترك صلوة واحدة لا يجوز صلوة من عمره ما لم يقضها اذا تذكرها وعند غيره ان
كثرة الفوائت مسقطة للترتيب والكثرة ان يزيد على صلوة ستة عند ابن ابي ليلى وعلى صلوة شهر عند زفر وعلى ست صلوة

عند ابي حنيفه وابي يوسف بان يخرج وقت السادسة وعلى خمس صلوة بان يدخل وقت السادسة عند محمد على ما روى ابن سماعة
عنه وفي الهداية الصحيح قولهما لان الكثرة بالتكرار وهو قولهما الا في قوله وفي الحصر اذا ترك مكتوبة ثم صلى بعدها
خمس صلوات وهو ذكر للفائتة فعند ابي حنيفه يقضي المتروكة لا غير وعندهما يقضيها وخمسا بعدهما قال صاحب الذخيرة انما
لا يجب اعادة الخمس عنده اذا كان عند المصلي ان الترتيب ليس بواجب اما اذا كان عنده عدم فساد صلوته بسبب الترتيب فعليه اعادة
كل الصلوة كما هو مذهبهما وفي الكافي اذا اجتمعت الفوائت القديمة والجديدة بان ترك صلوة كثيرة ثم يقضيها بعد دهر في
مواقيتها ثم ترك صلوة قيل لا يجوز الوقتية مع تذكر الحديث ويجعل الماضي كان لم يكن وقيل يجوز وعليه الفتوى

فصل
يجب بعد سلام واحد سجدتان ثم تشهد وسلام اختلف في وجوب سجدتي السهو فقال الكرخي هي واجبة وقال غيره من اصحابنا
انه سنة كذا في الظهيرية وكثير من المشايخ منهم صاحب الهداية اخذوا بقول الكرخي واختاره المص واختلف ايضا في
محلها فعندنا محلها بعد السلام وفي قول الشافعي قبل السلام وذكر في الكافي ان الخلاف في الاولوية حتى لو سجد قبل
السلام جاز عندنا في ظ وفي الظهيرية روى عن علمائنا انه لا يجوز وظاهر عبارة المتن يدل على انه اختار هذه الرواية
حيث جعل الظرف متعلقا بالوجوب واختلف ايضا في صفة السلام ففي الظهيرية الصحيح ان يأتي بالتسليمتين فان ملك
الشمال لم يجر حتى ترك السلام عليه وهو اختيار فخر الاسلام البزدوي وذكر شيخ الاسلام انه لو سلم التسليمتين لا يأتي
بسجود السهو بعد ذلك وفي الكافي الصواب ان يسلم تسليمة واحدة من تلقاء وجهه بلا انحراف عن قبلة وعليه الجمهور
لان هذا السلام للفصل بين الاصل والزيادة الملحقة وهذا يحصل بتسليمة واحدة واختاره المص واختلف ايضا
في اتيان الصلوة في قعدة هذه التشهد فعند الكرخي يأتي بها في هذه القعدة وعند الطحاوي في القعدتين جميعا وقيل
يأتي بها في القعدة الاولى عند الشيخين وفي القعدة الاخيرة عند محمد والاحوط ان يصلي في القعدتين كذا في الظهيرية
كلام المتن صريح في ان التشهد بعد السجدتين واجب ويلزم من ذلك وجوب قعدته والمذكور في الظهيرية والخلاصة
والذخيرة ان هذه القعدة ليست بلازمة وانما امر بها بعد سجود السهو ليقع ختم الصلوة بها فلو تركها وقام ذهب
لم يفسده صلوته وهذا صريح في نفي الفرضية فيحتمل ان لا يكون فرضا ويكون واجبة كما ذكره المص واما السلام فواجب
لانه للخروج والاول للفصل كما ذكرنا **اذا قدم ركنا او اخر** الاركان في القراءة والقيام والركوع والسجود واما القعدة
الاخيرة فركن زائد على ما مر به اشارة فيما تقدم فاذا قدم شيئا منها على ما يجب تاخيره عنه او اخره عما يجب تقديمه عليه
يجب سجدة السهو وليس تقديم الركن مستلزما لتاخير ركن آخر وبالعكس اما الثاني فظهر من المثال الذي اورده في
المتن واما الاول فكما اذا قدم الركوع في الوتر على القنوت وقد مر الكلام على جعل المص الترتيب في القعدة الاخيرة من
الفروض **او كرر** اي كرر ركنا واما تكرار الواجب فلا يوجب السهو كتكرار التشهد في القعدة الاخيرة واما تكرارها
في القعدة الاولى فانما يوجب السهو لاستلزامه تاخير ركن القيام وذكر في الطحاوي ان تكرار التشهد مطلقا لا يوجب

السهو تعلق هذا لا يكون تأخير الركن موجبا للسهو على الاطلاق او غير واجبا بزيادة او نقصان في ذاته او وصفه فلو ترك
بعد التشهد مطلقا يلزمه السهو وكذا لو ترك اكثر الفاتحة وان ترك اقل الفاتحة لا سهو عليه كذا في الخلاصة وفي
القنية قيل اذا ترك اية منها يلزمه السهو فالمذهب هو الاول او ترك اي ترك الواجب والمراد ترك واجب غير السلام فانه
اذا قعد قدر التشهد وتكلم ناسيا فقد خرج من الصلوة وترك السلام لم يلزمه شيء ساهيا حال من فاعل الافعال
الخمسة على سبيل التنازع وفيه اشعار بانه لو كان عامدا لا يجب السجود وايضا فيه اشعار بانه لو كان نائما
ووقع منه شيء من هذه الافعال لا يلزمه السهو فان النائم لا يسمى ساهيا وهو اختيار ظهير الدين المرغيناني وقال
بعض المشايخ النائم فيما يوجب السهو كاليقظان ذكره في القنية ثم ان بعضهم ذكر ان موجبات السهو هذه
الخمسة واما السادسة ففي الكافي انما تأخير الواجب والاظهر في مثاله كتقديم السورة على الفاتحة فانه يوجب السهو
كما صرح به في الظهيرية وذكر في النهاية ان السادسة ترك السنن المضافة الى جميع الصلوة كترك التشهد في
القعدة الاولى فانه سنة عند بعض المشايخ ويضاف الى جميع الصلوة فيقال تشهد الصلوة كما يقال قنوت الوتر
وتكبيرات العيدين والمشهور ان ترك السنن عندنا لا يوجب السهو واما التشهد فواجب على الاصح وفي القنية قال
ابو الفضل الكرماني يجب السهو بترك التسمية قبل الفاتحة وبعض المشايخ اوجبها بتركها بين الفاتحة والسورة واعلم
انه قد يجب سجود السهو بغير ما ذكر من الامور وذلك مثل قراءة القران في الركوع او السجود او القعدة قبل الفراغ
من التشهد ومثل ما اذا شك ولم يدر انه كم صلى ولم يكن اول مرة فانه يجب سجدة السهو في هذه الصورة ذكره في
الخلاصة كركوع قبل القراءة اراد بالركوع المعنى المصدري لا ما هو ركن الصلوة حتى يرد عليه انه اورد في المثال
الركن المقدم لا تقديم الركن واعلم انه اذا نسي السورة وركع ثم رفع راسه من الركوع وقرأ السورة قال
الامام خواهر زاده والسرخسي انتقض ركوعه حتى لو لم يعد يفسد صلوته وقال الاسبيجابي عند زفر يفسد صلوته
وعند اصحابنا لا يفسد كذا في القنية ولا يخفى ان مثل المص انما يأتي على قول من قال بصحة الركوع وعدم انتقاضه فتامل
وتاخير القيام بزيادة على التشهد هذا مثال تاخير الركن واختلفوا في مقدار الزيادة فقال السيد الامام ابو شجاع
اذا قال اللهم صل على محمد وجب وقال القاضي الامام الماتريدي لا يجب ما لم يقل وعلى ال محمد وقال الامام ظهير الدين
المرغيناني لا يجب بقول اللهم صل على محمد وانما المعتبر مقدار ما يؤدي فيه ركنا كذا في الظهيرية وذكر في الخزانة
ان بعض المتأخرين اختار انه اذا زاد على التشهد حرفا وان لم يتم الصلوة على النبي صلعم يلزمه السهو وهذا انما
هو في الفرائض دون النوافل وفي الروضة اذا صلى على النبي صلعم بعد التشهد في القعدة الاولى من الفرض او النفل
اما ساهيا او ظانا انه قعد في الاخيرة قال الامام ابو بكر بن الفضل عليه السهو وقال بعضهم لا سهو عليه وبه يفتى
اهل زماننا والركوعين هذا مثال تكرار الركن وعلى هذا تكبيرة الافتتاح بان شك فيها فاعادها ثم تذكر انه كبر فعليه

السهو

السهو كذا في الخزانة والجهر فيما يخافت مثال التغيير الواجب وهكذا المخافتة فيما يجهر وقد اختلف في مقداره والاصح
انه قدر ما يجوز به الصلوة في الفصلين كذا في الهداية وفي النوادر ان جهر فيما يخافت فعليه سجود السهو قل
ذلك او كثر وفي عكسه ان كان في الفاتحة او اكثرها او مقدار ما يجوز به الصلوة في سورة او غيرها فعليه السهو
والا فلا وقال الامام الحلواني في ظاهر الجواب الجهر والمخافتة سواء وفي كل ذلك سهو وان كان كلمة ولا سهو على
المنفرد في شيء من ذلك وروى ابو سليمان اذا ظن انه امام فجهر كما يجهر الامام يلزمه سجود السهو ولا سهو بالجهر
بالتعوذ والتسمية والتامين كذا في الظهيرية وفي الذخيرة عن ابي حنيفة رحمه الله ان المنفرد اذا جهر فيما يخافت فعليه السهو
وذكر شمس الائمة الحلواني اذا لم يكن مع المنفرد احد فلا سهو عليه وان كان هناك رجل اخر وكل واحد يصلي منفردا
فعليه السهو وذكر في الخلاصة لو جهر في الاخريين يلزمه السهو وترك القعود الاول مثال الترك الواجب وفي ترك
القعود الاول ترك واجب اخر عند الاكثر وهو التشهد لكن لو سهى في الصلوة مرارا يكفي سجدتان كذا في الخلاصة و
ذكر في الخزانة انه اذا نسي التشهد في القعدة الاولى او في الثانية وتذكر بعد السلام يلزمه السهو وعن ابي يوسف رحمه الله
انه لا سهو عليه ويؤول الكل الى ترك الواجب اي يرجع جميع الموجبات الخمس المذكورة الى ترك الواجب اما التقديم والتاخير
فلان مراعاة الترتيب واجبة عندنا خلافا لزفر فاذا ترك الترتيب فقد ترك الواجب واذا كرر ركنا فقد اخر الركن
الذي يليه واداؤه بلا تاخير واجب وعلى هذا فاعتبر كذا في الكافي واعترض عليه بانه لم يعد سابقا في الواجبات
الاداء بلا تاخير ولهذا قال في الهداية انها يجب ثلثة اشياء ترك الواجب وتاخيره وتاخير ركن ويمكن ان يقال
انه داخل في رعاية الترتيب اذ الترتيب لشيء وضع اجزائه في مراتبها فاذا اخر ركنا فلم يضعه في مرتبته فلم يبق شيء وهو
قد يجب سجود السهو بلا ترك واجب كما اشرنا اليه ولا يجب بسهو المؤتم سجود السهو لا عليه ولا على امامه لانه يلزم
مخالفة الامام او انقلاب الاصل تبعا بل بسهو امامه ان يسجد اي انما يجب سجدة السهو على المؤتم بسهو امامه
ان سجد للسهو امامه وان لم يسجد امامه لا يلزم على المؤتم ان يسجد والمسبوق يسجد مع امامه ثم يقضي ما سبق
به حتى لو قام قبل ذلك يكون مسيئا ذكره في الخلاصة قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل هذا اذا كان في الوقت سعة
فان كان الوقت بحيث لو تابع الامام في السهو يخرج ففي الظهر والعصر والمغرب والعشاء يتابع الامام لانه لا يفسد هذه
الصلوات بخروج الوقت وفي الفجر والجمعة والعيدين لا يتابع لانها تفسد بخروج الوقت كذا في الروضة وقال الامام
خواهر زاده ان كان يخاف المرور بين يديه لا يكره ان يقوم قبل سجدة الامام لكن في الظهيرية وقيد بالمسبوق لان
اللاحق لا يتابع الامام في سجود السهو ويمكن يسجد في اخر صلوته ذكره في المضمرات واذا لم يقعد اولا اي قعودا اولا
او في اول مرة وهو اليه اي الى القعود اقرب في الكافي ان كان النصف الاسفل مستويا كان الى القيام اقرب والا فالى
القعود والمفهوم في فتاوى قاضيخان انه اذا رفع ركبتيه فهو الى القعود اقرب قعد ولا سهو عليه بهذا التاخير لانه

يسير وهذا هو الصحيح وقيل يسجد للتاخير كذا فى الهداية وروى عن ابى يوسف اذا رفع اليتيه عن الارض وركبتاه عليها
فلا سهو وفى الاجناس عليه السهو ويستوى فيه القعدة الاولى والاخيرة كذا فى الخلاصة والامام وسجدا اى ان لم يرجع
الى القعود ان قرب تام وسجد للسهو وهذه رواية عن ابى يوسف رحمه الله واستحسنها المشايخ وفى ظاهر الرواية ان لم يستو قائما
يعود وان استوى قائما لا يعود لانه اشتغل بفرض القيام فلا يترك الفرض للواجب كذا فى الكافى وان لم يقعد اخيرا
تعد ما لم يسجد اى ان سها ولم يقعد فى القعدة الاخيرة ثم تذكر قبل ان يسجد عاد وقعد فان ما دون الركعة بمحل الرفض
وفيه اصلاح صلوته وسجد للسهو لانه اخر واجبا كذا فى الهداية واراد بالواجب الفرض وهو القعدة الاخيرة وليس المراد معناه
المتعارف لان التشهد هنا لا يوجب السهو فقد صح فى الخزانة انه اذا قعد فى الثانية قدر التشهد ونسى قراءة
التشهد ثم تذكر فقرأ لا سهو عليه ثم ان سجدة السهو انما يلزم اذا عاد بعد ما قرب الى القيام حتى لو عاد قبله فلا سهو عليه
كذا فى الذخيرة وان سجد للركعة التى قام لها ساهيا تحول فرضه نفلا عند الشيخين وعند محمد يبطل اصل الصلوة فعلى
قولهما لو اقتدى احد به فيها صح ولو افسد يقضيها ولو قهقهة فيها ينقض وضوءه وعلى قوله ينعكس الامر فى المسائل الثلاث
ثم بطلان الفرض بوضع الجبهة عند ابى يوسف وبرفعها عن السجدة الاولى عند محمد وهو المختار الفتوى كذا فى الكافى وضم سادسة
ان شاء لان التنفل شرع شفعا لا وترا وان شاء لم يضم السادسة لان مظنون وصلوة المظنون غير مضمونة بالافساد وعند زفر
يجب ان يضم السادسة وعند محمد لا معنى لضم السادسة وفى قوله سادسة اشارة الى انه لا يضم اخرى فى الفجر والمغرب اذ
التنفل بعد الصبح والعصر مكروه بل يقطع ويحدثه انه نفل لم يشرع فيه قصدا فينبغى ان لا يكره نعم فى المغرب زيادة
ركعة على ثلاث ركعات يصير شفعا فلا حاجة الى ضم اخرى وينبغى ان يعلم ان المسائل فى ذوات الاربع اذا سها وقام
الى الثالثة وقيدها بالسجدة يضم اليها رابعة فلو قال ويضم اخرى لكان شاملا له لكن يتوهم جريانه فى المغرب ولم
يذكر هنا انه يسجد للسهو لان الصحيح عندنا انه لا حاجة الى سجود السهو اذ الفساد لا يجبر بالسجود وان قعد الاخيرة
مقدار التشهد ثم قام ساهيا ولم يذكر هذا القيد فيما تقدم وكان المناسب ذكره فيه ايضا عاد ما لم يسجد وسلم
سوى سلم قائما كما هو جاز لكن لا ينبغى له ان يسلم قائما والمقتدى لا يتابع الامام بل يمكث جالسا فان عاد الى
القعدة قبل السجود سلم المقتدى معه وان قيد بالسجدة سلم المقتدى ولا ينتظر الامام كذا فى الخلاصة وان سجد
تم فرضه اى لم يبق عليه شئ الا التسليم وهو واجب لا يخفى ان اتمام الصلوة عند ابى حنيفة رحمه الله انما يكون بانهائها
بعمل منافيها فينبغى ان يحمل قوله تم فرضه على انه لم يبق عليه شئ من اركان الصلوة وضم سادسة لان الركعة
الوحدة عندنا غير مشروعة ولهذا لم يقل ههنا ان شاء كما فى المسئلة الاولى يؤيد ذلك ما وقع فى الاصل عليه
ان يضيف سادسة فان قلت النفل يكون شفعا لا وترا فينبغى ان يضم السادسة فى المسئلة الاولى ايضا قلت
النفل عند ابى يوسف ومحمد قد يكون وترا وهو صلوة الوتر بخلاف الركعة الواحدة فانها غير مشروعة عندنا و

قا

قال المصنف انما ترك المشبه ههنا وذكرها فى الاول لان تاخير السلام ههنا يوجب سجود السهو فاما ان قطع هاتين الركعتين
ولم يسجد للسهو فيلزم ترك الواجب ويسجد على الوجه غير المسنون اذ محل ادائها اخر الصلوة بخلاف مسئلة الاولى حيث
لا يسجد فيها للسهو فلا محذور ههنا لو قطع الصلوة ولم يضم اليها سادسة ويحتمل ان يكون التقييد بالمشبه هناك
اشارة الى ان المصلى يخير بين ان ياخذ بقول محمد من بطلان الصلوة اذ هو المفتى به ههنا كما صرح به فى الكافى فيقطع
وان ياخذ بقول الشيخين بناء على ما ذكر فى شرح الطحاوى من انه اذا كان مع ابى حنيفة احد صاحبيه يؤخذ بقولهما
لا غير فيضم سادسة واما ههنا فضم السادسة جائز بالاتفاق وقد وقع النهى عن ابطال العمل فيضم سادسة
لذلك وقد وقع فى بعض نسخ المتن فى هذه المسئلة التقييد بالمشبه ايضا وله وجه فان صاحب الهداية صرح
بانه لو قطعهما لا يلزمه شئ ولعل ذلك بناء على انه لم يشرع فى هذه الركعة قصدا فابقاؤها على ركعة واحدة و
ابطالها لا يدخل تحت النهى يؤيد ذلك انه يجوز فى صلوة العصر اذا قيد الخامسة بالسجدة ان يضم اليها اخرى مع
ان التنفل بعد العصر مكروه لانه انما يكره اذا كان عن اختياره فاما هذه الركعة كذلك لا يكره كذا فى الخزانة وقال بعضهم
لا يضم السادسة فى العصر ولا سهو عليه وهو المذكور فى فتاوى اهل سمرقند والاول رواية هشام عن محمد و
الفتوى عليه كذا فى الذخيرة ويسجد للسهو والقياس ان لا يسجد لان السهو وقع فى الفرض ومن سهى فى صلوة
لا يسجد فى صلوة اخرى وانما يسجد للسهو استحسانا اذ دخل النقصان فى نفله عند ابى يوسف اذ الواجب ان
يشرع فى النفل بتحريمة مبتداة وفى فرضه عند محمد بترك السلام لكن لما كان هذا النفل بناء على تحريمة الفرض
اعتبرنا واحدة فى حق وجوب السهو كذا فى الكافى وقيل الصحيح ان سجود السهو لكل النقصانين واعلم انه لو لم يضف
سادسة لا يسجد للسهو لان محله اخر الصلوة ذكره قاضيخان والركعتان نفل لا تنوبان عن سنة الظهر وقيل تنوبان
والاول اصح لانه لا سنة بدون المواظبة والمواظبة عليهما بتحريمة مبتداة ولم يوجد كذا فى الكافى والظاهر ان التقييد
بالظهر وقع اتفاقا وذلك لانهما كما لا تنوبان عن سنة الظهر لا تنوبان عن سنة العشاء هذا وقد ذكر قاضيخان ان
السائل اذا صلى الظهر ركعتين وسهى واتم اربعا كانت الاخريان له سنة الظهر ولعل هذا بناء على القول المرجوح الذى
نقلناه من الكافى ومن اقتدى به فيهما صلاهما فقط دون الاربع الاول لانه اقتدى به فى النفل بعد خروجه من الفرض
وفعله هذا الشفع فقط وهذا عند ابى يوسف وعند محمد يلزمه الست لانه التزم موجب تحريمة الامام وهو ست حيث ان
كلها بتحريمة واحدة كذا فى الحصر وذكر فى الهداية قول ابى حنيفة رحمه الله مع ابى يوسف وفى الكافى القياس قول محمد وان افسد
قضاهما اى افسد المقتدى هاتين الركعتين قضاهما لانه لزمه بالشروع وهذا عند ابى يوسف وعند محمد لا قضاء عليه لو
افسدهما لانه مظنون والمظنون غير مضمون كذا فى الحصر وفى الكافى ان الفتوى على قول ابى يوسف واذا سجد للسهو فى النفل
لا يبنى اى لا يصلى بهذه التحريمة ركعتين اخريين لانه لا يقع سجود السهو فى خلال الصلوة فان النفل وان كان كل شفع صلوة

على حدة لكن التحريمة بحدة **واى بنى صح** بناؤه لبقاء التحريمة لكن يعيد سجود السهو فى الصحيح لانه يبطل كذا فى الكافى
وذكر فى الخلاصة انه اذا اراد ان يبنى فليس له ذلك وهكذا نقل فى الكفاية عن الامام السرخسى **وان سلم من عليه**
السهو فهو فى الصلوة ان سجد والا لا اراد بالسلام اعم من ان يكون بنية القطع او بنية سجدة السهو لان سلام من عليه
السهو يخرجه عن الصلوات خروجا موقوفا عند الشيخين ولا يخرجه عند محمد وفى نية القطع على سبيل الثبات
غير مشروعة على القولين فلغت ثم ان سجد للسهو عادت حرمة الصلوة وان لم يسجد لا يعود عند الشيخين ويبنى على
هذا انه اذا اقتدى به رجل بعد السلام فعندهما ان عاد الى السجود صح الاقتداء والا فلا وعند محمد صح عاد او لم
وايضا اذا قهقه بعد السلام قبل السجود فعندهما لا ينقض وضوءه وعند محمد ينقض وبالاجماع صلوة
تامة وسجدة السهو عنه ساقط هكذا ذكر فى الكافى والخلاصة والحصر فان قهقه فى السجدة او بعدها انتقض
وضوءه اتفاقا وذكر المص فى الشرح انه اذا سلم ثم قهقه ثم بطل وضوءه اذ القهقهة وجدت فى الصلوة ولو لم
يسجد بل نقض لم يبطل وضوءه ويرد عليه ان القهقهة ان لم تفسد وضوءه لكن افسدت الصلوة وبعد ما فسدت
كيف يسجد للسهو فلا فرق بين ان يسجد وان لا يسجد فى انه لا ينقض وضوءه عندهما بالقهقهة وضوءه قبل السجود
بعد السلام **ومن شك اول مرة انه كم صلى استانف** معنى قوله اول مرة ان السهو ليس بعادة له لا انه لم يسه فى عمره
قط ذكره فى الكافى وهو المنقول عن الامام السرخسى وقال بعضهم معناه اول ما سهى فى عمره وعليه اكثر المشايخ
وقال بعضهم اول ما سهى فى هذه الصلوة وهو اختيار الشيخ الامام ابى بكر محمد بن الفضل كذا فى الظهيرية
فيحمل الهداية فى كلامه على المعين النوعى ليظهر وجه اعتبار الكثرة مثلا سهى فى صلوة ظهر فاستانف ثم
سهى فى هذه الصلوة المستانفة فلا حاجة الى الاستيناف وقيل معنى قوله اول مرة اول ما عرض له فى
السنة وفى الهداية ان الاستقبال بالسلام اولى لانه عرف محللا دون الكلام ومجرد النية لغو **وان كثر اخذ بغالب**
ظنه اى وقع الشك له مرتين او ازيد اخذ بظنه الغالب وان لم يرد بالشك والظن ما هو المتعارف فى كتب المنطق
حتى يرد انه لا معنى للاخذ بالظن مع وجود الشك وان تقييد الظن بالغالب مما لا يحتاج اليه بل اراد بالشك
ما يقابل الجزم وبالظن الراى فلو لم ياخذ بغالب ظنه بان غلب على ظنه انها رابعة فاتمها وقعد وضم اليها
اخرى وقعد احتياطا فهو مسيء ذكره فى القنية وبعد ما اخذ بغالب الظن واتم صلوته ينبغى ان يسجد للسهو وصرح
به فى الخلاصة وغيرها **وان لم يغلب فبالاقل** اى وان لم يغلب له على شيء ياخذ بما هو متيقن وهو الاقل ويسجد للسهو فى
اخر الصلوة كذا فى الخلاصة وفى رواية عن ابى حنيفة انه يبنى على الاقل بكل حال كذا فى المنصورية **لكن يقعد حيث توهم**
اخر صلوته لئلا يصير تارك فرض القعدة واما القعود حيث يتوهم اخر الثانية فى غير الثنائى ففى الخلاصة والظهيرية
انه ياتى به وفى المضمرات الصحيح انه لا ياتى به واعلم ان اراد بالشك فى هذا البحث الشك عند كونه فى الصلوة اما اذا

فصل **و تجب سجدة**
ثلث بعد السلام او بعد ما قرأ التشهد فى اعداد الركعات لا يعتبر ويحكم بالجواز ذكره فى الظهيرية **و تجب سجدة**
التلاوة بقوله عليه السلام السجدة على من سمعها وعلى من تلاها وكلمة على للايجاب قال الشيخ ابن الحجر فى شرح البخارى استدل
الطحاوى على انها ليست بواجبة بان الايات التى وردت فيها بصيغة الامر وهى ثانية الحج وخاتمة النجم واقرأ اختلف
فيها فلو كانت واجبة لكان ما ورد بصيغة الامر اولى ان يتفق على السجود فيه مما ورد بصيغة الاخبار **بين تكبيرتين** احديهما
عند الانحطاط وثانيتهما عند الارتفاع وروى الحسن عن ابى حنيفة رح انه لا يكبر فى الانتهاء وقيل يكبر فى الابتداء بلا خلاف
وفى الانتهاء يكبر على قول محمد ولا يكبر على قول ابى يوسف ذكره فى الذخيرة ثم هذا التكبير سنة وعلى ما فى الكافى و
روى ابى حنيفة رح انه عند الارتفاع ركن لا عند الانحطاط وقيل بالعكس وقيل الصحيح ان كلا منهما ركن وكونه ركنا
لسجدة التلاوة لا ينافى ان يكون من شرايط الصلوة فانه قال **بشروط الصلوة** من طهارة الثوب والمكان واستقبال
القبلة لكن وقتها موسع حتى لو اتى بها متى يكون مؤديا لا قاضيا ذكره فى الظهيرية وفى المحيط نقل خلافا فى كراهة
تاخيرها خارج الصلوة ويشترط ان يكون ممن يجب عليه الصلوة فلا يجب على الحايض والنفساء والكافر والمجنون
وروى الحسن عن ابى حنيفة ان السكران والمجنون اذا قرأ اية السجدة لزمتهما اذا افاقا قال الفقيه ابو جعفر هذا
اذا لم يكن الجنون مطبقا والمطبق ان يجن شهرا وبه يفتى كذا فى المنصورية وفى نوادر الصلوة ان المجنون اذا
قصر وكان يوما وليلة او اقل يلزم السجدة بالتلاوة والسماع حالة الجنون فيؤديها بعد الافاقة كذا فى الذخيرة
وكذا لا يجب على الصبى الا انه يؤمر بها ان كان عاقلا وان تركها فلا قضاء عليه كذا فى الخلاصة **بلا رفع يد وتشهد**
وتسليم انما نفى هذه الاشياء لان عند الشافعى رفع اليد اذا لم يكن فى الصلوة مستحب والتشهد عنده واجب فى قول و
مستحب فى قول واما السلام فواجب عنده **وفيها تسبيح السجود** فى الصحاح السبحة التطوع من الذكر والصلوة و
المعنى انه يقال فى سجدة التلاوة الذكر الذى يقال فى سجدة الصلوة هذا هو الاصح وفى الخلاصة يقال فيها سبحان
ربى الاعلى ثلاثا ولا ينقص عن الثلاث ولو لم يذكر فيها اصلا يجزيه كما فى المكتوبة وفى الظهيرية استحسن بعض المتاخرين
قول سبحان وعد ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا **على من تلا اية** سواء قرأها بالعربية او الفارسية وسواء فهم معناها
او لم يفهم بعد ان اخبر انها اية السجدة وهذا عند ابى حنيفة ذكره فى المنصورية والمراد بالاية اية تامة حتى لو قرأ اية
السجدة كلها الا الحرف الذى فى اخرها لا يسجد وان قرأ الحرف الذى فيه السجدة وحده لم يسجد وقال الفقيه ابو جعفر
ان قرأ حرف السجدة ومعها غيرها قبلها او بعدها سجد وان كان دون ذلك لم يسجد وان قرأ هذا الحرف وقرأ قبله او بعده
اكثر من نصف اية يجب السجدة والا فلا كذا فى الظهيرية ويستثنى من ذلك النايم وكذا من تهجى به وكذا من قرأها فى الركوع
او السجدة وقال القاضى الامام ظهير الدين عندى انها تجب بالقراءة فى الركوع والسجود لكنه يتادى فيه وانما قال على من
تلاها لانها لا تجب على من كتبها كذا فى الخلاصة **من اربع عشر اية** معنيه وقوله **التى فى اخر الاعراف** وما عطف عليه عطف بيان

لاربع عشرة او بدل منه او خبر مبتدأ محذوف والرعد والنحل وبنى اسرائيل ومريم واولى الحج اى الآية التى فى اوايل سورة
الحج فهو عطف على ما عطف عليه البواقى ليس المراد منه الاية الاولى من ايتى الحج فيكون عطفا على الحج فيلزم الفصل
بين المعطوفات بالاجنبى وانما قيدنا باولى الحج لان السجدة التى فى اواخرها هى للصلوة عندنا بدليل اقترانها بالركوع وعند
الشافعى ايضا سجدة التلاوة والفرقان والنمل والم السجدة وص وهذا عندنا وعند الشافعى هى سجدة الشكر
لا للتلاوة وحم السجدة وموضعها عند قوله لا يسامون وهو مذهب عمر وابن عباس رض وعند الشافعى عند قوله ان كنتم
اياه تعبدون وهو مذهب على رض كذا فى الكافى والنجم والانشقت واقرأ ليست فى هذه الثلثة سجدة عند مالك و
هو قول قديم للشافعى وسمعها عطف على تلاها وظاهر كلام يشعر بان سبب السجود السماع وهو قول بعض المشايخ والصحيح
ان السبب فى حق السامع التلاوة لكن السماع شرط ليعمل التلاوة فى حقه كذا فى الكافى وفتاوى الاختيارات
ان ينظر وينبغى لمن يستمع تاليا حتى لو سمع اية السجدة من قوم من كل واحد منهم حرفا لا يلزمه السجدة لانه
لم يسمعها من التالى وكذا لو سمعها من طير لا يجب وقيل يجب كذا فى الظهيرية وذكر فى الروضة اذا قرأها النائم
فلا سجدة عليه ولا على السامع اذ قراءته لا يعتبر ولهذا لا يعتبر طلاقه وعتاقه وقال بعضهم يلزم عليه السجدة و
على السامع ايضا واذا تلا الامام ممن سمع واقتدى به فى ركعة اخرى سجد بعد الصلوة اى اذا تلا الامام آية السجدة
جهرا وسمعها رجل لم يقتد به وان لم يسجد ثم اقتدى فى ركعة اخرى غير التى قرأ فيها يسجد ذلك الرجل بعد الصلوة
واما اذا سجد قبل الاقتداء فلا يسجد بعدها وكذا اذا ادركها فى تلك الركعة بعد ما سجد الامام كما سيصرح
به هذا المذكور فى الكافى وذكر فى شرح الطحاوى انه اذا اقتدى بالامام بعد ما سجد الامام سقط
عنه السجدة مطلقا لانها بالاقتداء صارت صلاتية فلا يؤدى خارجها وفى الخلاصة قال الامام
على البزدوى اطلق فى الاصل انه سقط عنه السجدة تكن تأويله اذا ادرك الامام فى تلك الركعة اما اذا
لم يدركها فيها فلا يسقط كمصل سمع ممن ليس معه يعنى يسجد بعد الصلوة مصل سمع آية السجدة من تال ليس
معه فى الصلوة سواء كان التالى ولا وسواء كان السامع اماما او لا ولو سجد فى الصلوة لا يجزيه بل يعيدها
بعد الصلوة ولكن لا تفسد صلوته على الصحيح وما ذكر فى الجامع الصغير انه يفسد عند محمد فكذلك ليس بصحيح ذكره صدر
الشهيد فى المبسوط كذا فى الخلاصة وذكر فى الكافى ان عند محمد يفسد لانها ليست من افعال الصلوة وهى قربة عنده
وعندهما لا يفسد لانها ليست بقربة وفى الروضة اذا سجد التالى وتابعه المصلى فقال القاضى الامام ابو على النسفى ان
نوى متابعته فسدت صلوته وجازت سجدته وان لم ينو متابعته جازت صلوته وفسدت سجدته وعليه قضاؤها
بعد الفراغ من الصلوة ومن اقتدى به فى ثالثة ركعة بعد سجود الامام لا يسجد وان سمع ولم يسجد لها لان الامام فى تلك
الركعة نائبة عن تلاوة المقتدى فكذا ما هو ملحق بها وينبغيها وانما يجب ان يسجد مع الامام اذا سجد لانه مأمور بالاتباع
يب

وانما خرج عن التلاوة لانها تحل بالاستماع بخلاف السجدة ونقل فى الخلاصة عن رواية الزيادات انه يسجد لما سمع قبل
الاقتداء مطلقا اذا فرغ من صلوته وقبله يسجد معه وان لم يسمع اى اذا ادرك الامام فى تلك الركعة التى تلاها
اية السجدة فيها سواء سمعها من الامام او لم يسمعها فانه يسجد مع الامام سواء ادى الامام السجدة فى تلك الركعة او قضاها
قبل السلام فى اخر الصلوة لانه مأمور بالاتباع وان تلا المؤتم لا يسجد الا سامع خارجى اى اذا تلا المقتدى لا يسجد هو و
لا الامام والقوم اما فى الصلوة فلئلا يلزم مخالفة الامام او صيرورة الاصل تبعا واما بعد الفراغ عنها فلان
المقتدى محجور عن القراءة ولا تصرف المحجور لا حكم له وهذا عند الشيخين وعند محمد يسجدونها اذا فرغ لتحقق السبب
عدم المانع واما السامع الخارجى اى الذى ليس بامام ولا مؤتم سواء كان مصليا او لا فانه يسجد لها فى الصحيح و
قيل هذا قول محمد وعلى خاصة كذا فى الكافى والصلوتية لا تقضى خارجها اراد بالصلوتية السجدة التى وجب اداؤها
فى الصلوة بان تلاها بنفسه او تلاها امامه التى وجبت فى الصلوة مطلقا فان التى وجبت بالسماع من الخارجى لا تسمى
صلوتية لان السماع ليس من فرائض الصلوة فلا يكون من افعالها وانما لا تقضى خارج الصلوة لانها وجبت كاملة
فلا يتأدى ناقصة ويتداور على صورة المسئلة اشكال وذلك ان سجدة التلاوة يتأدى بسجدة الصلوة وان لم ينو
بالاجماع فكيف يتصور قضاؤها واجيب بان هذا اذا ركع وسجد على الفور اما اذا قرأ ثلاث آيات بعدها ثم ركع وسجد
سجدة صلوتية ينوى بها سجدة التلاوة لم يجز كذا فى الكافى وفى الذخيرة ان سجدة الصلوة لا ينوب عن سجدة التلاوة
ما لم ينو فى ركوعها وبعد ما استوى قائما انه يسجد لصلوته وتلاوته جميعا وهذا قول محمد وجماعة من ائمة بلخ وقال غيرهم
النية فيها ليست بشرط واعلم ان فى لفظ القضاء يجوز الاوفق اداء سجدة التلاوة وقت موسع كما مر فيما تقدم
والركوع بلا توقف ينوب عنها اى اذا قرأ اية السجدة ثم ركع من غير توقف ينوب الركوع عن سجدة التلاوة الا ان السجود اولى
من الركوع بها فى صلوة الجهر دون المخافتة كذا فى القنية والتوقف مقدر بقراءة ثلاث آيات بعدها على ما ذكره الامام
خواهرزاده وباكثر من ثلاث آيات على ما ذكره الامام الحلوانى كذا فى الخلاصة وفى الفتاوى المنصورية لو كانت ثلاث
آيات من وسط السورة يكون فاصلة واما ان كانت فى اخرها لا كذا فى المنصورية واختلفوا فى ان الركوع ينوب عن سجدة
التلاوة بدون النية او معها فقال الامام خواهرزاده لا بد من النية حتى ينوب عنها نص عليه محمد كذا فى الظهيرية وفى شرح
الطحاوى لو لم يوجد النية عند الركوع لا يجوز ولو نوى فى الركوع فيه روايتان واذا نوى عند الركوع اختلف المشايخ
فى ان الذى ينوب عن سجدة التلاوة الركوع او السجدة التى عقيب الركوع وفى القنية لو نواها الامام فى الركوع ولم
ينوها المقتدى لا ينوب عنه ويسجد اذا سلم امامه ويعيد القعدة ولو تركها يعيد صلوته وفى كشف اصول البزدوى
قيل المراد بالركوع هو الركوع على حدة غير ركوع الصلوة وقيل المراد ركوع الصلوة لا ركوع اخر والى هذا القول مال
الامام خواهرزاده واكثر المحققين وقال الامام السرخسى ان اراد ان يركع بالسجدة نفى القياس يجوز وبه نأخذ وفى الاستحسان

لا يجوز فيقيل مراده انه اذا تلاها في غير الصلوة وركع يجوز قياسا لان الركوع والسجود يتقاربان فينوب احدهما عن الاخر
كما في الصلوة ولا يجوز استحسانا لان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة والاظهر ان مراده
القياس والاستحسان في الركوع في الصلوة عند موضع السجدة **والكررا ية السجدة في مجلس يكفي سجدة** واحدة للجميع
سواء كان المكرر واحدا او متعددا وفي الظهيرية اذا سمع آية السجدة عن رجل وسمعها في ذلك المسجد عن اخر ثم قراها
هو فيه اجزته سجدة واحدة فيه على رواية النوادر لا يجزيه الا عن قراءته والاول اصح لاتحاد الآية والمكان وفي الخلاصة
لا فرق بينهما اذا ادى السجدة ثم كرر او كرر ثم ادى **واعلم** ان المجلس قد يختلف حقيقة وقد يختلف حكما والمختلف
حقيقة قد يتحد حكما كما اذا انتقل في المسجد صغيرا كان او كبيرا وفي البيت والدار من زاوية الى زاوية اخرى فانه لا يتكرر
الوجوب الا اذا كانت الدار كبيرة وفي كل موضع يصح الاقتداء يجعل كمكان واحد ذكره في فتاوى قاضيخان واما في
غير المسجد والدار ذكره في شرح تلخيص الجامع اذا مشى خطوة او خطوتين لا يختلف المجلس وان مشى ثلث خطوات يختلف وقيل
يختلف بمشي خطوتين والاول هو المشهور واما المختلف حكما فكما اذا اشتغل في ذلك المجلس بعمل اخر كثير كما اذا شرع
بعد التلاوة بعقد النكاح او البيع او الشرى او الاكل الكثير والنوم مضطجعا ثم تلاها اخرى ففي ذلك يتكرر الوجوب
بخلاف ما اذا كان العمل قليلا كما اذا اكل لقمة او لقمتين او نام او قعد او اشتغل بالتسبيح او التهليل فانه بجميع ذلك
لا يتكرر الوجوب وانما جعل امثال هذه الامور في المخيرة من قبيل اختلاف المجلس لانه دليل الاعراض كذا في الكافي
وقد وقع في بعض النسخ بعد قوله في مجلس قوله او في صلوة ومعناه اذا كررها في صلوة كفت سجدة واحدة وهذا اذا
وقع في ركعة واحدة فبالاتفاق واما اذا تلاها في ركعة وسجد لها ثم اعادها في اخرى ففي القياس لا يلزمه اخرى وهو
قول ابي حنيفة وقول ابي يوسف الاخر رحمهما الله وهو الاصح وفي الاستحسان يلزمه اخرى وهو قولهما كذا في الخلاصة وفي القنية
لو تلاها آية السجدة في الشفع الاول من النفل او سنة الظهر وسجد لها ثم اعادها في الشفع الثاني يسجد اخرى بالاتفاق
وفي شرح تلخيص الجامع اختلف على قول محمد رحمه الله في ان تعدد السجود بتعدد تلاوتها في الركعتين انما للتعدد فرض القراءة
او لتكرر الفرض في الركوع والسجود فمن قال بالاول يوجبه على المكرر المومي ولا يوجبه على المكرر فيما عدا الركعتين
الاوليين من الفرض لعدم فرضية القراءة ومن قال بالثاني بعكس الامر **ويعتبر السامع مجلسه لا** دون مجلس التالي فلو تبدل
مجلس السامع دون مجلس التالي يتكرر الوجوب على السامع بالاتفاق لان السبب في حقه السماع وان كان السبب التلاوة
فاتحاد المجلس ابطل العدد في حق التالي لضرورة فلم يظهر في حق غيره فاعتبر حقيقته ولو تبدل مجلس التالي دون مجلس السامع
فقيل لا يتكرر الوجوب على السامع بناء على ان السبب في حقه السماع وهو الذي ذكره المص في الهداية هو الاصح وقيل بل
يتكرر لان التلاوة سبب والسماع شرط والحكم يضاف الى السبب دون الشرط في الكافي هذا هو الصحيح **والسدى الثوب**
اي تسوية سداه وهو خلاف لحمته وذلك بان يغرز الحائك في الارض خشبات ليسوي فيها السدى ذاهبا به وجائيا

كذا قال المص **والانتقال من غصن** وهو شعبة الشجر الى غصن بدليل يتكرر الوجوب وفيه اختلاف ففي الخلاصة الصحيح
انه يتكرر الوجوب وهو اختيار صاحب الهداية والكافي وفي الروضة قال الامام ابو محمد **الى اخرى** في الانتقال من غصن
الى غصن ان كانت الاغصان قريبة بحيث يتعذر على الانتقال من غير ان ينزل الى اصل الشجرة كفاه واحدة والا فلا وقال
بعضهم كفاه واحدة مطلقا لان الاصل واحد **ويكره ترك اية السجدة وحدها** وقرأ ما قبلها او ما بعدها لانه يوهم الاستنكاف
عنها وقال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير من الناس من كره ذلك خارج الصلوة ولم يكره في الصلوة كذا في الذخيرة
لا عكسه اي قراءة اية السجدة وترك باقي السورة لانه مبادرة اليها وفي الذخيرة هذا خارج الصلوة اما في الصلوة
فيجب ان يكره لان الاقتصار على آية واحدة مكروه في الصلوة **وندب ضم غيرها** اي غير اية السجدة اليها اما اية او اكثر
سواء كان قبلها او بعدها هذا هو الموافق لما في الخلاصة وذكر في الهداية يقرأ قبلها آية او آيتين دفعا لتوهم
التفضيل ولا يخفى انه لو قرأ بعدها يدفع **ايضا** هذا التوهم الا ان يقال المقصود دفعه في اول الامر **واستحسن اخفاؤها عن
السامع** شفقة عليه في الخلاصة اذا كان السامع متهيا للسجود ووقع في قلب القارئ انه لا يشق اداؤها عليه ينبغي ان
يقرأها جهرا وان كان محدثا او ظن القارئ انه لا يسجد او يشق عليه اداؤها ينبغي ان يقرأها سرا واعلم ان ما ذكره المص
من الاستحسان مخصوص بغير الامام **فصل** **ان تعذر القيام لمرض حدث قبل الصلوة او فيها صلى قاعدا يركع ويسجد**
ليس معنى تعذر القيام العجز عنه بحيث صار مقعدا بل معناه انه يعجز عنه اصلا او يقدر عليه لكن يضعفه ضعفا
شديدا او يزيد به مرضه او يسجد وجعا لذلك او يخاف ابطاء البرء ذكره صاحب المحيط وفي نوازل الفقيه ابي الليث العجز
عن القيام هو ان لا يقوم اصلا وقيل هو ان يكون بحال لو قام سقط وفي الظهيرية هو ان يصير صاحب فراش وقيل هو ان
لا يقدر ان يذهب الى حوائج نفسه خارج الدار وفي فتاوى قاضيخان هو ان يزداد مرضه او وجعه بالقيام فان لم
يكن كذلك ولكن يلحقه نوع مشقة لا يجوز له ترك القيام وفي الفصول العمادية الفتوى على ما ذكره قاضيخان وقيل
في تعذر القيام ما اذا صلى قائما سلسل بوله او سال جرحه او لا يقدر على القراءة وان صلى قاعدا لم يصبه شيء من
ذلك فانه يصلي قاعدا ولو قدر ان يتوكأ بعصا او يتوكأ على خادم له فانه يقوم ويتوكأ ولا يجوز قاعدا كذا في الخلاصة
واما كيفية القعود فقد مرت في باب النوافل **وان تعذر امع القيام اومى برأسه قاعدا ان قدر** اي ان تعذر الركوع والسجود
مع تعذر القيام ايضا لمرضه حادث قبل الصلوة او فيها اومى برأسه قاعدا ان قدر على القعود هذا هو المذكور في الهداية
والكافي من غير خلاف وذكر في فتاوى قاضيخان ان المصلي بقيام وركوع وسجود اذا صار بالمرض الى حالة الايماء فسدت
صلوته عند ابي حنيفة رحمه الله ذكره في النوادر لان تحريمته انعقدت موجبة للركوع والسجود فلا يجوز بدونهما **ولا يمكنه فهو اجب**
اي ان تعذر الركوع والسجود ولم يتعذر القيام فالايماء برأسه قاعدا احب منه قائما لان الغرض من القيام التوسل الى
السجدة لما فيها من نهاية التعظيم فلما تعذرت تخير لكن القعود اشبه بالسجود وفي الذخيرة التخير على هذا الوجه منقول

عن الامام الصفار وقال الامام الحلواني والامام السرخسي في هذه الصورة يومي قاعدا لان الايماء القاعد اقرب الى التشبه
بالسجود من الايماء القايم كذا في الذخيرة وفي الظهيرية ان قدر على القيام لا على السجود ذكره الامام خواهرزاده انه
اذا يومي للركوع يومي قايما وللسجود يومي قاعدا وقال امام السرخسي اذا عجز عن السجود لا يلزمه الركوع كذا في القنية
وجعل سجوده اخفض من ركوعه لانه قايم مقامهما فاخذ حكمهما وفي بعض الشروح لا يلزمه في الايماء للسجود بقرب جبهته
الى الارض باقصى ما يمكن بل اذا اخفض راسه للركوع ثم للسجود اخفض منه جازت صلوته واختلف الامام
الغزالي في الوسيط ينحني للركوع بحيث يقابل جبهته ما وراء ركبته من الارض وفي السجود بقرب الجبهة من الارض
بقدر الامكان ولا يرفع اليه شيء ليسجد عليه فان ذلك مكروه فان فعل ذلك وخفض راسه للركوع ثم للسجود
اخفض جازت صلوته واختلف في انه يعد سجودا وايماء والصحيح انه ايماء كذا في الظهيرية فان لم يخفض راسه
يوضع ذلك الشيء على جبهته لم يجز وهذا هو الاصح فلو كان موضوع على الارض و يسجد عليه جاز والا فعلى جنبه
متوجها واختلف اي ان لم يقدر على ان يومي قاعدا المريض جازت قبل الصلوة او فيها يومي على جنبه متوجها الى القبلة
هكذا وقع في الهداية وكثير من كتب اصحابنا باطلاق لفظ الجنب وتصرح في القنية بالتعميم على جنبه الايمن او
الايسر وفي كتب الشافعية ما يشعر بانه ينبغي بان يكون على جنبه الايمن وهكذا ذكر في الفصول العمادية حيث قال
كما يوضع في اللحد او ظهره كذا اي استلقى على ظهره متوجها الى القبلة وذلك بان يجعل رجلاه الى القبلة ووسادة تحت
راسه ليكون شبه القاعد ليتمكن من الايماء بالركوع والسجود وذا احب اي الاستلقاء احب من الاضطجاع عندنا فان
اشارة المستلقي تقع الى هواء الكعبة واشارة المضطجع الى جانب قدميه وبهذه الاشارة يتادى الصلوة وفي
الفصول العمادية قال القاضي ظهير الدين في الجامع الصغير ان استطاع الاستلقاء فيصلي مضطجعا على جنبه الايمن قال
الفقيه ابو جعفر عندي لا يجوز وذكر الشيخ ابو عبد الله الجرجاني ما يدل على الجواز والايماء بالراس لا الايماء ان يشير
براسك او بيدك او بعينك او بحاجبيك ذكره في المغرب والمعنى ان الايماء المعتبر شرعا هو ان يكون بالراس ولا يعتبر
الايماء بالعين والحاجب روي عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا عجز عن الايماء بالراس يومي بعينه وفي الحصر عند زفر رحمه الله يومي بعينه فان
عجز عنه يومي بقلبه ويعيد اذا صح وروي عنه انه يومي بالحاجبين فان عجز فبالعينين فان عجز فبالقلب وعن الحسن انه
يومي بحاجبيه وقلبه ويعيد اذا صح وفي الذخيرة سئل محمد رحمه الله عن ذلك فقال لا اشك ان الايماء بالراس يجوز ولا اشك
ان الايماء بالقلب لا يجوز وان شك ان الايماء بالعين هل يجوز والله اعلم فان تعذر اخرت اي ان تعذر الايماء
بالراس اخرت الصلوة ولا تسقط وان زاد على يوم وليلة اذا كان مفيقا هو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب
كذا في الهداية وذكر في الخلاصة المختار ما ذكره الامام السرخسي انه يسقط الصلوة عنه وفي الخزانة ان مات
على تلك الحالة فلا شيء عليه وان برئ فالصحيح انه يلزمه قضاء يوم وليلة لا غير نفيا للحرج كما في الجنون و

الاغماء قال الشيخ ابن الحجر في شرح البخاري زعم بعض الناس ان العاجز عن القعود يسقط الصلوة عنه ونسبه الامام
الغزالي الى ابي حنيفة واعترض عليه بان هذه الرواية لا يوجد في كتبهم اصلا واعلم ان ما شرحنا من عبارة المتن
هي التي غير المصنف اليها العبارة القديمة وهي هذه وان تعذر اومى مستلقيا ورجلاه الى القبلة او مضطجعا ووجهه اليها
والاول اولى وان تعذر الايماء اخرت وهذه بعينها عبارة الوقاية ولا يخفى على المتامل وجه العدول من هذه العبارة
الى تلك ومومي صح في الصلوة استانف وقال زفر يبني فانه يجوز عنده اقتداء الراكع بالمومي فكذا البناء وعندنا
لم يجز ذلك فلم يجز هنا فان المنفرد يبني صلوته على اولها كما يبني المقتدي صلوته على صلوة الامام كذا في الكافي
ومعنى قوله صح انه قدر على الركوع والسجود ولا يشترط القدرة على القيام هكذا يفهم من الهداية وقاعد يركع و
يسجد وصح فيها اي قدر على القيام فيها بنى قايما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله و زفر وعند محمد يستانف لان من اصلهم
جواز اقتداء القايم بالقاعد وعند محمد لا يجوز فكذا البناء صلى قاعدا في فلك جار بلا عذر صح وهذا عند ابي حنيفة
وهو استحسان وعندهما لا يصح من غير عذر كدوران الراس واسوداد العين وهو القياس والافضل عنده القيام
لانه ابعد عن شبهة الخلاف بل الخروج لانه اسكن لقلبه كذا في الهداية وذكر في الخزانة انه اذا صلى قاعدا في
السفينة السايرة من غير عذر اجزاه وقد اساء وفي المربوط لا يصح قاعدا الا بالاجماع الا بعذر والمراد بالمربوط بالشط فلو
كان مربوطا بالانجر في لجة البحر وعن البحر قاضي الاصح انه كالجاري ان تحرك شديدا وكالساكن ان تحرك قليلا
كذا في الكفاية وذكر في الظهيرية قيل على قول ابي حنيفة انما يجوز الصلوة فيهما قاعدا اذا كان جاريا فاما اذا كان
راسيا فلا يجوز فاطلاق كلامه يشعر بان المربوط اعم من ان يكون مربوطا بالشط او غيره وكذا الكلام صاحب الكافي
حيث قال اذا كانت السفينة مربوطة لم يجز اجماعا وقيل يجوز عنده في حالة الاجراء والارسال الا ان تخصيص الارساء
بالربط بالانجر يدل على ذلك ما ذكر في الخلاصة انهم اجمعوا على انها لو كانت مربوطة بالشط لا يجوز الصلوة فيها
قاعدا ثم قال لم يفصل ابو حنيفة رحمه الله بين ما اذا كانت السفينة جارية او واقفة جن او اغمي عليه يوما وليلة قضى ما فات
وكذا اذا كان اقل من يوم وليلة قضى ما فات وكذا اذا كان اقل من يوم وليلة والمراد بالاغماء ما لا يكون بصنعه
بل بالمرض او الفزع او الغش ونحوها اما اذا كان شرب الخمر وذهب عقله اكثر من يوم وليلة فلا يسقط القضاء
عند الشيخين لانه بفعله وعند محمد رحمه الله يسقط كذا في الخلاصة وان زاد ساعة لا اي ان زاد الجنون والاغماء على يوم وليلة
زمانا قليلا لا يقضي ما فات واعلم ان الزيادة على اليوم والليلة عند الشيخين يعتبر من حيث الساعات و
عند محمد من حيث الاوقات وفايدة الاختلاف تظهر فيما اذا جن او اغمي عليه بعد طلوع الشمس وافاق في اليوم الثاني قبل
الزوال وقبل دخول وقت العصر فعند محمد يجب عليه القضاء لان الصلوة لا يصير ستا فلم يتكرر الواجب وعندهما لا قضاء
عليه لان وقت الصلوة قد دخل في حد التكرار وان لم يدخل الواجب فيه كذا في كشف اصول البزدوي وذكر في

الذخيرة ان الاصح قول محمد ثم انه نقل في القنية عن طريق العتابية انه اذا دام الاغماء اياما لكنه افاق كل يوم و
ليلة فانه يلزم قضاء الصلوة وفي الظهيرية ان كان لتلك الافاقة وقت معلوم كوقت الصبح او كان به حمى نوبة
يغمى عليه فيها فهذه افاقة معتبرة يبطل حكم ما قبلها وان لم يكن كذلك لكنه يفيق فيتكلم بكلام الاصحاء ثم
يغمى فهذه الافاقة لا يعتبر كذا قال شمس الائمة الحلوانى **فصل** المسافر من فارق بيوت بلده المراد بالبيوت
هي البيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب لا الخيام والاخبية ونحوها بقرينة الاضافة الى البلد ولا فرق بين
ان يكون تلك البيوت متصلة بالبلد في زمان السفر او لم يكن وكانت في القديم كذلك كذا في الظهيرية والمراد بالبلد
مطلق البقعة التي استوطنها سواء كانت مصرا او قرية وسواء كانت وطنا اصليا او وطن اقامة وظاهر عبارة
يشعر بان الاعتبار للقرى المتصلة بربض البلد وكذا ظاهر عبارة الهداية يدل على ذلك والمذكور في فتاوى قاضيخان
والظهيرية والخلاصة ان الصحيح هو ان القرية ان كانت متصلة بربض البلد يعتبر مجاوزتها وان كانت متصلة
بفناء البلد لا يعتبر مجاوزة القرية بل مجاوزة الفناء وفيما عدا ذلك ان كان بين الفناء وبين البلد قدر غلوة
اي ثلثمائة ذراع الى اربعمائة او اكثر او كان بينهما مزرعة فلا يعتبر مجاوزة والا يعتبر ثم اختلف في حد انفصال
القرية عن البلد فقيل مائة ذراع وقيل قدر عسكر وقيل قدر غلوة وقيل ما لا يتقدر وقيل ما لا يسمع الصوت و
اطلاق المفارقة في المتن يدل على ان مجرد المجاوزة كاف وهو المذكور في اكثر الكتب وقيل ينبغي ان يبعد عن البلد
وحد البعد كحد انفصال القرية وقيل كحد فناء المصر وسيجيء في صلوة الجمعة قاصدا مسافة ثلاثة ايام ولياليها
القصد الارادة الحادثة لما عزم عليه واعتبر ذلك لانه لو طاف جميع العالم بلا قصد سير ثلثة ايام لا يصير مسافرا
كذا في النهاية ثم المعتبر فيمن كان موليا عليه نية من يولي عليه في السفر والاقامة كالمرأة مع زوجها والاجير مع المستأجر
والاسير مع من اسره والعبد مع مولاه ونحو ذلك كذا في فتاوى قاضيخان والمسافة البعد والمعنى قاصدا ان يبعد عن
البلد بمقدار ما يسار في ثلثة ايام ولياليها ولم يرد بذلك السير ليلا ونهارا لان المسافر لا بد ان يرحل كل يوم و
ليلة الامرة يسير بالايام ويستريح بالليالي كذا في الخزانة واذا اعتبر السير بالايام فالمراد قصر ايام الشتاء كذا
في المحيط والخليفة اذا سافر يقصر الصلوة الا اذا طاف في ولايته فانه لا يصير مسافرا والامير اذا خرج مع الجيش
في طلب العدو ولا يعلم اين يدركهم يصلون صلوة الاقامة في الذهاب وفي المكث في ذلك الموضع واما في الرجوع
فان كان مدة السفر فيقصر كذا في الخلاصة ثم ما ذكره من ان المعتبر مسافة ثلاثة ايام ولياليها قول ابي حنيفة ومحمد و
قدره ابو يوسف بيومين واكثر اليوم الثالث وفي شرح مختصر البيضاوي ان السفر الذي يتسبب للقصر عند ابي حنيفة
ثلث مراحل كل مرحلة ثمانية فراسخ قيل لا يوجد هذه الرواية في كتب الحنفية وفي الظهيرية عامة مشايخنا قدروه
بالفراسخ فقال بعضهم احد وعشرون وبعضهم خمسة عشر وبعضهم ثمانية عشر وعليه الفتوى وفي الهداية الصحيح

انه لا معتبر بالفراسخ ان يختلف ذلك بالطريق في السهل والجبل والبحر وهو الذي اختاره المص حيث قدره بمسافة ثلثة
ايام ولياليها بسير وسط وهو ما سار الابل والراجل والفلك اذا اعتدل الريح وما يليق بالجبل كلمة ما الاولى مصدرية
والثانية موصولة كناية عن السير والمعنى ان السير الوسط في البر سير الابل والراجل في غير الجبل بقرينة المقابلة وفي البحر
سير الفلك اذا اعتدل الريح لا هادئة ولا عاصفة وفي الجبل سير يليق بالجبل وقد ذكر في شرح الطحاوي انه اعتبر
مشي الاقدام وسير الابل لان السير في الماء والسير البريد في غاية السرعة وسير العجلة في غاية الابطاء وخير الامور
اوساطها ويعلم منه ان المعتبر في البحر وفي الجبل هو مسافة يقطع في البر مثلها الابل والراجل في ثلثة ايام و
لياليها والمختار للفتوى في البحر والجبل على ما اشير في الكافي هو ما ذكره المص وان كانت تلك المسافة في الصورة
الاولى اكثر مما يقطع في البر وفي الصورة الثانية اقل منه وينبغي ان يعلم ان المراد بسير الابل والراجل وهو سيرهما
المعتاد الغالب لا سيرهما البطيء في غاية البطوء ولا السريع في غاية السرعة فيقصر الرباعي لا الثلاثي والثنائي و
ذلك بان يقتصر منه على ركعتين والمراد الفرض الرباعي خلف السنة لا يقتصر اصلا هذا وقد ذكر في المحيط ان الافضل في
السفر ترك السنن وفي الظهيرية قيل الافضل في السنن الترك ترخصا وقيل هو الفعل تقربا وقال الفقيه ابو جعفر الفعل
في حالة النزول والترك في حالة السير وفي الخزانة لا يترخص في ترك سنة الفجر بحال وفي القنية قيل يصلي ركعتي
الفجر خاصة وقيل ركعتي المغرب **ايضا** الى ان يدخل بلده فحينئذ يتم والمراد بالبلد الوطن الاصلي ووطن الاقامة
على التفصيل الذي يجيء وفي هذا الكلام اشعار بانه ما لم يدخل في البلد لا يتم لكن الظاهر ان المراد هو انه اذا
بلغ الى موضع صار من مفارقته وذلك الموضع مسافرا على ما مر تفصيله ولا يتم الصلوة ما لم يبلغ الى ذلك الموضع
الا اذا كان المسافر صبيا او كافرا وقد بلغ الصبي واسلم الكافر في مكان لم يبق بينه وبين ذلك الموضع مسيرة
السفر فانهما يصيران مقيمين عند الامام محمد بن الفضل واختار صدر الشهيد ان الصبي يصير مقيما لا الكافر الذي
اسلم وقال بعضهم لا يصيران مقيمين او ينوي اقامة نصف شهر قياسا على مدة الطهر اذ هما يوجبان ما سقط من الصوم
والصلوة كما قاسوا اقل مدة السفر على اقل مدة الحيض لسقوط الصوم والصلوة بهما كذا في الكافي ثم قيل المعتبر
في النية هو عزمه على الثبات وقيل اذا غلب في ظنه انه يمضي على عزمه ولا يرجع عنه كذا في القنية ببلدة او قرية
واحدة صفة لهما على سبيل التنازع فاذا نوى الاقامة بمكة ومنى مثلا خمسة عشر يوما لم يصح فان عزم على ان
يبيت في احد الموضعين لا يصير مقيما بدخوله فيه كذا في الهداية وذكر في الظهيرية ان دخل اولا الموضع الذي عزم
على الاقامة فيه بالنهار لا يصير مقيما وان دخل اولا موضع الليل يصير مقيما وبطل دارنا وهو خبائي الخباء الخيمة
من الصوف ذكره في المغرب والمراد بالخبائي كل من يسكن في الصحراء كالاعراب والاتراك في زماننا فان نية الاقامة
منهم يصح في صحراء دار الاسلام لا في صحراء دار الحرب فانها لا يصح كما سيجيء واحترز بقوله وهو خبائي عما اذا قصد عسكر

المسلمين موضعاً ونزلوا مفازة في الطريق ونصبوا الاخبية وعزموا على الاقامة خمسة عشر يوماً فانهم لا يصيروا
مقيمين ذكره في الذخيرة وفي الكافي ان هذا اذا ساروا ثلاثاً ثم نووا الاقامة اما اذا لم يسيروا ثلاثاً يصح نية الاقامة
في المفازة ثم ظاهر عبارة المتن ان نية الاقامة منهم يصح سواء كفتهم الكلاء والماء لتلك المدة اولا ولكن
شرط في الظهيرية صحة نية الاقامة منهم وفي الكفاية انه لا يصح نية الاقامة منهم في ظاهر الرواية وفي الذخيرة
قال شمس الائمة السرخسي الصحيح انهم مقيمون لان الاقامة اصل والسفر عارض وهم لم ينووا السفر وفي الخزانة ان
اهل الخباء اذا نزلوا منزلاً للرعي ونووا الاقامة يصيرون مقيمين وعليه الفتوى لاستحالة ان يكونوا مسافرين
ابداً **لا بدار الحرب او البغي محاصراً** اي يقصر المراعي لا الى ان ينوي الاقامة بدار الحرب او دار البغي محاصراً لاهل الحرب او
اهل البغي فغي كونهما غاية للقصر يفيد انه لا يجوز القصر للمحاصر فيهما والظ ان المراد بالمحاصر في دار الحرب هو الذي
يكون في صدد المقابلة سواء كان محاصراً حقيقة اولا قال في شرح الطحاوي الاصل في ذلك ان نية الاقامة
ان كانت في موضع يمكنهم الاقامة فيهم باختيار نفسه تجعله مقيماً والا فلا فلو دخل المسلمون مدينة في دار الحرب
وانزلوا في بعض بيوتهم او بقيا تلون فيهم ونووا الاقامة بها لا يصح لجواز ان يزعجهم العدو ساعة فساعة والتقييد
بقوله محاصراً يفيد انه لو دخل دار الحرب بالايمان ونوى الاقامة في موضع الاقامة صحت نيته وصرح بذلك في
الظهيرية **ايضاً** وعند زفر ان كانت بالمسلمين شوكة صحت نية الاقامة لوجودها في محلها وعن ابي يوسف
انهم كانوا خارج المصر لم يصيروا مقيمين فلو فتحوا البلد وحاصروا الحصن صاروا مقيمين لان البلد موضع الاقامة و
الصحراء ليست كذلك كذا في الحصر **كمن طال مكثه بلا نية** متعلق بما فهم من الكلام السابق اي يقصر المحاصر بدار الحرب
او دار البغي يقصر كقصر من طال مكثه في موضع يصلح للقصر بلا نية المكث فيه روى ان ابن عمر اقام باذربايجان ستة
اشهر وكان يقصر الصلوة كذا في الكافي **ولو اتم وقعد الاولى تم فرضه** **يعني** لو اتم الرباعي وقعد القعدة الاولى
مقدار التشهد تم فرضه وهو اساء عندنا وكان عليه ان يقول ولو ترك القراءة في الاوليين وقعد الاولى تم فرضه فانه
لو ترك القراءة في الاوليين او في احدهما فسد صلوته **واساء** ان كان الامام بصدد الشبهة عدم قبول صدقة الله
والركعتان نفل لا ينوبان عن سنة الظهر وعن الامام قاضيخان انهما ينوبان عنهما في السفر خاصة وكما انهما لا ينوبان عن
سنة الظهر لا ينوبان عن سنة العشاء **ايضاً** كما لا يخفى **والا لم يقعد بطل فرضه** اي ان لم يقعد القعدة الاولى مقدار
التشهد بطل فرضه اذا قيد للثالثة بالسجدة لترك القعدة التي هي فرض عليه وهذا اذا لم ينو الاقامة في الثالثة حتى لو
نواها فيها قبل السجود تحول فرضه الى الاربع وتمت صلوته وفي القنية اقتدى مقيم بمسافر وترك القعدة الاولى مع امامه
فقال شمس الائمة الحلواني فسدت صلوته وقال غيره لا تفسد ولو كان الامر بالعكس وترك القعدة الاولى فمن خزانة الاكمل
انه لا تفسد صلوة المسافر على الاصح **مسافر ائتم بمقيم في الوقت يتم** اربعاً لكونه تبعاً للامام واقامة الاصل يوجب اقامة

التبع كما مر وفي هذه المسئلة اشكال اذ لو نواها تعين لم يكن الشفع الاخير فرضاً مع انه يصير فرضاً بالتغيير ولو نواها
اربعاً لا يصح لانه انما يصير فرضه اربعاً بعد الاقتداء والظاهر انه لا ينوي عدد الركعات وينوي فرض الظهر فلا ان
تعين اعداد الركعات ليس بشرط على ما مر **وبعده لا يؤمه** اي بعد خروج الوقت لا يجوز ان يؤم المقيم المسافر في الرباعي
اذ بعد خروج الوقت لا يتغير فرضه بالاقامة القصدية فكذا بالتبعية فلو اقتدى به ولم يتمها لزم اقتداء المفترض بالمتنفل
في حق القعدة ان كان الاقتداء في الشفع الاول وفي حق القراءة ان كان الاقتداء في الشفع الثاني كذا في الكافي وهذا
اذا اقتدى به بعد خروج الوقت اما اذا اقتدى به في الوقت ثم خرج الوقت لا يفسد صلوته كذا في الخلاصة **وفي عكسه**
اتم المقيم وقصر المسافر اي اذا كان الامام مسافراً وبعض من اقتدى به مقيماً فانه يتم المقيم صلوته ويقصر المسافر صلوته
اما ما كان او مومياً وفي الخلاصة ذكر الكرخي انه لا يجب على المقيم القراءة في الركعتين اللتين ينفرد بهما وجعله كاللاحق
وفي رواية كتاب الصلوة يجب عليه سجدة السهو واذا سهى الامام فالمختار انه يتابعه في سجود السهو **وقائلاً بعد**
اتموا صلوتكم فاني مسافر اي اذا سلم المسافر الامام يستحب ان يقول القوم اتموا صلوتكم فاني مسافر وذلك لئلا يتبعه
بعض المقتدين بالسهو وفي القنية اذا سلم على راس الركعتين وذهب واتموا القوم صلوتهم ولم يعلموا انه كان مسافراً
او مقيماً فان كانت في مصر فسدت صلوتهم لان الظ انه كان مقيماً سهى في السلام وان كان خارج المصر لا يفسد صلوته
ويجوز الاخذ بالظ في مثله ومن هنا يظهر وجه استحباب هذا القول **ويبطل الوطن الاصلي بمثله** في الخلاصة الوطن الاصلي
هو ما تولد بها او تاهل بها وفي الكافي هو ما يكون بالتوطن بالاهل او الولد ويخرج من التعريفين ما اذا اختار السكنى
بموضع ليس بمولد وليس له اهل ولا ولد وفي الخلاصة لو كان له ابوان ببلده وهو بالغ فهي ليست بوطن له وبان
حكمه غير ابويه وحاصل المسئلة انه اذا انتقل من وطنه وتوطن ببلد آخر باهله وعياله سواء كان بينهما مسيرة سفر او
لم يكن ثم سافر فدخل وطنه الاول قصر لانه لم يبق وطناً له ولا يصير مقيماً بدون النية ولو كان له اهل ببلدة وتاهل
باخرى فكل منهما وطن اصلي له لكن لا يبطل احدهما بالآخر كذا في الكافي وذكر في المحيط انه اذا انتقل عن الاول باهله
وعياله وله دور وعقار فيه قيل لم يبق وطناً اصلياً وقيل بقي كما كان فقد قيل الاول قول محمد والآخر قول ابي
يوسف وقد قيل لا خلاف فان الاول فيما اذا نوى ترك توطنه والثاني فيما اذا لم ينو ترك توطنه **لا السفر** اي لا يبطل
السفر الوطن الاصلي حتى لو قدم المسافر الوطن الاصلي يصير مقيماً بمجرد الدخول وكذا لم يبطل الوطن الاصلي بوطن الاقامة
ولم يتعرض له لانه سيذكر ان وطن الاقامة ههنا وقع من الناسخ يوهم التكرار **ووطن الاقامة بمثله والسفر والاصلي**
وطن الاقامة ما ليس باصلي وقد نوى ان يقيم به خمسة عشر يوماً او اكثر سواء اقام به تلك المدة اولا وهو يبطل بوطن اقامة
آخر حتى اذا انتقل عن وطن الاقامة واتخذ موضعاً آخر وطن اقامة ثم عاد الى الاول لم يصر مقيماً الا بالنية وكذا اذا
سافر عنه وكذا اذا انتقل الى وطنه الاصلي **واعلم** انه لا يشترط تقدم السفر لثبوت الوطن الاصلي اتفاقاً و

في اشتراطه لثبوت الوطن الاقامة خلافا فاذا سافر من بلده ونوى الاقامة بقرية بينهما مسيرة سفر ثم انتقل عنها الى
قرية اخرى ليس بينهما مسيرة سفر ولم ينو الاقامة بها فانه يتم الصلوة فيما بين قريتين وفي القرية الاخرى **ايضا**
فاذا انتقل عنهما الى بلده ومر بالقرية الاولى واقام بها فعند من لم يشترط تقدم السفر لوطن الاقامة يقصر الصلوة فيها
وعند من اشترط يتمها كذا في الخلاصة وههنا بحث وهو انا اذا حملنا السفر على السفر المبيح للقصر ينفي السفر الغير
المبيح فانه اذا انتقل من وطن الاقامة الى موضع اخر ليس بينهما مسيرة سفر فاقام به فالظاهر انه يبطل وطن الاقامة
الاول وان حمل على مطلق السفر ففي ذكر وطن المثل ووطن الاصل مستدركين كما لا يخفى ولم يتعرض المص لوطن السكنى و
هو الذي نوى الاقامة فيه اقل من خمسة عشر يوما لانه لم يعتبره المحققون وهو الصحيح لان حكم السفر فيه باق فلم يصر
وطنا فكيف يترتب عليه الانتقاض كذا في الكافي **والسفر وضده لا يغيران الفائتة** اراد بضد السفر الاقامة فالتي
فاتت في السفر يقضيها في الحضر مقصورة والتي فاتت في حالة الاقامة يقضيها في السفر تامة **وسفر المعصية**
كغيره في الرخص اراد بالسفر المعصية سفر الباغي وقاطع الطريق والعبد الآبق وعاق الوالدين والذي يقصد
الاعراض له بهم لانه غاصب تابعا به نفسه ويدخل فيه سفر المراة والجارية الغير البالغة المشتهاة بلا محرم ثلاثة ايام
ولياليها واراد بالرخص قصر الصلوة واباحة الافطار ومدة المسح ثلاثة ايام ولياليها وانما تعرض لهذا التعميم لان
عند الشافعي سفر المعصية لا يبيح الرخص اذا انشا لها بخلاف ما اذا انشا مباحا ثم غير القصد الى معصية واذا انشا
للمعصية ثم غير القصد ففيه قولان **فصل** **شرط لوجوب الجمعة** اي صلوة الجمعة وهي من الاجتماع كالفرقة من
الافتراق اضيف اليها اليوم والصلوة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف كذا في المغرب وانما سمي يوم الجمعة
به لاجتماع الناس للصلوة فيه او لان كعب بن لوي وقصيا كان يجمع قومه فيه فيامرهم بتعظيم الحرم ويخبرهم بانه سيبعث
منه نبي او لان كل الخلايق جمع في ذلك اليوم او لان خلق آدم فيه وهذا اصح الاقوال ذكر الشيخ ابن الحجر في شرح البخاري
الاقامة اي بمصر وقد صرح بذلك في بعض النسخ فلا يجب على المسافر ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوما والاقامة
بفناء المصر كالاقامة بمصر في الظهيرية من كان مقيما في عمرانات المصر واطرافه وليس بينه وبين المصر فرجة فعليه
الجمعة وان كانت فرجة من المزارع والمراعي فلا وان بلغهم النداء وهو اختيار شمس الائمة الحلوائي وذكر في الحصر عن ابي
حنيفة ان كل قرية يخرج اجماع خراج اهل البلد فالجمعة لازمة على اهلها بالتبعية وعن ابي يوسف ان كل قرية يخرج خراجها
داخلة السور فعلى اهلها الجمعة والا فلا وعن محمد ان كل قرية يسمع اهلها الاذان فعليهم الجمعة وفي فتاوى قاضيخان
في المنصورية لا يجب الجمعة على من هو خارج المصر في ظاهر الرواية وعن محمد رحمه الله يجب على اهل السواد اذا كانوا على بعد فرسخ من
المصر وعن ابي يوسف رحمه الله ان كان منزله بحيث لو غدا شهد الجمعة وعاد قبل دخول الليل وجب عليه الجمعة والمختار للفتوى قول
محمد **والصحة** فلا يجب على المريض الذي يعذر في ترك الجماعة والشيخ الكبير الذي ضعف وعجز عن السعي فحكمه حكم المريض

ذكره في الظهيرية والمجنون ليس بصحيح لان الجنون نوع من المرض فلا حاجة الى ذكر العقل في شرايط وجوب الجمعة على ما قيل واذا
وجد المريض مركوبا ففيه الخلاف كالاعمى اذا وجد قائدا وقيل لا يجب عليه اتفاقا كالمقعد والصحيح انه يجب عليه اتفاقا
لانه كالقادر على المشي **والحرية** فلا يجب على العبد وفي الظهيرية يجب على المكاتب ومعتق البعض الذي يسعى والذي حضر مع مولاه
باب المسجد لحفظ الدابة وقيل لا يجب فاذا اذن المولى لعبد في اداء الجمعة يجب ولا يجب عليه وذكر في المغني انه اذا تخلف
العبد عن الجمعة بعد الاذن بها يكره له ذلك كما في الحر **والذكورة** فلا يجب على الخنثى والمراة وعلل في الهداية بعدم وجوب المراة
عن الجمعة باشتغالها بخدمة الزوج ويفهم انها يجب منه على من لا زوج لها لكن روايات الكتب متظاهرة على انها
لا يجب على المراة مطلقا **والبلوغ** لا حاجة الى هذا القيد لان الصبي ليس باهل للوجوب كما لم يشترط الاسلام بناء
على ان الكافر ليس باهل للوجوب على الاصح **وسلامة العين** وفي الكافي سلامة العينين وما ذكره المص اظهر وعندهما
ان كان الاعمى يجد قائدا يجب عليه وعند ابي حنيفه لا يجب كذا في الحصر **والرجل** وفي الكافي وسلامة الرجلين وهو
اظهر مما ذكره المص فلا يجب على المقعد الجمعة وان وجد مركوبا او حاملا كذا في الخلاصة وينبغي ان يكون فيه خلاف
كما في الاعمى ثم ان عدم سلامة العين والرجل من الامراض عند الاطباء الا انهما في العرف لا يعدان مرضا فلذا
خصصهما بالذكر ولان فيهما خلافا كما ذكرنا **ويقع فرضا ان صلاها فاقدها** اي فاقد المشروط المذكورة والمعنى انها
ينوب مناب الظهر ان صلاها من لا يجب عليه الجمعة حتى لا يجب عليه ان يصلي الظهر فيدخل الصبي في هذا الحكم بهذا
التاويل لكن هذا التاويل لا يصح في فاقد المصر فالاولى ان يحمل الكلام على التغليب **وشرط لادائها المصر او فناؤه**
فلا يجوز ادائها في القرى ولا في المفاوز ويجوز اقامتها بمنى ان كان الامير امير الحجاز او كان الخليفة مسافرا عند الشيخين
لانها وان كانت من القرى الا انها يتمصر في ايام الموسم وبفناءه مصرا ليس بشرط اذا الناس على اشرف الرحل وعند محمد لا يجوز
كذا في الكافي واختلفوا في خارج المصر منقطعا عن العمران مقدار ميل او ميلين اذا خرج الامام وحضرت الصلوة فقيل يجوز
وقيل لا يجوز وقيل الاول قول الشيخين والثاني قول محمد كذا في شرح الطحاوي وفي المضمرات قال الامام ابو القاسم اذا
اذن الوالي والقاضي باداء الجمعة في قرية فيها سوق جاز لانه مجتهد فيه فان الشافعي قال كل قرية يسكنها اربعون رجلا
احرار لا يظعنون عنها صيفا وشتاء يقام بهم الجمعة فان كل قرية يسكنها فيها وذكر في القنية ان في الرستاق الذي لا يجب
فيه الجمعة اتفاقا يلزم حضور الجمعة لكن لا ينوي الفرض بل صلوة الامام ويصلي الظهر فانهما قد جاز **وما لا يسع اكبر**
مساجده اهله مصر بهذا وسعة المكان اذا لم يضق عنه وهذا التفسير مروي عن ابي يوسف والمراد باهله هم الذين
يجب عليهم الجمعة وعنه **ايضا** هو كل موضع يسكن فيه عشرة الاف رجل وعنه ايضا انه كل موضع له امير او قاض ينفذ
الاحكام ويقيم الحدود وهو اختيار الكرخي وهو الظ كذا في الهداية ثم الظ بان المراد باكبر المساجد هو المسجد الجامع
لكن ذكر في الخزانة ان احسن ما قيل في هذا الباب انهم اذا كانوا بحال لو اجتمعوا في اكبر مساجدهم لا يسعهم حتى احتاجوا

الى بناء المسجد الجامع فهذا صحيح فان المراد باكبر المساجد غير المسجد الجامع وقد صرح في فتاوى الزاهدي بان المراد باكبر المساجد
بالصلوة الخمس وفي الظهيرية ان المصر في ظاهر الرواية هو ان يكون فيه مفتى وقاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام وبلغ
ابنيته ابنية منى في المضمرات قال بعضهم هو ان يعيش كل محترف بحرفته من سنة الى سنة من غير ان يحتاج الى حرفة اخرى
وقال بعضهم هو ان يكون بحال لو قصدهم عدو يمكنهم دفعه وفي كنز العباد قال بعضهم هو ان يولد فيه كل يوم ولد ويموت
فيه انسان وقال بعضهم هو ان لا يعرف عدد اهله الا بكلفة ومشقة **وما اتصل به بعد المصالح فناؤه** مصالح
المصر كركض الخيل وجمع العساكر والرمي وصلوة الجنازة ودفن الموتى ونحو ذلك ولم يشترط بعضهم الاتصال بالمصر
وقدره بالغلوة وبعضهم بثلاثة اميال وبعضهم بمنتهى صوت المؤذن وبعضهم بفرسخين واليه قال شيخ الاسلام
خواهر زاده واما السرخسي كذا في الظهيرية وفي المضمرات المختار للفتوى قول محمد انه يقدر بفرسخ **والسلطان او نائبه**
اراد بالسلطان الخليفة لان المراد بالوالي الذي ليس فوقه وال كذا في بعض شروح الهداية والمراد بنائبه من امره السلطان
بذلك كالقاضي وصاحب الشرط وهو امير البلدة روى عن ذلك ابي يوسف قيل المراد بهذا القاضي قاضي القضاة الذي
يقال له قاضي الشرق والغرب كابي يوسف في وقته واما في زماننا فالقاضي وامير الشرط لا يوليان ذلك كذا في
الظهيرية وفي الذخيرة روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله انه ليس للقاضي ذلك اذا لم يؤمر به ولم يكتب في منشوره وصاحب
الشرط يصلي على كل حال امر به او لم يؤمر به وفي الخلاصة اذا مات الوالي ولم يكن ثمة قاض ولا خليفة للميت فاجتمع
العامة على تقديم رجل جاز للضرورة **ووقت الظهر** حتى لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولو خرج بعد ما قعد
قدر التشهد فهو من مسائل الاثني عشر المذكورة من قبل والمتبادر من اضافة الوقت الى الظهر ان الواجب في هذا
اليوم هو الظهر وهذا عند الشيخين وعند محمد الواجب هو الجمعة وقيل الواجب اما الظهر او الجمعة لا على التعيين وقيل
كلاهما وثمرة الاختلاف يظهر فيما اذا تذكر في الجمعة ان عليه الفجر ولو اشتغل بقضائه يفوت الجمعة ولا يفوت
الظهر فانه يشتغل بقضاء الفجر ثم باداء الظهر عندهما وعند محمد يمضي على الجمعة كذا في الظهيرية **والخطبة** بحضور عين
ولو كان واحدا ولا فرق بين ان يكون الحاضر عبدا او نائما او اصم او بعيدا بحيث لا يسمع الخطبة ذكره في الخزانة ولا
يجوز لو خطب وحده ولا بحضرة النساء وحدهن وعن ابي حنيفة رحمه الله ان خطب وحده يجوز والاول هو الصحيح كذا في الظهيرية
نحو تسبيحة اي قول سبحان الله وكذا التحميدة والتهليلة والتكبيرة وهذا عند ابي حنيفة وعندهما لا يجوز الا ان لا يكون
كلاما طويلا يسمى خطبة كما هو المأثور المتوارث وهذا عنده مستحب كذا في الحصر وذكر في المصفى قال القاضي الامام
ظهير الدين اول ما يسمى خطبة عندهما مقدار التحيات لله الى قوله عبده ورسوله وفي الخلاصة لو عطس فقال الحمد لله
للعاطس من غير نية الخطبة لا يجوز وفي الظهيرية قيل يجوز **في الوقت** اي في وقت الظهر فلو خطب قبل الزوال فصلى
بعده لم يجز **والجماعة اي ثلاثة رجال سوى الامام** وهي ادناها عند ابي حنيفة ومحمد واما عند ابي يوسف روايتان سوى

سوى الامام وذكر الرجال اشارة الى انه لو كانت الثلثة صبيانا او النساء لم يجز والمجانين في حكم الصبيان اذا الشرط
ان يصلحوا للامامة واطلاق الرجال يشعر بجواز كونهم عبيدا او مسافرين صرح بذلك في الخزانة **فان نفروا بعد سجود**
اتمها وقبله بدا بالظهر النفير والنفور الخروج وحاصل المسئلة انه اذا خرج القوم من المسجد بعد ما قيد الامام
الركعة الاولى بالسجدة اتم الجمعة اتفاقا وان نفروا قبل ذلك بعد الشروع وعادوا قبل رفع الرأس من الركوع او جاء
قوم آخر ودخلوا في صلوته اتم الجمعة كذا في الظهيرية ولم يتعرض المصنف لذلك لظهوره فان لم يعودوا او لم يحضر قوم
آخر رفض الجمعة بدأ بالظهر وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يتم وعند زفر بدأ بالظهر لو انفروا قبل القعود قدر التشهد
كذا في الحصر ثم ما ذكره المص من ان الجماعة شرط لاداء الجمعة اراد به انها شرط للاداء في الجملة وما ذكر زفر انها
شرط للاداء ابتداء ودواما فلا يرد ان تفريع هذه المسئلة على ما تقدم غير صحيح بل انما هو على قول زفر خاصة
والاذن العام بان لا يمنع احدا ممن تصح الجمعة منه عن دخول الموضع الذي يصلي فيه وهذا مراد من فسر الاذن العام بالاداء
على سبيل الاشتهار فلو اغلق السلطان او نائبه ابواب منزله او لم ياذن بالدخول فيه وصلى فيه باهله وعسكره
صلوة الجمعة لا يجوز وكذا لو اغلق جماعة باب الجامع وصلوا فيه الجمعة لا يجوز **وكره في المصر ظهر المعذور يوم الجمعة**
جماعة اراد بالمعذور من لا جمعة عليه وبغير المعذور من عليه الجمعة هكذا يفهم من الكافي وغيره فانه كما يكره جماعة
من لا جمعة عليه كذلك جماعة من عليه الجمعة اذ المرجع لشائع هذا وقد ذكر في النهاية انه لا يكره جماعة المرضى
لانهم عاجزون بخلاف المسجونين لقدرتهم على ارضاء خصمهم باعطاء حقهم او الاستغناء عنهم وقيد بالمصر
لان اهل القرى جاز لهم ذلك من غير كراهة ذكره قاضيخان وعن ابي حنيفة ان لاهل البادية ان يصلوا الظهر
يوم الجمعة باذان واقامة وجماعة وعن محمد ان قوما لا يجب عليهم الجمعة لبعد الموضع يصلون الظهر بجماعة كذا
في الملتقط **وظهر غير المعذور قبل الجمعة** فانه جائز لكنه مكروه وعند زفر لا يجوز حتى فاتته الجمعة اعاد
الظهر عنده بعد فراغ الامام من الجمعة في احد قولي الشافعي لا يجوز ايضا حتى لو صلى غير المعذور الظهر
قبل الجمعة يلزمه ان يعيده بعد خروج الوقت كذا في كشف اصول البزدوي ثم التقييد بغير المعذور يشعر بانه
يجوز ظهر المعذور قبل الجمعة بلا كراهة لكن ذكر في الخلاصة انه يستحب للمريض ان يؤخر الصلوة الى ان يفرغ
الامام من الجمعة وان لم يؤخر يكره هو الصحيح وبعد فراغ الامام يصلي باذان واقامة **وسعيه والامام فيها**
يبطله وان لم يدركها اي وسعي من صلى الظهر قبل الجمعة لصلوة الجمعة سواء كان معذورا او لم يكن يبطل ظهره
ان كان الامام حال السعي في الصلوة سواء ادرك الصلوة او لم يدركها وهذا عند ابي حنيفة وعندهما اذا
لم يدرك الصلوة لم يبطل الظهر وعند زفر ظهر المعذور كالمريض والمسافر والعبد لا يبطل وان ادرك الصلوة
وان خرج لا يريد الجمعة لا يبطل الظهر اتفاقا كذا في الكافي وفي قول المص وسعيه دون ان يقول وخروجه اشارة

الى ذلك لان المتبادر من لفظ السعي هو الخروج لصلوة الجمعة لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والمراد بالادراك ادراك جزء من اجزاء
الصلوة حتى لو اتى بالتحريمة قبل السلام الامام يكفي لارتفاض الظهر عندهما في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عنهما لا
يرتفض ما لم يؤدها كلها ذكره الامام خواهرزاده كذا في القنية ثم عند ابي حنيفة اذا قصد السعي ولم يخرج فقيل اذا خطا
خطوتين يبطل وقيل ان كانت الدار واسعة لا يبطل ما لم يجاوز العتبة كذا في بعض الشروح وفي قوله والامام فيها اشارة
الى انه اذا خرج بنيته بعد ما فرغ الامام منها لا يبطل ظهره اذ بطلان ظهره ح يعرف بطريق الاولى **ومن دركها في التشهد
او سجود السهو يتمها** اي اذا ادرك المقتدي الامام في الجمعة في التشهد او سجود السهو يتم الجمعة وهذا عند الشيخين وعند محمد
يصلي اربعا ويقعد في الثانية ويقرأ في الكل ويتوقف في كون قول محمد لكنه يقول لا يبطلها ترك القعود الاولى ولا يفترض
عليه القراءة في الاربع كذا في الحصر وذكر في الظهيرية ان عند محمد يلزم القراءة في كل ركعة وكذا القعدة الاولى على
ما روى الطحاوي عنه وعلى ما روى المعلى عنه لا يلزمه ثم المذكور في هذين الكتاب ان الخلاف بين الشيخين ومحمد
انما هو في المدرك في القعدة كما يشعر به كلام المتن وذكر في الخلاصة ان الخلاف ثابت في المدرك بعد ما رفع رأسه
من الركوع الثاني مطلقا وهكذا يفهم من الهداية **ايضا** وقد صرح في الكافي بذلك واراد بسجود السهو وما بعده
اعني القعدة فان يدركها في تلك القعدة يتمها ايضا كما ان مدرك تعدد سجود السهو في صلوة العيد يتمها كما ذكر في
الظهيرية **فاذا اذن الاول تركوا البيع** في كثير العباد المراد بالبيع في الاية البيع وما في معناه من الامور الشاغلة عن الجمعة و
انما خص البيع لانه من اعظم مقاصد الانسان والمراد بالاذان الاول هو اول اذان وقع بعد الزوال سواء كان عند المنبر او
لم يكن لان الاعلام به يحصل ولا معتبر بالذي قبل الزوال وهذا هو الاصح وقال الطحاوي المعتبر هو الاذان الذي عند المنبر
بعد خروج الامام لانه لم يكن في عهد النبي صلعم وقال الحسن بن زياد المعتبر هو الاذان على المنارة او ينظر اذان الخطبة
بقوة استماع الخطبة كذا في الكافي **وسعوا** اي مشوا الى صلوة الجمعة وتهيئة ما يتوقف هي عليه واما العدو وسرعة المشي
بالاقدام اليها لانه عليه الصلوة والسلام سار كب في جمعة وفي الرجوع اختلاف كذا في القنية **واذا خرج الامام للخطبة حرم الصلوة
والكلام حتى يتم خطبته** المراد بخروج الامام هو خروجه من مكانه للخطبة هكذا يفهم من الهداية والكافي والمذكور
في الخلاصة وغيرها ان المحرم للصلوة والكلام هو الصعود على المنبر والمراد بالصلوة هي النافلة اما الفائتة يجوز
قضاؤها بل يجب ان كان صاحب ترتيب وقد مر زيادة تفصيل في ذلك في فصل مواقيت الصلوة والمراد بالكلام مطلق
الكلام سواء كان امرا بالمعروف وغيره وسواء كان ذكرا او قرانا او غيرهما وانما يحرم الكلام اذا كان قريبا من الخطيب
اما اذا كان بعيدا بحيث لا يسمع الخطبة فمحمد بن سلمة اختار السكوت ونصير بن يحيى قراءة القرآن كذا في الخلاصة واعلم ان
كلام المص يشعر بانه يحرم الصلوة والكلام اذا خرج الامام قبل الشروع في الخطبة ولا يحرمان اذا فرغ من الخطبة قبل
الشروع في الصلوة ولم يذهب اليه احد من ائمتنا بل عند ابي حنيفة يكره الكلام في هذين الوقتين جميعا وعندهما لا بأس

واما صلوة التطوع فيكره في هذين الوقتين وكذا بين الخطبتين كذا في الخلاصة وقال ابو يوسف لا ارى بأسا بالكلام اذا
قعد الامام بين الخطبتين وقال محمد اكره ذلك كذا في الظهيرية وذكر في المصفى نقلا عن المجتبى ان المراد من الكلام
في هذين الوقتين اجابة المؤذن اما غيره من الكلام فيكره اجماعا وفي الذخيرة من العلماء من قال لزم السكوت على القوم
كان في زمن النبي صلعم ليتعلموا منه الاحكام والمواعظ اما في زماننا فالسكوت غير لازم لانه قد يكون في القوم من هو اعلم
من الخطيب ومنهم من قال لزم السكوت والاستماع الا اذا اخذ في مدح الظلمة ودعائهم فح لا بأس بالكلام وقال الطحاوي
لزم ذلك الى ان يبلغ الخطيب الى قوله يا ايها الذين امنوا فح يجب على القوم ان يصلوا عليه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يصلون
عليه **ايضا** وعن ابي يوسف رحمه الله انهم يصلون في انفسهم واما رد السلام وتشميت العاطس فلا يجوز عند محمد بل يرد و
يشمت بعد الفراغ من الخطبة وعن ابي يوسف رحمه الله يرد ويشمت في الخطبة **واذا جلس على المنبر اذن ثانيا بين يديه** اي بين يدي الامام
ولم يكن على عهد رسول الله صلعم وابي بكر وعمر الا هذا الاذان فلما كان زمن عثمان وكثر الناس زاد اذانا اخر قبل خروج
الامام وهو الاذان الذي على المنارة واما اذان السنة فاحدث في زمن الحجاج فلم يعتبره المص فلهذا قال اذن ثانيا والا فالاذان
الخطبة اذان ثالث **واستقبلوه** هكذا ذكر الامام قاضيخان مطلقا وفي الخلاصة ان استقبال الامام بوجهه مستحب اذا كان
امام الامام اما اذا كان عن يمين الامام او عن يساره قريبا منه يتحرفوا اليه مستعدا للسماع ويكره ان يكون الامام مستقبل
القبلة وظهره الى الناس **مستمعين** فيه اشارة الى انه ينبغي ان يرفع الخطيب صوته وذكر في الخزانة لو كان القوم بعيدا ولم يسمعوا
جاز ولم يرض بتباعدهم عن الامام وفي الظهيرية قال شمس الائمة الحلواني الدنو من الامام افضل وقال بعضهم التباعد افضل
كيلا يسمع ما يقول الخطيب من مدح الظلمة **ويخطب خطبتين** يحمد في الاولى ويتشهد ويصلي على النبي صلعم ويعظ الناس وفي الثانية
كذلك الا انه يدعو مكان الوعظ وفي شرح الطحاوي السنة في الخطبة ان يحمد الله ويثني عليه ويعظ الناس ويقرأ القرآن
ويصلي على النبي صلعم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات وان يجهر في الخطبة الاولى وفي الثانية دون ذلك وفي الخلاصة و
لو خطب خطبة واحدة جاز **ويجلس بينهما جلسة** وفي بعض النسخ **بقعدة** وهي ان يقعد ويستقر بكل عضو منه في موضعه ذكره في
الكافي وعن الطحاوي بقدر ما يمس موضع جلوسه وقيل بقدر ما يقرأ ثلاث ايات ثم المذكور في الخزانة ان هذه جلسة استراحة
وليست بشرط وفي القنية الاصح انه اذا ترك الجلسة بين الخطبتين يكون مسيئا **قائما** لانه المتوارث ولو خطب قاعدا جاز الا انه
يكره كذا في الهداية وفي الخلاصة لو خطب مضطجعا ذكره في الظهيرية والسنة ان يأخذ بيده عصا والغرض من ذلك شغل
يديه لئلا يلعب بهما وروي انه صلعم يشغل احد يديه بحرف المنبر ويعتمد بالاخرى على غيره او سيفا او قوس **طاهرا** من الحدث والجنابة
فلو خطب على غير طهارة جاز الا انه يكره كذا في الهداية وفي الخلاصة لو خطب محدثا او جنبا ثم توضأ او اغتسل وصلى جاز
وعن ابي يوسف رحمه الله انه لو خطب جنبا يعيد ولو لم يعد اجزاه كذا في الظهيرية فلو خطب فتذكر انه جنب فذهب فاغتسل استقبل و
في احدى قولي الشافعي الطهارة شرط كذا في الوسيط **واذا تمت اقيمت** اي اذا تمت الخطبة وتعت اقامة المؤذن واقيمت

الصلوة وينبغي ان يكون ابتداء نزوله وابتداء اقامة المؤذن عند اتمام الخطبة ويوافق بلوغه المحراب الفراغ من الاقامة
وصلى الامام ركعتين يقرأ في الاولى الفاتحة وسورة الجمعة وفي الثانية الفاتحة واذا جاءك المنافقون ولو قرأ غيرهما
جاز ويكره ذكره في شرح الطحاوي وروى انه صلعم قرأ كذلك وروى **ايضا** انه قرأ سورة الاعلى والغاشية وفي الظهارية ثم
صلى دون الاكتفاء بالضمير اشارة الى انه ينبغي ان يكون الامام هو الخطيب وقد صرح به في الكافي يؤيده ان المعرف باللام
اذا اعيد كان عين الاول على ما يقرر في الاصول وفي القنية لو خطب صبي عاقل باذن الوالي وصلى بالناس بالغ فني المحيط و
فتاوى قاضيخان انه يجوز وفي فتاوى الحصر انه لا يجوز فان الخطيب يشترط فيه ان يصلح للامامة وفي السراجية لو صلى
بالناس احد بغير اذن الخطيب لا يجوز الا اذا اقتدى به من له ولاية الجمعة **فصل** ندب يوم الفطر ان ياكل ويستاك
ويغتسل ويتطيب ويلبس احسن ثيابه ويؤدي فطرته ان وجبت عليه وهي ستة سنن يودي بها قبل الصلوة كما يشعر به كلمة
ثم فيما بعد وذكر الاكل ههنا مطلقا وقيل ينبغي ان يكون الماكول حلوا ولو لم ياكل قبل الصلوة لا ياثم فان لم ياكل بعده
الى العشاء ربما يعاتب عليه كذا في القنية وذكر فيها سنن اخرى وهو الختم والتكبير وهو سرعة الانتباه والابتكار
وهو المسارعة الى المصلى واداء صلوة الغداة في مسجد حيه والمشي راجلا في الطريق والرجوع من طريق آخر ثم يخرج الى
المصلى وهو الموضع الذي يصلى فيه صلوة العيد والخروج الى الجبانة سنة وان كان المسجد الجامع يسعهم على هذا عامة
المشايخ وقال بعضهم ليس بسنة وتعارف الناس ذلك لضيق المسجد وكثرة الزحام والصحيح هو الاول كذا في الظهيرية
وذكر في الخلاصة السنة ان يخرج الامام الى الجبانة ويستخلف غيره ليصلي في المصر بالضعفاء والمرضى فان
صلوة العيد في الموضعين جائز اتفاقا وان لم يستخلف فله ذلك **ولا يتنفل قبل صلوته** اي قبل صلوة العيد وعن
ابي بكر الرازي معناه انه ليس قبلها صلوة مسنونة لان الصلوة قبلها مكروهة والكرخي نص على الكراهة قال محمد بن
مقاتل لا باس بصلوة الضحى قبل الخروج الى الجبانة وانما يكره في الجبانة وعامة مشايخنا على الكراهة على الاطلاق كذا
في الظهيرية وذكر في الخلاصة ولا يتطوع قبل صلوة العيد ويتطوع بعدها والافضل ان يصلي اربع ركعات وكذا النساء
يصلين صلوة الضحى بعد ما صلى الامام في الجبانة وقال ابو بكر الوراق كره بعضهم بعد الصلوة في الجبانة **ايضا**
وشرطها شرط الجمعة وجوبا واداء اي شرط بوجوب صلوة العيد ولادائها ما شرط لوجوب صلوة الجمعة ولادائها وفي
القنية قال بعضهم اقامة صلوة العيد في الرساتيق مكروهة كراهة تحريم وقيل هي تنزيه وما ذكر من انها واجبة هو رواية
الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وقيل في المسئلة روايتان احدهما انه سنة ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني وعامة المشايخ على انها
واجبة كذا في الظهيرية وذكر في الهداية ما وقع في الجامع الصغير عيدان اجتمعا في يوم واحد الاول سنة والثاني فريضة
ولا يترك واحد منهما فانما سماه سنة لوجوبه بالسنة وفي الكافي قال الامام السرخسي الاظهر انها سنة ولكنها من معالم الدين
اخذها هدى وتركها ضلالة **الا الخطبة** فانها في صلوة الجمعة فرض وفي صلوة العيد سنة وايضا يقدم في الجمعة ويؤخر في

العيد فان قدمت فيه جاز **ايضا** ولا تعاد بعد الصلوة كذا في الخلاصة **ووقتها** اي وقت صلوة العيد **من ارتفاع الشمس**
بقدر ارتفاع الشمس في اول النهار قدر رمح او رمحين على ما ذكر في الخزانة وبقدر ان تبيض الشمس على ما ذكر في الظهيرية
الى زوالها والافضل ان يعجل الاضحى ويؤخر الفطر ذكره في الخلاصة وقال صدر القضاة تعجيل صلوة العيد واجب وما
خص عيدا دون عيد كذا في القنية **ويكبر ثلثا في الركعة الاولى رافعا يديه** كل مرة يرسل اليدين فيما بين التكبيرتين ولا يضع
كذا اختاره الامام خواهر زاده وقال ابو يوسف لا يرفع اليدين ولو صلى خلف امام لا يرى رفع اليدين فانه يرفع يديه ولا
يوافق الامام كذا في الظهيرية **بعد الثناء** قبل التعوذ وفي الظهيرية ان تقديم الثناء على تكبيرات العيد انما هو في ظاهر الرواية
ويفهم منه ان تقديم التكبيرات على الثناء في بعض الروايات وقيل هو مذهب ابن ابي ليلى **وفي الركعة الثانية بعد القراءة** اي
يكبر ثلثا رافعا يديه في الركعة الثانية بعد القراءة قبل الركوع والقراءة فيهما كسائر الصلوة ثم ما ذكر من ان التكبيرات الزوائد
ست هو ظاهر الرواية وهو مروي عن ابن مسعود وكثير من الصحابة لكن الخلفاء العباسية امروا الامام ابا يوسف ومحمدا ان يصليا
العيد على قول جدهم ابن عباس رض وقد روي عنه قولان احدهما ان الزوائد في كل ركعة خمس والثاني انها في الاولى خمس وفي
الثانية اربع ففعلا ذلك امتثالا لامرهم لا مذهبا واعتقادا ثم استعمل مشايخ بخارا رواية الزيادة في الفطر ورواية النقصان
في الاضحى عملا بهما وتخفيفا في الاضحى لاشتغال الناس بالقرابين واما المذهب فقول ابن مسعود رض كذا في الظهيرية
والكافي وعن ابي يوسف كما قال ابن عباس ذكره في الخلاصة **واعلم** انه اذا ادرك ركعة من صلوة العيد فاذا قام
الى قضاء ما سبق ففي عامة الروايات انه يقرأ اولا ثم يكبر وفي النوادر انه يكبر ثم يقرأ قيل الاول قول محمد والثاني
قولهما بناء على ان المسبوق عندهما يقضي اول صلوته وعند محمد آخرها كذا في شرح الزيادات لقاضي خان ولو ادرك
الامام في الركوع يكبر التكبيرات في الركوع ويرفع اليدين وقيل لا يرفع ذكره في الخلاصة وفي شرح تلخيص الجامع انه ياتي
بالتكبيرات في الركوع وان فاته التسبيح وعن ابي يوسف انه اذا ضاق عنهما يسبح ولا يكبر **ويصلي غدا بعذر** اي اذا حدث
عذر في يوم الفطر مانع من الصلوة كعدم حضور الامام او عدم ثبوت رؤية الهلال الا بعد الزوال ونحو ذلك فانه
يصلي من الغد قبل الزوال فان زالت الشمس من الغد سقطت صلوة العيد والتقييد بقوله بعذر يدل على انهم لو تركها
بغير عذر لا يجوز ان يصلي من الغد **واذا صلى الامام لا يقضي من فات** اي فاته العيد فان لم يصل الامام ايضا يصلي من الغد كما
مر وفي القنية قال الامام السرخسي اذا شرع الامام في صلوة العيد فافسدها يقضي ركعتين عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله
لا قضاء عليه وقال ابو حفص الكبير يقضي ركعتين ولا يكبر فيهما وفي المحيط اذا فاته صلوة العيد يستحب ان يصلي اربعا
والاضحى هو في الاصل اضحاة وهي الشاة التي يضحى بها وبها سمي يوم الاضحى كذا في ديوان الادب ثم حذف اليوم تخفيفا
كالفطر في جميع الاحكام التي يمكن جريانها فيها وانما قيدنا بذلك ليخرج عنه اداء الفطرة ثم ذكر اشياء مخصوصة بعيد الاضحى
فقال **لكن ندب فيه الامساك** عن المفطرات من قبل الصبح الى ان يصلي وهذا سنة حتى ان الصحابة يمنعون صبيانهم

عن الاكل حتى لو صاح الى ان يصلوا وقيل هذا في حق من يضحي ليأكل اولا من اضحيته واما في حق غيره فلا وفي الكافي يستحب ان
يكون اول التناول من القرابين وفي المنصوريه في الاكل قبل صلوة الاضحى روايتان والمختار انه لا يكره والمستحب ان لا
يفعل ويكبر جهرا في الطريق اي طريق المصلى بلا خلاف واذا انتهى الى المصلى يقطع في رواية ولا يقطع ما لم يفتتح الامام الصلوة
في رواية واما في عيد الفطر فروى المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه لا يجهر وروى الطحاوي عن استاذه عن ابي حنيفة
انه يجهر وهو قولهما كذا في الظهيرية وفي الخلاصة الاصح انه لا يكره يكبر في عيد الفطر عنده وعندهما يكبر ويخافت وهو
احدى الروايتين عن ابي حنيفة وفي المضمرات ان اكثر المشايخ على انه يخافت به فيهما وهو المختار ويصلي ثلثة ايام بعذر او غيره
الا ان الافضل ان يصلي في اول ايام النحر فان اخروا بغير عذر فقد اساؤا ذكره في الخلاصة وعن ابي حنيفة اذا صلى العيد
انه كان بعد الزوال لا يخرجون من الغد لفوات الوقت في الفطر وفوات السنة في الاضحى وعنه انهم يخرجون في الاضحى دون الفطر
واذا لم يخرجوا فالصحيح ان ذلك يجزيهم للعذر كذا في الكافي ويعلم في خطبته اي خطبة عيد الاضحى وفي بعض النسخ في الخطبة والمراد
ذلك تكبيرات التشريق والاضحية اي احكامهما وثمة اي في خطبة عيد الفطر احكام الفطرة ليعلم كيفية ادائها من لم يؤدها
قبل الخروج ويخطب فيهما خطبتين كما في الجمعة الا انه يكبر ههنا وفي خطبة الاضحى اكثر من خطبة الفطر بحيث لا يكون اكثر الخطبة
التكبير وليس لذلك عدد مسنون كذا في فتاوى قاضيخان وذكر في القنية انه يفتتح الخطبة بالتكبير ويكبر اربع عشرة تكبيرة
قبل ان ينزل من المنبر ومنها ايضا قال صدر القضاة يسمع الخطبة العيد ويصت لكن لا يكره الكلام بخلاف الجمعة
ولا اجتماع يوم عرفة تشبها بالواقفين اي لا يعتبر شرعا ان يجتمع الناس يوم عرفة ويخرجوا الى الصحراء ويتضرعوا تشبها بالواقفين
لاختصاص هذه العبادة بمكان معين لاختصاص الطواف بالكعبة ومن طاف حول مسجد بنية الطواف يخشى عليه الكفر
واما اجتماعهم للوعظ والتذكر لا للتشبيه فلا بأس عليه وقيل يستحب ذلك الاجتماع لانه يشبه باهل الطاعة وعن ابي
حنيفة انه ليس بسنة وانما امر حدث الناس من فعله جاز كذا في الكافي ويجب قول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله
اكبر الله اكبر ولله الحمد هذا يسمى تكبير التشريق في المغرب لتشريق صلوة العيد من شرقت الشمس اذا طلعت او من اشرقت
اذا اضاءت لان ذلك وقتها فعلى هذا الاضافة صحيحة على جميع المذهب وهي لادنى ملابسة وليس التشريق ههنا بمعنى
الايام المعينة ليرد ان الاضافة لا يصح على مذهب ابي حنيفة اصلا وفي شرح تلخيص الجامع عن بعضهم ان الوقوف بعرفات يوم
عرفة وبالجمع يوم العيد يسمى تشريقا لقيام الناس في المشرقة وعلى هذا فان الاضافة ظاهرة وفي الهداية عن الخليل بن
احمد ان التشريق قد جاء بمعنى التكبير وعلى هذا فالاضافة بيانية ثم هذا التكبير واجب على ما يفهم من الهداية والخلاصة
وصرح به في شرح الطحاوي وهو مختار المص وفي المحيط انه سنة وهو اختيار صاحب الكافي وقيل المراد ان ثبوته بالسنة فلا
ينافي الوجوب ثم المشهور من قول علمائنا انه يكبر مرة وقيل ثلاث مرات وان لفظ التكبير ما ذكر في المتن وفي الوسط عن
ابي حنيفة يقول الله اكبر مرتين وذكر في الكافي ان جبرئيل لما جاء بالقربان وخاف ان يعجل ابرهيم م قال الله اكبر الله

اكبر ثم قال ابرهيم حين راه لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد ثم قال الذبيح م بعد ما علم ذلك الله اكبر ولله الحمد
فصار ذلك ميراثا منهم في ايام الذبح من فجر عرفة اي ابتداء التكبير من فجر عرفة بالاتفاق بين اصحابنا عقيب كل فرض
مفعول فيه للمفعول ويدخل فيه صلوة الجمعة ولا يجب عقيب صلوة الوتر اما عند ابي حنيفة فلانها لا يؤدى في الايام
بجماعة واما عندهما فلانها سنة واما عقيب صلوة العيد فلا يجب وقد اعتاد بعض الناس التكبير بعدها وفي المضمرات الفتوى
على انهم يتبعون ادى فلو قضى فائتة غير هذه الايام فيها لم يكبر واما فائتة هذه الايام اذا قضاها فيه في تلك السنة
ليكبر وان قضاها بعدها فلا وكذا اذا قضى في السنة القابلة في مثل هذه الايام وعن ابي يوسف انه اذا تركها قبل ايام
التشريق وقضاها فيها يكبر كذا في شرح تلخيص الجامع بجماعة احترازا عن من صلى منفردا فانه لا يجب عليه وفيه خلاف
ابي يوسف ومحمد كما سيجيء مستحبة احترازا عن جماعة النساء وحدهن على المقيم بمصر احترازا عن المسافر والمقيم بالقرى
والبوادي فانه لا يجب التكبير عليهم وفيه ايضا خلاف ابي يوسف ومحمد والجار والمجرور متعلق بيجب واطلق المقيم
ولم يقيد بالحر لان العبد اذا ام الناس يجب التكبير عليه عند ابي حنيفة وقال بعضهم لا يجب وقاس على الجمعة والاول اصح لان
الرق ساقط العبرة في باب المكتوبات وهذا تبع لها ذكره في شرح تلخيص الجامع ومقتدية برجل لكن ينبغي ان لا يرفع صوتها
كذا في الكافي ولا حاجة الى التقييد برجل فان المقتدية بالمرأة قد خرجت بتقييد الجماعة بالمستحبة بل يقول لا حاجة الى
ذكرها اصلا لانها داخلة في المقيم بمصر على التغليب اذ لو لم يدخل باعتبار ان المقيم صيغة المذكر كان عليه ان يقول و
مقيمة مقتدية به اي بالمقيم بالمصر فان المسافرة المقتدية برجل مسافر لا يجب التكبير عليهما ولو قال عقيب اداء كل فرض على
الامام المقيم ومن اقتدى به لم يرد عليه ما ذكرنا ويخرج جماعة النساء بايراد المقيم على صيغة التذكير ويدخل المرأة
المقتدية والمسافر المقتدي في عموم كلمة من وكذا المسبوق فانه ينبغي ان يكبر عند الكل اذا فرغ صرح به الكرخي كذا في
القنية وهذا بخلاف عبارة المتن فان المسبوق ما لم يصل اكثر صلوته مع الامام لا يقال انه صلاها بالجماعة صرح
بذلك في الهداية والكافي وكذا يدخل فيما ذكرناه المتطوع المقتدي بالمفترض فانه ايضا يكبر تبعا للامام وذكره
في القنية ولا يدخل فيما ذكره المص كما لا يخفى ومسافر مقتد بمقيم وذلك بسبب التبعية وفي الخلاصة المسافرون اذا صلوا
جماعة في المصر فيه روايتان والاصح انه ليس عليهم التكبير وكذا قيد الاقتداء بالمقيم الى عصر العيد اي اليوم الاول من
ايام النحر فجملة الصلوات المكتوبة التي يكبر عقيبها ثمان وجميع ما ذكرنا هو عند ابي حنيفة وقالا الى عصر آخر ايام التشريق
وهو اليوم الثالث عشر من ذي الحجة وايام التشريق ثلثة ايام بعد يوم النحر كذا في الفتاوى الظهيرية وعند البعض
اربعة ايام لعدهم الايام العاشر منها قيل سميت بذلك لان لحوم الاضاحي تشرق فيها اي تقدد في الشمس وقيل لان
الهدي لا ينحر حتى تشرق الشمس كذا في الصحاح وذكر البيهقي في الازاهير سميت بذلك لان الحاج كانوا في الابتداء
الاسر من قبل الشروق ويتوجهون بعد قضاء الحوائج ثلثاء الشروق وقد يتوهم من ظاهر عبارة المتن ان الجماعة والاقامة

مصر والمذكورة شرط عندهما ولكن كذلك قال كل من صلى المكتوبة فعليه التكبير عندهما مسافرا كان او مقيما رجلا كان
او امرأة في المصر او في غيره في الجماعة او وحده ذكره في المحصى والهداية والخلاصة وغيرها فتقدير الكلام وقالا
من فجر عرفة عقيب كل فرض الى آخر ايام التشريق وبه يعمل في هذا الزمان وفي بعض النسخ وبه يفتى ولا يدعه المؤتم ولو
ترك امامه اي لا يترك المقتدي تكبير التشريق وقد ترك امامه سهوا كان او عمدا كما اذا كان الامام في يوم عرفة
شافعيا والمقتدي حنفيا الا ان الامام فيه يستحب لا واجب كما في الساهي التالي في سجدة التلاوة ولهذا لو
كبر قبل الامام جاز وان كان الاولى ان لا يكبر قبله ذكره في الظهيرية

فصل

ومن احتضر يقال فلان
احتضر على بناء المجهول اذا مات لان الوفاة حضرته او ملائكة الموت ويقال فلان محتضر اي قريب من الموت كذا وهو
المراد هنا في المغرب وجه الى القبلة على يمينه واختير الاستلقاء اي المتأخرون اختاروا الاستلقاء لانه ايسر
لخروج الروح لكن الاول هو السنة لقوله عم ان الله يحب التيامن في كل شيء كذا في الفصول العمادية ويلقن الشهادة
اي قول اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله كذا في الكافي يقال لقنه الكلام اذا اخذه والتلقين
كالتفهيم كذا في الصحاح قال في الخزانة يجب على اخوانه ان يلقنوه بكلمة الشهادة ولا يقال له قل ذلك وهو يسمع
ولا يلقن بعد الدفن عندنا وعند الشافعي يلقن وزعم بعض اصحابنا انه مذهب اهل السنة والاول مذهب المعتزلة
لكنهما يقولان ان كان مؤمنا فلا حاجة اليه وان كان كافرا لا ينفعه التلقين وقال الامام الصفار انه مشروع
لاعادة الروح والعقل اليه بعد الدفن فيفهم ما يلقن فاذا مات لحياه تثنية لحي بفتح اللام وهو العظم الذي
عليه الاسنان وغمض عيناه يقال اغمض عينيه وغمضها اذا اطبق اجفانهما كذا في المغرب ويجمر تخته وكفنه وترا
اي التجمير والاجمار التطييب اي يدار المجمر حوالي السرير ثلثا او خمسا او سبعا تعظيما له كذا في الكافي واجمار الكفن
انما هو قبل ادراجه فيه ويغسل مجردا عن ثيابه بعد ان تستر عورته الغليظة في ظاهر الرواية وفي النوادر
ليستر من السرة الى الركبة كذا في الكافي ولا يدخل يده تحت الخرقة الساترة لعورته بل يغسل فوق الخرقة و
عند الشافعي الاولى ان لا ينزع قميصه بل يغسل فيه وان احتيج الى مس بدنه فتنزع قميصه او ادخل يده فيه ونزع القميص
جائز عنده لكن ستر عورته كذا في الوسيط ذكره في الملتقط واذا جرد يوضع على التخت فبعض اصحابنا اختاروا الوضع
طولا كما في حالة المرض اذا اراد الصلوة بايماء وبعضهم اختاروا الوضع عرضا كما يوضع في القبر والاصح انه يوضع
كما تيسر عليه وينبغي ان يكون الغاسل على طهارة ويكره ان يكون جنبا او حائضا ذكره في الظهيرية وفي القنية لا يكره
ان يكون حائضا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يكره وان كان محدثا لا يكره بالاتفاق بلا مضمضة واستنشاق
خلافا لما قاله الشافعي رح انه يمضمض ويستنشق ومن العلماء من قال يجعل الغاسل خرقة في اصبعه ويمسح بها اسنانه
ولهواته ولثته ويدخل في منخريه كذا في الظهيرية ويستنجى عند ابي حنيفة ومحمد لكن لا يمس بل يلف خرقة على يده و

عند ابي يوسف لا يستنجى كذا في الكافي ويغسل اولا وجهه ولا يؤخر رجلاه الى آخر الغسل بلا اغتسال عند الوضوء
ولا يمسح براسه والحي بخلافه في هذه الامور كذا في الخلاصة ولا تقلم ظفره اي لا يقطع ظفره وان تكسر ظفره لا باس بان
يأخذ كذا في الظهيرية ولا يسرح شعره في المغرب تسريح الشعر تخليص بعضه من بعض وقيل تخليله بالمشط وقيل مشطه
كما لا يجوز تسريح الشعر لا يجوز قطع شيء من شعره سواء كان شاربا او غيره وفي شرح البخاري وعن الاوزاعي والحنفية يرسل
شعر المرأة خلفها او على وجهها مفرقا وفي الهداية انه يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها ويجعل الحنوط وهو عطر مركب
من اشياء طيبة على راسه ولحيته والكافور على مساجده هي مواضع السجود من بدن الانسان جمع مسجد بفتح الجيم لا غير
قال الامام السرخسي يعني بها جبهته وانفه ويديه وركبتيه وقدميه ولم يذكر القدوري الانف والقدمين كذا
في المغرب وفي الروضة يجعل الحنوط في القبر قبل وضع الميت كما فعل رسول الله صلعم بابنه ابرهيم وفي كنز العباد
ويجوز الحنوط والكافور وساير الطيب الا الزعفران والورس وسنة الكفن له ازار وقميص ولفافة اما الازار فهو من
القرن الى القدم وقيل من المنكب الى القدم والقميص من قبل العنق الى القدم على ما في الهداية ومن المنكبين اليه على ما
في الخزانة ومن الكتفين الى الرجل على ما في بعض الكتب والثلاثة متقاربة ويكون القميص بلا جيب ودخريص وكمين ذكره
في الكافي اما اللفافة فهي الرداء وهي من القرن الى القدم واما كيفية الادراج فهي ان تبسط اللفافة ثم يبسط
الازار عليها ثم يقمص الميت ويوضع على الازار ثم عطف الازار من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ثم اللفافة كذلك كذا
في الهداية واستحسن العمامة اي استحسنها المتأخرون وهو مروي عن عمر رض وقال بعض العلماء ان كان عالما معروفا
او من اشراف يعمم وان كان من اوساط الناس لا يعمم وقيل ان كانت الورثة صغارا لا يعمم وقيل لا يعمم بكل حال واذا عمم
يجعل ذنب العمامة على وجهه بخلاف حالة الحيوة كذا في المضمرات ويزاد لها الخمار اي يزاد لكفن المرأة على الثلثة المذكورة
الخمار وهو ما تغطي به المرأة راسها وقد ذكر في الهداية في كفن المرأة بدل القميص الدرع في المغرب وهو ما يلبس المرأة
فوق القميص وعن الحلواني هو ما جيبه الى الصدر والقميص ما شقه الى المنكب وخرقة تربط بها ثدييها وفي الخلاصة والظهيرية
ترتبط فوق ثدييها وبطنها وينبغي ان يكون ذلك فوق الاكفان وكفاية له اي كفاية الكفن للرجل ازار ولفافة كلاهما من
الراس الى القدم ويزاد لها الخمار كذا في الهداية وشرح الطحاوي والمذكور في الظهيرية والخلاصة ان كفن الكفاية له
قميص وازار ولفافة وفي الكافي كره الاقتصار له على ثوب ولها على ثوبين الا عند الضرورة والمفهوم من بعض الفتاوى ان
كفن الضرورة للرجل والمرأة ثوب واحد وفي الفرائض السراجية اذا كان له ثوب يلبسه في الاعياد واخر يلبسه مع اقرانه و
ثالث يلبسه في داره يكفن بالثاني وقال نصير يكفن الرجل بما يلبسه في الجمع والاعياد والمرأة بما يلبسها لزيارة ابويها وقال
الفقيه ابو جعفر يعتبر الكفن بما يلبس في اكثر الاوقات وفي بعض النسخ ويعقد ان خيف انتشاره اي يعقد الكفن ان خيف انتشاره
بحيث ينكشف به اعضاؤه وصلوته اي صلوة الميت فرض كفاية ان اداها البعض سقط عن الباقين وان لم يؤدها واحد

يأثم الجميع بسبب وجوبها الميت المسلم فانهما يضاف اليه وتنكره بتكرره وشرط الجوازها طهارة الميت حتى لو صلى عليه قبل
الغسل يعاد بعده كذا في الكافي والطهارة من النجاسة في الثوب والبدن والمكان وستر العورة شرط في حق المصلي والميت جميعا
كذا في القنية والمفهوم من السراجية ان بلوغ المصلي شرط ويشترط **ايضا** اسلام الميت اما بنفسه او باسلام احد ابويه
او بتبعية الدار واذا استوصف البالغ الاسلام ولم يصف ومات لا يصلى عليه كذا في الظهيرية وهي ان يكبر ويثني ان يستفتح
ويقول سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره وفي الخزانة يحمد الله تعالى بعد التكبيرة الاولى وقيل يستفتح واذا قرأ الفاتحة
بنية الثناء لا بأس به وان قرأها بنية القراءة يكره وفي القنية قال بعض المشايخ يجب التحميد بعد التكبيرة الاولى وان قرأ الفاتحة جاز
وذكر في الهداية انه يحمد الله تعالى بعد التكبيرة الاولى صح لكن فسرها صاحب الكافي بانه يثني ويقول سبحانك اللهم الخ ثم
يكبر ويصلي على النبي صلعم على ما يصلى عليه في سائر الصلوات ثم يكبر ويدعو له اي للميت الدعاء المعروف وهو اللهم اغفر لحينا و
ميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه
على الايمان فان لم يحسنه يقول ما يقوله بعد التشهد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات الى آخره كذا في الكافي وفي كنز العباد
لا حاجة الى الواو في راس ثلث كلمات من الدعاء المذكور وهي شاهدنا وصغيرنا وذكرنا وفي الخزانة يدعو ما حضرك وتيسر لك
وفي الهداية ولا يستغفر للصبي ولكن يقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا
ثم يكبر وهذه التكبيرات الاربع اركان نص عليه في المضمرات فالامام اذا كبر اربع تكبيرات ثم سلم ولم يدع جاز صلوته وليس
بعد التكبير الآخر دعاء في ظ وقيل يقول اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب القبر
وعذاب النار كذا في الكافي وقيل يقول ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
فاعلم انه لا يجهر في صلوة الجنازة بشيء من الحمد والصلوة والدعاء ومشايخ بلخ يقولون السنة ان يسمع كل صف
الذي يليه وعن ابي يوسف انه لا يجهر كل الجهر ولا يسر كل السر كذا في الذخيرة ويسلم تسليمتين بعد الرابعة ولا يرفع صوته
بالتسليم كما في سائر الصلوات كذا في الكافي ولا يقوم بالدعاء بعد صلوة الجنازة لانه يشبه الزيادة فيها كذا في المحيط
وعن ابي بكر بن حامد ان الدعاء بعد صلوة الجنازة مكروه وقال محمد بن الفضل لا بأس به في القنية ولا يرفع اليد الا في الاولى
وقال بعض مشايخ بلخ يرفع الايدي في الكل كذا في الظهيرية ويقوم الامام بحذاء الصدر سواء كان الميت رجلا او امرأة وان وقف
في غيره جاز وعن ابي حنيفة انه يقوم من الرجل بحذاء راسه ومن المرأة بحذاء وسطها كذا في الكافي والاحق بالامامة
السلطان ثم القاضي ثم امام الحي ثم الولي كما في العصبات هكذا ذكره في الهداية وقال الفقيه ابو جعفر الاحق السلطان ثم
والي المصر ثم خليفته ثم القاضي ثم صاحب الشرط ثم امام الحي ثم الولي وقال محمد بن الفضل الاحق السلطان ثم امام الحي
ثم الولي ولا يقدم احد غيرهما الا باذن الولي والمختار ان الاحق الامام الاعظم ثم سلطان المصر ثم امام المصر او القاضي
ثم امام الحي وهو اي امام الحي اولى من الولي عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة الولي احق

وفي غريب الرواية الولي وهو يقدم السلطان او غيره ولم يذكر الخلافة وقال الامام خواهرزاده الاب اولى من الابن عند
محمد وعندهما الابن اولى وباقي العصبات يترتب على ترتيب الارث الكل من الخلاصة وقال شمس الائمة الحلواني امام الحي
اولى لانه ان يقدم من غير تقديم وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة الاب اولى ولا يقدم امام الحي الا باذنه وعند عدم الاب
امام الحي اولى من سائر العصبات ويصح الاذن اي اذن الولي لغيره في الصلوة على الجنازة لان التقدم حق الولي فيملك ابطاله
بتقديم غيره وقيل معناه اذن الولي للناس في حق الرجوع بعد الفراغ من الصلوة اذ عليهم ان يمشوا بعد الصلوة مع الجنازة
الى ان ينتهوا الى القبر ولا يرجعون بلا اذن الولي كذا في الكافي فان صلى غيرهم اي غير السلطان والقاضي وامام الحي والولي
بلا اذنهم يعيد الولي ان شاء وذلك اذا لم يتابع ذلك الغير فان تابعه الولي لا يعيد فان كان المصلي احد هؤلاء فليس للولي ان
يعيد في ظاهر الرواية كذا في الظهيرية والتقييد بالولي مما يوهم انه اذا صلى غير هؤلاء لا يكون للسلطان مثلا ولاية
الاعادة وليس كذلك بل له الاعادة صرح به في النهاية ثم اذا اعادها الولي فليس لمن صلى عليها ان يصلي مع الولي مرة
اخرى كذا في القنية ولا يصلي غيره بعده اي لا يصلي غير الولي بعد ان يصلي الولي ولم يصل هو فليس له الاعادة وقد يحمل الولي
قيل هنا اذا كان حق الصلوة له بان لم يحضر من هو احق من الولي حتى لو حضر وصلى الولي ولم يصل هو فله الاعادة وقد
يحمل الولي هنا على ولي الصلوة لا ولي الميت فيدفع الاشكال لكنه خلاف المتبادر ومن لم يصل عليه ندفن صلى
على قبره ما لم يظن تفسخه وعن ابي يوسف ومحمد يصلى عليه الى ثلثة ايام والصحيح ان هذا ليس بتقدير لازم لانه يختلف
باختلاف الزمان حرا وبردا والمكان رخاوة وصلابة وحال الميت سمنا وهزالا كذا في الكافي وقيل اذا لم يهل عليه
التراب يخرج ويصلى عليه وفي الخلاصة اذا دفن بغير غسل فان لم ينضد اللبن يخرج ويغسل وان نضد لا وهل يصلى عليه فيه
اختلاف المشايخ ولم يجز راكبا استحسانا لانه صلوة من وجه فلا يترك القيام من غير عذر ويجوز قياسا لانه ليس بصلوة
حقيقة بل هي دعاء وكرهت صلوة الجنازة في مسجد جماعة اتفاقا اذا وضعت الجنازة فيه والتقييد بالجماعة احتراز عن
المسجد الذي بني لاجل صلوة الجنازة واراد بمسجد جماعة مسجد الحي وذكر في المحيط ان صلوة الجنازة في المسجد الجامع **ايضا**
مكروهة كمسجد الحي ولو وضع الميت خارجه اختلف المشايخ فيه وذلك لان علة الكراهة اما توهم التلويث او كون
المسجد مبنيا لاداء المكتوبة فعلى الاول اذا وضع خارجه لا يكره سواء كان الامام مع القوم او مع بعضهم فيه او الامام
مع البعض خارجه وعلى الثاني يكره مطلقا وهو اختيار الصدر الشهيد والاول اختيار امام السرخسي وفي الذخيرة ذكر
الشيخ نجم الدين اذا كان الامام مع بعض القوم والجنازة خارج المسجد وباقي القوم في المسجد فالصلوة غير مكروهة
بالاتفاق وكثير من مشايخنا ذكروا فيه اختلاف المشايخ وان كانت الجنازة وحدها خارج المسجد والامام والقوم
فيه او كانت وحدها في المسجد والامام والقوم خارجه ففي الصورتين اختلاف المشايخ وفي فتاوى قاضيخان يكره
صلوة الجنازة في مسجد يقام فيه الجماعة مطلق الا من عذر مطر ونحوه وفي القنية كراهة صلوة الجنازة في المسجد كراهة

يحرم عند بعض المشايخ وكراهة تحريمية عند بعضهم **وسن في حمل الجنازة اربعة** الجنازة بالكسر سرير الميت وبالفتح نفس الميت
وقيل هما لغتان بمعنى وعن الاصمعي لا يقال بالفتح كذا في المغرب وتذكير الاربعة اشارة الى ان الحاملين ينبغي ان يكونوا
رجالا **ان تضع مقدمها ثم مؤخرها على يمينك ثم كذا** اي تضع مقدمها ثم مؤخرها **على يسارك** وهذا في حال التناوب وحاصله
ان السنة ان يحملها اربع مرات من جوانبها الاربع على الترتيب المذكور يمشي في كل حمل عشر خطوات او اكثر **ويسرعون بها**
اي بالجنازة **لا خببا** اي لا يسرعون بها اسراعا يؤدي الى الخبب وهو نوع من العدو دون العنق فان العنق سير فسيح واسع كذا في
المغرب وذكر في الخلاصة انه ليس في المشي شيء موقت الا ان العجلة احب **والمشي خلفها احب** كقوله عم الجنازة متبوعة وما روي
عن ابي بكر وعمر رض انهما كانا يمشيان امام الجنازة فانما كان ذلك لئلا يتشوش الناس احتشاما لهما ولا باس بالتقديم ما لم
يتباعد عن القوم ويكره التقدم على الجنازة راكبا ولا باس بالركوب فيها والمشي افضل كذا في الظهيرية والاحسن في زماننا
المشي امامها لما يتبعها من النساء ذكره في الخزانة وفي النهاية كره ان يتقدم الكل عليها وفي رواية لا يمشي يمينها وشمالها
وكره الجلوس قبل وضعها عن المناكب واذا وضعت على الارض فلا باس بالجلوس كذا في الكافي وقال الامام قاضيخان يكره
القيام بعد وضع الجنازة عن الاعناق **ويلحد القبر** اللحد ان يحفر في جانب القبلة من القبر حفرة والشق ان يحفر حفرة في وسط
القبر والسنة في القبر عند اللحد وان كانت الارض رخوة فلا باس بالشق كذا في الخلاصة وذكر في الذخيرة ذكر في النوادر
عن محمد انه قال ينبغي ان يكون مقدار العمق الى الصدر رجل وسط القامة وكلما ازداد فهو افضل وفي فتاوى الحجة وروى الحسن
زياد عن ابي حنيفة طول القبر على قدر طول الانسان وعرضه على قدر نصف قامته وقال خلف ابن ايوب ينبغي ان يكون
عمق القبر الى السرة وعند بعضهم الى النحر **ويدخل فيه مما يلي القبلة** اي يدخل الميت في القبر مما يلي جانب القبلة وذلك
بان يوضع الجنازة في جانب القبلة من القبر بحيث يكون مقدمها على محاذاة مقدم القبر ومؤخرها على محاذاة مؤخره
ويحمل منها الميت فيوضع في اللحد وقال الشافعي يسل سلا اي يوضع الجنازة على راس القبر بحيث يكون راس الميت عند
مؤخر القبلة فيسله الواقف الى القبر من جهة راسه كذا في الكافي وعن الامام الحلواني هو ان يوضع الجنازة في مقدم
القبر فياخذ برجلي الميت ويدخلهما في القبر اولا **ويقول واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلعم** اي بسم الله وضعناك
وعلى ملة رسول الله سلمناك وفي بعض الروايات بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله كذا في الظهيرية
وذكر في الخزانة الاولى ان يكون واضع الميت في القبر ذا رحم محرم منه فان لم يكن فمن الاجانب وفي الروضة يدخل المراة
فيها محارمها من الرجال فان لم يكن محرما فمن في بابها او ابنها او ابن من في بيتها او ابوه ممن لا يجوز له نكاحها فان لم يكن
فالمشايخ والصلحاء فان لم يكن فالشارب للضرورة فان لم يكن رجلا فالنساء **ويوجه الى القبلة** على جنبه الايمن ولو دفن
مستدبر القبلة واهالوا عليه التراب فانه لا ينبش ليجعل مستقبل القبلة كذا في الظهيرية **ويحل العقدة** التي على الكفن خيفة
الانتشار اذ قد حصل الامن منه **ويسوي اللبن** جمع لبنة بوزن كلمة وهي التي تتخذ من الطين ويبنى بها وقد يخفف مع النقل فيقال

لبنة وروي عن بعض الصحابة انهم اوصوا بان يدفنوا من غير لحد ووضع لبن فكانوا يهيلون عليهم التراب لكن يوقي الوجه من التراب
والقصب فانه جعل على قبره صلعم حزمة من القصب ثم اهيل عليه التراب وفي الهداية لا باس بالقصب في الجامع الصغير و
يستحب اللبن والقصب وفي الكافي ان هذا اذا لم يكن القصب معمولا وهو الذي يقال له بالفارسية بوريا فان كان
فقيل يكره لانه لم يرد به السنة وقيل لا يكره **ويسجى قبرها** يقال سجى الميت بثوب سترة فتسجية كذا في المغرب اي يستر قبر المراة
بثوب يجعل اللبن على اللحد ولا يستر قبر الرجل به الا اذا كان لضرورة دفع مطر او ثلج او حر عن الداخلين في القبر ثم لا
باس به كذا في الكافي **وكره الاجر والخشب** لانهما لاحكام البناء والقبر موضع البلى وقيل انما يكره الاجر لان به اثر النار فيكره
تفاؤلا قال الجرجاني هذا اليس بشيء لانه يكفن في ثوب مسه القصار وان كان به اثر النار وكذا يغلي الماء بالسدر و
الحرض وقيل لا باس بذلك في بخارا لرخاوة الاراضي وجوز استعمال فوق الخشب في اتخاذ التابوت ولو من حديد كذا في
الكافي وانما يكره الاجر في اللحد ان كان يلي الميت اما فيما وراء ذلك فلا باس به كذا في الخلاصة وقال الامام علي السغدي
اتخاذ التابوت في ديارنا افضل من تركه عن البزدوي اذا تعذر اللحد فلا باس بالتابوت لكن يفرش فيه التراب ويجعل عن يمين
الميت فيه وعن يساره اللبن الخفيف ويطين بطن الطبقة الاعلى ليصير كاللحد كذا في القنية وفي الجامع الصغير الحاني
استحسنوا اتخاذ التابوت للمراة احترازا عن وقوع الابصار عليها **ويهال التراب** في القبر بعد ان يسد فرج اللبن بما يمنع
انهيال التراب في الصحاح كل شيء ارسلته ارسالا من رمل او تراب وطعام ونحوه قلت هلته اهيله هيلا فانهال اي
جرى وانصب وفي الخزانة يكره ان يزيدوا على تراب القبر الخارج منه ولا باس بان يرش الماء عليه **ويسنم** القبر يقال تسنم
اي يرتفع غير مسطح واصله من السنام كذا في المغرب وفي الظهيرية يجب ان يكون مسنما مرتفعا من الارض قدر شبر وفي شرح
الطحاوي قدر اربع اصابع او قدر شبر وفي الظهيرية لو وضع عليه شيء من الاحجار وكتب عليه شيء فلا باس به عند
البعض وينبغي ان لا يجصص القبر واما تطيينه ففي الفتاوى المنصورية لا باس به خلافا لهما بقوله الكرخي انه مكروه
وفي المضمرات المختار انه لا يكره **فصل في الشهيد** سمي به لانه مشهود له بالجنة بالنص ولان الملائكة يشهدون
موته اكراما له او لانه حي عند الله حاضر كذا في الكافي فعلى الاولين فعيل بمعنى المفعول وعلى الاخير بمعنى فاعل والمقصود
بيان شهيد لا يغسل اكراما له لا لمطلق الشهيد **وهو مسلم** فالكافر يغسل وان لم يصل عليه **طاهر** عما يجب عليه الغسل
بقرينة سوق الكلام فالجنب اذا استشهد والحائض والنفساء اذا استشهدتا بعد انقطاع الدم يغسل عند ابي حنيفة خلافا
لهما واذا استشهدتا قبل انقطاع الدم فعن ابي حنيفة روايتان كذا في الخلاصة وفي الكافي اذا لم ينقطع الدم ولم يصلح المرئي
حيضا عند ابي حنيفة يغسل في الاصح **بالغ** فالصبي يغسل عند ابي حنيفة وكذا المجنون خلافا لهما فانهما لا يغسلان عندهما
كالعاقل البالغ كذا في الحصر فعلى هذا كان الاولى ان يقال مكلف **قتل ظلما** فانه اذا قتل بحق برجم او قصاص او لبغي
او لقطع طريق فانه يغسل وكذا اذا قتل بشيء لا يوصف بالظلم كما اذا افترسه السبع او سقط عليه البناء او غرق او نحو

ذلك ولم يجب بقتله مال اى لم يجب بقتله مال لاعلى القاتل ولا على غيره فخرج المقتول خطاء او جاريا مجرى الخطاء فان كل
قتل يتعلق به وجوب القصاص على قاتله فالمقتول شهيد وذلك اذا قتل بحديدة صغيرة او كبيرة جرحته او لا وكذا اذا
احرقه بالنار او جرحه بالقصب او بما فى معنى الحديد واما المقتول بالمثقل فعنده يجب المال فيغسل وعندهما يجب القصاص
فلا يغسل كذا فى الخلاصة وروى الطحاوى عن ابى حنيفة انه اذا قتله جرحا يجب القصاص باى آلة كانت وان لم يجرح لم يجب
القصاص باى آلة كانت كذا فى الكشف الاصول البزدوى ثم المراد من قوله ولم يجب به مال ان المال لا يجب بنفس هذا القتل
فلا يخرج عنه ما اذا عفا عنه احد الورثة حيث ينقلب نصيب الباقين مالا فان وجوب المال ح انما هو بالصلح وكذا اذا
قتلت المرأة زوجها وله منها ولد والاب ابنه فان المال وان وجب لكن لم يجب بنفس القتل وذكر فى الكافى ان فى شهادة
الابن الذى قتله الاب روايتين ولم يرتث اى لم يصب شيئا من مرافق الحياة على ما سيجى بيانه وفى المغرب قولهم ارتث
الجريح اذا حمل من المعركة وبه رمق مأخوذ من رثة المتاع لاسقاطه وخلقانه او من رثة الناس لضعفائهم لانه يكون
ضعيفا او ملقى كرثة المتاع فينزع عنه اى عن الشهيد غير ثوبه الذى من جنس الكفن مثل الخفين والقلنسوة والسلاح و
الثوب المحشو والفرو ونحو ذلك وفى الذخيرة لم يذكر محمد رح السراويل الا فى السير الكبير وقال الفقيه ابو جعفر الاشبه
ان لا ينزع عنه السراويل ووافقه فى ذلك كثير من مشايخنا لان فى نزعه ابداء عورته من غير ضرورة ويزاد على ثوبه
ان كان ناقصا عن كفن السنة وينقص عن ذلك ان كان زائدا عليه ليتم كفنه على وجه السنة وفى الخزانة الاولياء
بالخيار ان شاؤا زادوا وان شاؤا نقصوا ويكره ان ينزع عنه جميع ثيابه ويجدد للكفن ولا يغسل وعن الحسن البصرى و
سعيد بن المسيب انه يغسل لان كل ميت نجس ويصلى عليه خلافا للشافعى فانه عنده لا يصلى عليه لانها من حقوق الاموات
والشهيد حى بالنص فلا يلحقونهم فى حكم الآخرة لا فى احكام الدنيا ولذا قسمت اموالهم كذا فى الحصر ويدفن بدمه اى لا
يزال دمه عنه ولكن يزال سائر النجاسات وغسل من وجد قتيلا فى مصر ولا يعلم قاتله اذ الواجب هناك المال ولم
يذكر انه وجد فى موضع يجب فيه القسامة وقال قاضيخان فى شرح الزيادات ولو وجد فى المصر قتيلا لا يعرف
قاتله غسل لان الواجب فيه القسامة والدية ففى موضع لا يجب القسامة كما اذا وجد فى موضع بعيد من العمران بحيث
لا يبلغ الصوت اليه او وجد فى الشارع او المسجد الجامع ينبغى ان يكون الحكم كذلك قال المص فى الشرح فى هذه الصورة
ان علم انه قتيل بالحديد لا يغسل او بمثل العصا الكبير ينبغى ان يغسل عند ابى حنيفة رحمه الله خلافا لهما او بمثل العصا
الصغير ينبغى ان يغسل اتفاقا اذ نفس القتل اوجب الدية فى الاصل فعدم وجوبها بعارض جهل القاتل لا يجعله شهيدا
وان لم يعلم باى آلة قتل يغسل ايضا اذ لم يعلم موجب القتل ما هو فلا بد ان يعتبر ما هو الواجب فى هذا القتل اعنى
الدية فلا يكون شهيدا هذا كلامه وانت خبير بان هذا التفصيل يجرى فيما اذا وجد فى موضع يجب فيه القسامة بلا فرق
لان الدية هيهنا على اهل المحلة وهناك فى بيت المال فالظ ان هذا الفرق غير مؤثر كما لا يخفى ثم ان عبارة المتن

مشعرة بان لا فرق فيما اذا وجد فى المصر بين ان قتل بحديدة وغيرها وقد صرح فى الذخيرة بذلك حيث قال ان حصل
القتل بحديدة وغيرها وقد صرح فان لم يعلم قاتله تجب الدية والقسامة على اهل المحلة فيغسل وان علم القاتل لم
يغسل عندنا وقال فى الهداية ومن وجد قتيلا فى المصر غسل لان الواجب فيه القسامة والدية فخفف اثر الظلم الا
اذا علم انه قتل بحديدة ظلما لان الواجب فيه القصاص يعنى الواجب الاصلى فيه القصاص لان كلامه فيما اذا لم يعلم القاتل
كما يشعر به تعليله لوجوب الغسل واذا كان كذلك فعارض جهل القاتل لا يخرجه عن كونه شهيدا فالاستثناء المذكور
فى الهداية مخالف لما فى الظهيرية واطلاق كلام المتن فى الزيادات ثم انما ذكر فى الهداية من انه اذا علم انه قتل
بحديدة ظلما فالواجب فيه القصاص انما يصح اذا علم انه لم يقتله خطاء اذ كان فى الخطاء لا يجب القصاص الا ان يقال
انه اذا لم يعلم القاتل فالظ انه لا يعلم فعله خطاء والاغلب فى القتل بالحديد ان يكون عمدا فحمل على ذلك ولو سلم فمقول
المتبادر من الظلم ان يكون الموجب من الظلم ان يكون على سبيل العمد فلا اشكال واعلم ان ظاهر كلام الهداية يقتضى
ان يكون الموجب لخفة اثر الظلم هو القسامة والدية معا اما الدية فظاهر لان للعوض حكم المعوض فكان النفس باقية
ببقاء عوضها واما القسامة ففيها نوع تشفى لصدور الاولياء حيث يدعون على جميع بحضور القاضى ويحلفونهم فعلى
هذا ينبغى ان يراد فى تعريف الشهادة قولنا ولا قسامة بعد قوله ولم يجب به مال لكنه ترك لانه كلما وجب القسامة
وجب المال والحق ان كلام الوقاية والهداية غير واف بالمرام وانه لا فرق بين المصر وغيره وبين ما يجب القسامة او لا
يجب بل اذا وجد قتيل فى غير القتال ولم يعلم قاتله فان لم يعلم انه قتل بالحديد لا يغسل على رواية الهداية ويغسل
على رواية الذخيرة او جرح وارتث اى انتفع بعد الجراحة بالحيوة زمانا فانه يغسل ايضا ولكن له ثواب الشهداء
كالغريق والحريق والمبطون والغريب فانهم يغسلون مع انهم شهداء عند الله تعالى كما وقع فى الحديث ثم بين الارتثاث
المعتبر شرعا بقوله بان نام او اكل او شرب او عولج او باع او اشترى وتكلم بكلام طويل ذكره فى الخلاصة وذكر
قاضيخان فى شرح الزيادات لو تكلم فى مصرعه ثم مات لا يغسل وذكر ابن سماعة ان اكثار الكلام يبطل الشهادة
بمنزلة الاكل ونحوه او اوى خيمة وفى بعض النسخ او اوى خيمة او فسطاطا يقال اوى بالمد اذا اعطاه ماوى وملجأ وقد
جاء اوى مقصورا بمعناه والخيمة معروفة وعن ابن الاعرابى انها عند العرب لا يكون الا من اربعة اعواد ثم تسقف
بالثمام ولا يكون من الثياب والفسطاط الخيمة العظيمة كذا فى المغرب او نقل من المعركة حيا فمات فى ايدى الرجال
او فى منزله وهذا اذا حمل ليداوى وليمرض واما اذا حمل كيلا يطاه الدواب فلا يغسل كذا فى شرح الزيادات و
قال الحاكم الشهيد بمجرد رفعه من المعركة والقتال على حاله لا يجعل مرتثا وانما ارتثاثه بذلك بعد تصرم القتال
كذا فى الذخيرة او بقى عاقلا وقت صلوة وان لم ينقل من مكانه لانه حكم بوجوب تلك الصلوة عليه وذلك حكم
الاحياء فلو كان مضى عليه فى تلك المدة لا يغسل وهذا عند ابى يوسف واما عندهما فان عاش يوما او ليلة غسل

كذا في شرح الزيادات وذكر في الحصر عند محمد ان مات بعد تمام يوم وليلة غسل وان كان اقل من ذلك لا يغسل وعند ابي يوسف
اذا عاش اكثر النهار يغسل وفي الكافي عن ابي يوسف ان عاش اكثر اليوم او اكثر الليلة يغسل اقامة للاكثر مقام الكل او
اوصى بشيء مطلقا لانها من عمل الاحياء وعند محمد لا يكون الايصاء ارتثاثا لان المتصدي له من اشرف على الموت وبين
عن الحيوة وقيل هذا الاختلاف فيما اذا اوصى بامور الاخرة فلو اوصى بامور الدنيا يغسل اتفاقا وقيل اذا اوصى بامور
الاخرة لا يغسل اتفاقا والخلاف بامور الدنيا وقيل الخلاف مما قال ابو يوسف محمول على ما اذا اوصى بامور الدنيا
فيغسل اتفاقا وما قال محمد محمول على ما اذا اوصى بامور الاخرة فلا يغسل اجماعا كذا في الكافي ولو اطال الوصية
غسل بالاجماع كذا في الخلاصة وقال الفقيه ابو جعفر انما يبطل الشهادة بالوصية اذا زادت الوصية على كلمتين
اما الكلمة والكلمتان فلا يبطل الشهادة كذا في الظهيرية وصلي عليهم اي على هؤلاء المذكورين وهو عطف على غسل
وقال بعض الشارحين لا حاجة الى قوله وصلي عليهم لان هؤلاء ليسوا بشهداء وهم مسلمون فاذا وجب غسلهم يجب ان
يصلى عليهم وفيه ان اهل البغي وقطاع الطريق **ايضا** مسلمون مع انهم يغسلون ولا يصلى عليهم مع ان الغرض
الاصلي في هذا الباب بيان الصلوة لا بيان الغسل وان قتل لبغي او قطع طريق غسل ولا يصلى عليه وقال الشافعي
يغسل قاطع الطريق والباغي ويصلى عليه لانه مسلم قتل بحق كالمرجوم ولنا ان عليا رض لم يصل على الخوارج وهذا
اذا قتل في حرب فان قتل بعد ما وضع الحرب اوزارها يصلى عليه كذا في الكافي وذكر في الملتقط لو قتل باغيا
او قاطع طريق لا يغسل ولا يصلى عليه وان اسر ثم قتل بعد ذلك بزمان يغسل ويصلى عليه وفي المنصورية عن محمد
في النوادر انه لا يصلى على قاطع الطريق سواء قتل حال الحرب او قتله الامام حدا وذكر في الظهيرية ان الذي صلى الامام فنفي
الصلوة عليه عن ابي حنيفة رحمه الله روايتان **فصل** في كيفية صلوة الخوف وهي مشروعة في زماننا عند ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف في نوادر الصلوة وهو قوله الاخر انها غير مشروعة في زماننا لان شرعيتها في زمن النبي صلعم
على خلاف القياس ليدرك الكل فضل الصلوة خلفه ولنا ان الصحابة صلوها بعده فانه فقد صلى بهم حذيفة حين
لقوا العدو بطبرستان كذا في الحصر وهي ليست بمشروعة في حق العاصي في السفر ذكره في الظهيرية اذا اشتد خوف العدو
هكذا ذكر في الخزانة والهداية وفي الكفاية ان اشتد الخوف ليس بشرط عند عامة مشايخنا والشرط نفس الخوف وقال
الامام قاضيخان في شرح الزيادات انما يجوز صلوة الخوف عند حضرة العدو وتحقق الخوف فان خاف الامام قبل حضرة
العدو ليس له ان يصليها وفي المحيط اذا راوا سوادا فظنوه عدوا فصلوا صلوة الخوف فان ظهر العدو يجزيهم الصلوة
وان ظهر غيره لا يجزيهم وفي الخزانة خوف السبع كالعدو لاستوائهما في المعنى جعل الامام امة اي طائفة بحذاء العدو وهذا
اذا تنازع القوم في الصلوة خلف الامام واما اذا لم يكن تنازع فالافضل ان يقوم طائفة بازاء العدو ويصلي الامام
مع الباقي تمام الصلوة ثم يامر رجلا من الطائفة الاولى ليصلي بهم تمام صلوتهم ويامر من كان معه ان يقوموا بازاء

العدو كذا في الظهيرية وصلى بالاخرى ركعة في الثنائي وهو صلوة الفجر مطلقا وغير المغرب للمسافر وصلوة العيد وكذا صلوة
الجمعة ان كان في مصر او في فنائه وركعتين في غيره او في الثنائي وهو الرباعي وصلوة المغرب وفي شرح الزيادات
لقاضيخان انه لو اخطأ الامام فصلى بالاولى ركعة فانصرفت وبالثانية ركعتين فانصرفت فسدت صلوة الكل لان انصراف
الاولى حصل في غير اوانه فيكون مفسدا وانصراف الثانية كذلك لانهم من الطائفة الاولى حيث ادركوا بعضا من الشطر
الاول ومضت هذه اليه اي اذا صلى هذه الامة ركعة او ركعتين مضت هذه الامة الى العدو ومواجهة وجاءت تلك
الامة التي جاءت ما بقي من الصلوة ركعة او ركعتين **واعلم** ان الامة التي صلت مع الامام اولا انما يمضي الى العدو
في الثنائي بعد ما رفع الامام راسه من السجدة الثانية وفي غير الثنائي اذا قام الامام من التشهد الاول الى الثالثة
ذكره في الخزانة وسلم وحده اي سلم الامام من غير ان يسلم القوم ومضت اليه اي مضت هذه الامة بعد ما سلم الامام
الى العدو وجاءت الاولى التي صلى بهم الامام اولا واتمت صلوتهم بلا قراءة لانهم لاحقون حيث ادركوا اول صلوة
الامام دون اخرها ثم الاخرى بها اي اتمت الاولى صلوتهم ومضت الى محاذاة العدو وجاءت الامة الاخرى اتمت صلوتهم
بقراءة لانهم مسبوقون حيث ادركوا اخر الصلوة دون اولها هذا كله اذا كان الامام والقوم كلهم مسافرين او مقيمين
او الامام مقيما والقوم مسافرين فان كان الامام مسافرا والقوم مقيمين ففي الثنائي والثلاثي الحكم كما مر وفي
الرباعي صلى بالطائفة الاولى ركعة ثم انصرفوا وصلى بالطائفة الثانية ركعة ثم سلم يجيء الطائفة الاولى فيصلون
ما بقي بغير قراءة اما الثانية فلانهم لاحقون فيها واما غيرها فلان المقيم خلف المسافر اذا قام الى اتمام صلوته لم
يلزمه القراءة كما صرح به الامام السرخسي وذكر الحسن في المجرد انهم يقضون ما عدا الثانية بقراءة فاذا اتمت الطائفة
الاولى صلوتهم ينصرفون ويجيء طائفة الثانية ويصلون الركعة الثانية بفاتحة وسورة وما عداها بفاتحة
فقط على الرواية كلها كذا في الظهيرية وان زاد الخوف فصلوا ركبانا فرادى فان صلوا على الدواب بالجماعة جازت صلوة
الامام ومن كان معه على دابته ولا يجوز صلوة غيره لعدم اتحاد المكان وعند محمد يجوز لينالوا فضيلة الجماعة كذا في
الكافي بايماء الى اي جهة قدروا اي يومؤن للركوع والسجود متوجهين الى اي جهة شاؤا اذا لم يقدروا على التوجه الى
القبلة وقدم الكلام على الصلوة راكبا فيما تقدم ويفيد هاهنا القتال لكن اخذ السلاح في هذه الصلوة مندوب عندنا
صرح به في الكافي والمشي اراد به انه اذا هرب من العدو ولم يمكنه الوقوف للصلوة لا يصلي ماشيا وان ذهب الوقت
ولم يرد ان مطلق المشي مفسد لان صلوة الخوف قلما يوجد بدون المشي والركوب اراد به انه اذا افتتح الصلوة غير راكب
ثم ركب فسد صلوته لوجود العمل الكثير الذي لم يرد به النص بخلاف المشي والذهاب فانه ورد النص فيهما ابقاء للتحريمة
وان كان عملا كثيرا **باب** صح في الكعبة وهي البيت الحرام سمي بذلك لانه جعيد يقال برد مكعب فيه وشي
مربع وقال البيهقي سميت كعبة لتربيعها وارتفاعها وقيل سميت بذلك لان طولها كعب الثلثة والكعب في اصطلاح الحساب

حاصل ضرب سبع عدد وفي ذلك العدد وهي عندنا اسم للبقعة المعينة سوى كان هناك بناء اولم يكن وعند الشافعي اسم
للبناء والبقعة جميعا كذا في الظهيرية **الفرض والنفل** وعند مالك يجوز النفل ولا يجوز الفرض عند الشافعي يجوز الصلوة
بينهما مطلقا الا اذا استقبل الباب وكان ارتفاع العتبة اقل من مؤخرة الرحل فانه لا يجوز هذا المذكور في كتبه واما
ما وقع في الهداية والكافي ان عند الشافعي لا يجوز الصلوة فيها اصلا فقد قيل انه خلاف الرواية لا يوجد في كتبه
ولو ظهره الى ظهر امامه فانه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطاء بخلاف مسئلة التحري **لا من ظهره الى وجهه**
اي لا يصح الصلوة لمن ظهره الى وجه امامه لتقدمه على امامه وذكر في الخلاصة اذا كان وجهه الى وجه الامام جاز
الا انه هنا مكروه ولهذا قيل ينبغي ان يجعل بينه وبين الامام سترة وفي الظهيريه ان وقفت المراة على محاذاة الامام
ونوى امامتها وكانت مستقبلة للجهة استقبلها الامام فسدت صلوتهم والا فلا **وكره الصلوة فوقها** لما فيه من ترك
التعظيم **وان اقتدوا حولها وبعضهم اقرب اليها من امامه صح الا من في جانبه** اي اذا صلى الامام في المسجد الحرام فخلف
القوم واقتدوا به حول الكعبة وبعضهم اقرب الى الكعبة من امامه اليها صح صلوته واقتداؤه ولو كان الامام في
الكعبة ويحلقون المقتدون حولها جاز اذا كان الباب مفتوحا كذا في الخزانة

كتاب الزكوة

اوردها
عقيب الصلوة لانها وقعت في القران كذلك في كثير من الايات وهي مأخوذة من زكا الزرع اذا نما لانها سبب نماء المال
بالخلف في الدنيا والثواب في الاخرة وقيل لان متعلقها اموال ذات النماء او من زكي اذا طهر فانها تطهر صاحبها من
الذنوب او من رذيلة البخل ومن زكا اذا تنعم فانها سبب التنعم في الدنيا والعقبى وفي الكافي انها في الشرع عبارة عن ايتاء جزء
من النصاب الحولي الى الفقير لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال وقيل هي اسم للقدر الذي يخرج الى الفقير
لقوله تعالى واتوا الزكوة وايتاء الايتاء محال والمراد بالفقير من هو مصرف الزكوة وذكر الفقير على سبيل التمثيل والاظهر
ان الزكوة في الشرع يجي بكلا المعنيين والمراد هيهنا هو الاول **هي تجب** المراد بالوجوب القطعي اذ لا شبهة في ثبوته ووجوبها
انما هو على التراخي وفي رواية ابن شجاع عن اصحابنا وعن محمد على الفور وعنه انه اذا حال عليه نصاب حولان ولم يؤدها
ثم لم يقبل شهادته واذا وقف الامام عليه عزره وحبسه وطالبه ذكره في الظهيرية **الاعلى حر** فلا يجب على العبد و
المدبر وام الولد لانه ان كان لهؤلاء مال وكان عليهم دين مستغرق فلا زكوة والا فان السيد يجب عليه وكذا الذي
بعضه حر كما يقتضيه اطلاق قوله الاعلى حر **مسلم** لان الزكوة عبادة والكافر ليس باهل لها واما نصف العشر الماخوذ
من الحربي فجزية حقيقة ولهذا يصرف مصرف الجزية حقيقة وليس بزكوة وتسميتها بزكوة انما سمي على سبيل الاستغناء
ولم يوجد في بعض النسخ هذا القيد ولعل ذلك لان قيد التكلف يغني عنه بناء على ان الكافر غير مخاطب بالشرائع **مكلف**
فلا يجب على الصبي والمجنون الذي استد جنونه بان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية ابن رستم عنه ورواية الحسن عن ابي
حنيفه والمروي عن ابي يوسف في الامالي انه لصدر الاسلام هذا هو الاصح وروى عن هشام عن ابي يوسف ان امتداد اكثر

الز

السنة واذا بلغ الصبي مجنونا فان جنونه بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وجب عليه الزكوة عند محمد لانه
لا يفرق بين الاصلي والعارضي ولا يجب عند ابي يوسف بل يستانف الحول من عند الافاقة وان كان المجنون عارضا
فزال بعد ستة اشهر يجب الزكوة بالاجماع ولو زال بعد احد عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سوى كان اصليا او عارضيا
وعند ابي يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الامتداد كذا في كشف اصول البزدوي **مالك ملكا تاما** اي رقبة ويدا بلا خلل
ولعله احتراز عن ملك المكاتب والموهوب قبل القبض وثمن المبيع قبله ونحو ذلك من اموال الضمار وهذا القيد و
ان كان يغني عن قيد الحرية لكن لا ضير فيه فانه متسامح ويحتمل ان يكون هذا قيد احترازا عن ملك فقير نوع جت فانه لا يجب
الزكوة فيه عند بعض المشايخ اذ يجب عليه التصدق بكله فلا يعتد ايجاب التصدق ببعضه ذكره في القنية **لنصاب** فلا
زكوة في نصاب من اثنين او اكثر **تام** يقال نمي نماء بالمد ونما ينمو نموا اي زاد كذا في المغرب **وهو اي النماء اما بالتجارة**
والثمن اسم لما هو عوض عن المبيع والمراد هيهنا ما خلق ثمنا وهو الذهب والفضة **او السوم** يقال سامت الماشية اي رعت
سوما واسامها صاحبها اسامة ثم السائمة ان كان ميراثا فلا حاجة الى النية وان كان مشتراة فلا بد من نية السوم
حتى لو اشتراها بنية التجارة وحال عليها الحول لا يجب فيها زكوة السائمة كذا في الخزانة **او نية التجارة** وسياتي الكلام
على محل النية وما يتعلق بها **مع الحول** اي حولان الحول يقال حال الحول اي دار ومضى كذا في المغرب **واعلم** انه لم
يذكر في الهداية والوقاية قيد النماء ولعل ذلك لان ذكر الحول يغني عنه وتحقيقه اي شرط الوجوب هو النماء
اذ به يحصل كمال الغنى حيث يصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيتيسر الاداء الا ان النماء امر باطن فاقيم
مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المشتمل على الفصول التي لها تاثير في زيادة المقصود بالبيع والشراء وزيادة
الانعام بالدر والنسل وزيادة القيمة في عروض التجارة باعتبار تفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه
فلذلك اشترط الحول كذا في كشف اصول البزدوي ثم ان تقرير صاحب الكشف هنا ربما يفهم منه ان المراد بالحول هو
الحول الشمسي اذ هو المشتمل على الفصول حقيقة لكن قال الامام ظهير الدين المرغيناني ان العبرة للزكوة الحول القمري
ذكره في القنية ولا يخفى ان حولان الحول مخصوص بما عدا زكوة الزروع والاثمار فان احكام زكوتهما سيجيء **فاضل
عن حاجته الاصلية** كثياب البدن لنفسه واهله ودور السكنى واثاث المنزل ودواب الركوب وعبيد الخدمة و
سلاح الاستعمال والالة المحترفة والكتب لاهلها وكذا ما يحمل من انية او فرش او متاع لم ينو به التجارة ذكره
في الخلاصة فلو كان له قدر نصاب لكن يحتاج الى ان يصرفه في هذه الاشياء فلا زكوة فيه كذا ذكر في بعض الشروح
وعن دين مطالب من عبد اي فاضل عن دين مطالب من العباد كالثمن وعبد لا من الله ثم سوى كان الدين حالا او مؤجلا وقيل
لا رواية في المؤجل ولكن منعه وعدمه وجه وسوى كان الدين للعباد كدين استهلاك ومهر ولو مؤجلا وخراج و
نفقة قريب او زوجة قضت لانها لا يصير دينا بلا قضاء او لله تعالى كدين العشر ودين الزكوة فان حق المطالبة

بالاداء ثابت للامام فى الاموال الظاهرة وكذا فى اموال الباطنة اذا امر بها على العاشر واما اذا لم يمر بها عليه فحق
الاخذ فى الاصل كان للامام الا ان عثمان رضه فوض الاداء الى المالك لمصلحة راها فبقى الحكم الاصلى وهو كونه مطالبا
به فى منع وجوب الزكوة كذا فى الكافى وذكر فى الخلاصة ان الرجل اذا كان عليه مهر مؤجل وهو لا يريد اداءه لا يجعل
مانعا من وجوب الزكوة وهذا مخالف لاطلاق ما ذكر فى الكافى والدين الذى لا مطالب له من جهة العباد كالنذر والكفارة
والحج لا يمنع وجوب الزكوة وانما يظهر اثره فى احكام الاخرة **واعلم** ان المص ذكر فى الشرح للوقاية ان دين الزكوة عنده
غير مانع سواء كان حال بقاء النصاب وبعد استهلاكه وعند ابى يوسف دين الزكوة يمنع حال بقاء النصاب وبعد استهلاكه
لا يمنع كذا فى الهداية فلا يجب على مكاتب لانه عبد ما بقى عليه درهم ولان ملكه غير تام والمسعى حكمه حكم المكاتب فان وجد
بعد قضاء سعايته ما يبلغ نصابا يجب والا فلا كذا فى الخزانة ولا بعد الوصول لايام كان ضمارا وهو مال بعد الوصول
اليه مع قيام الملك من قولهم بعير ضامر اذا كان نحيفا مع قيام الحيوة فيه وقيل هو الاضمار بمعنى الاخفاء والتغيب و
فى الفائق الضمار هو الغائب الذى لا يرجى فاذا رجى فليس بضمار وهذا اذا كان الضمارية حادثة قبل حولان الحول اما
اذا احدث بعده فاذا وصل يجب زكوة ذلك الحول مثلا اذا كان له مال مدفون فى الصحراء يعلم مكانه وبعد الحول كان
نسى مكانه ثم يذكر فانه يجب عليه زكوة ذلك الحول كذا فى شرح تلخيص الجامع وعند زفر يجب الزكوة فى المال الضمار اذا
وصل اليه للسنين التى كان فيها ضمارا كمفقود بان سقط فى البحر او نسى مكانه وقد دفنه فى الصحراء وفى المدفون فى
الارض والكرم اختلاف المشايخ وفى المدفون فى البيت يجب الزكوة وكذا المدفون فى الدار وقيل اذا كانت الدار
عظيمة فلها حكم الصحراء ومجحود بلا حجة اى كان جحده المطلوب فى العلانية سواء اقر فى السر او لا وليس للطالب
حجة من البينة او علم القاضى به فهو نصاب على ما روى هشام عن محمد وان لم يعلم القاضى ولكن له بينة عادلة و
لم يقمها حتى مضت سنون فروى هشام انه ليس بنصاب واكثر المشايخ على خلافه وفى الاصل لم يجعل الدين المجحود نصابا
من غير فصل قال الامام السرخسى هو الصحيح اذ ليس كل قاض يعدل ولا كل بينة تعدل وفى الجثو بين يدى القاضى
ذل وكل احد لا يختار ذلك كذا فى الظهيرية ومأخوذ مصادرة اى مال اخذه السلطان او غيره على سبيل التكليف و
حكم المغصوب كذلك على ما فى الهداية وذكر فى الظهيرية ان كان الغاصب مقرا بالغصب يجب الزكوة على المالك بعد
القبض ان كان المغصوب دراهم وان كانت سائمة فلا زكوة وشرط لصحة اداء الزكوة النية لانها عبادة وهى لا يتادى
بدون النية والمعتبر هو النية بالقلب حتى لو دفع الى محرمه زكوة ماله وقال وهبته اليك فقط يجزيه وهو الاصح وقيل لا يجزيه
اذا ناول الفرض بالزكوة ولو وهب المسكين درهما وسماه هبة ونواه من الزكوة اجزاه كذا فى القنية وقت الاداء او وقت
العزل اى افراز القدر الواجب من المال والاصل هو الاول الا ان فى ذلك حرجا فاكتفى بوجود النية حالة العزل تيسيرا
كتقديم النية فى الصوم وفى الظهيرية قال هشام سالت محمدا عن رجل قال ما تصدقت به الى اخر السنة فقد نويت عن الزكوة

ثم جعل يتصدق ولم يحضره النية قال لا يجزيه وفى الخلاصة اذا اعطى رجلا دراهم ليتصدق بها تطوعا او عن كفارة يمينه
وقبل ادائه نوى المالك ان يكون للزكوة فتصدق بها الوكيل جاز عن الزكوة قال وفى الفتاوى ينبغى ان يعتبر نية الوكيل
فيهما واذا لم يحضره النية عند دفع المال الى الفقير ثم نوى عن الزكوة ان كان قائما فى يد الفقير جاز عن الزكوة والا فلا الا
ان يتصدق بالكل اى بجميع المال على فقير فيصح الاداء من غير نية الفرض سواء نوى التطوع او لم ينو شيئا اذ الفرض من النية
التعيين ولا حاجة ههنا الى التعيين ولهذا قال ابو يوسف لو ادى بعض النصاب لا يسقط زكوة المؤدى وعند محمد يسقط
لان الواجب شايع فى الكل كذا فى الهداية ويجب فى كل خمس من الابل اذا كانت اقل من خمس وعشرين شاة ذكرا كان الشاة او
انثى وفى ايراد لفظ الخمس بدون التاء ايهام ان الابل التى يجب فيها الزكوة يشترط ان يكون انثى وليس كذلك فان زكوة السوائم
اناثها وذكورها مع اناثها فى حكم الزكوة سواء صرح به فى الخلاصة ثم فى خمس وعشرين بنت مخاض وهى التى استكملت سنة
ودخلت فى الثانية والمخاض النوق من الحوامل واخذها خلفه سميت ولدها بذلك لان امها الحقت بالمخاض من النوق
وفى ذكر البنت اشارة الى انه فى زكوة الابل لا يؤخذ الا الاناث بخلاف زكوة البقر والغنم لتقارب بين الذكور والاناث فيهما
وتباعد بينهما فى الابل كذا فى الكافى ثم ان لم يكن فى الابل بنت مخاض وسط ولا اعلى منها فالواجب فيها بنت مخاض
ادنى منها بقيمته تقديرا للواجب بالنصاب ان شاء ادى ذلك وان شاء ادى القيمة كذا فى شرح الزيادات لقاضيخان وفى
الروضة اذا لم يوجد بنت مخاض يجوز ان ياخذ ابن لبون بدلها برواية ابى يوسف وفى التحفة لو اخذ الذكور فى الابل
باعتبار القيمة يجوز وفى ست وثلثين بنت لبون وهى التى استكملت سنتين ودخلت فى الثالثة سميت بذلك لان امها
صارت لبونا اى ذات لبن لانها قد حملت حملا اخر ووضعته وفى ست واربعين حقة وهى التى استكملت ثلاث سنين
ودخلت فى الرابعة سميت بذلك لانها استحقت الركوب والتحميل وفى احدى وستين جذعة وهى التى استكملت اربع
سنين ودخلت فى الخامسة سميت بذلك لانها تطيق الحبس والجوع من قولهم جذعت الناقة اى حبستها من غير علف وذكر
المضمرات ان المعنى المذكور لبنت اللبون والحقة والجذعة انما هو مصطلح الفقهاء واما عند اهل اللغة فبنت اللبون
وهى الداخلة فى الرابعة والحقة فى الخامسة والجذعة فى السادسة هذا والمذكور فى الصحاح وكثير من كتب اللغة
يوافق ما ذكرنا اولا وفى ست وسبعين بنتا لبون وفى احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين ثم فى كل خمس شاة اى زادت
على مائة وعشرين ففى خمس زادت يجب شاة مع ما تقدم ففى مائة وخمس وعشرين حقتان وشاة وفى مائة وثلثين حقتان
وشاتان وهكذا وفى خمس وعشرين بنت مخاض مع ما تقدم حتى يكون مائة وخمس واربعين حقتان وبنت مخاض وفى مائة وخمسين
ثلاث حقاق ثم يستأنف كما فى الاول اى اذا زاد على مائة وخمسين يستأنف الفرض كالفرض الاول فيكون مع الحقاق الثلاث
المقدمة فى خمس زادت على مائة وخمسين شاة وفى عشر زادت عليها شاتان وفى خمس عشر زادت عليها ثلاث شياه و
فى عشرين زادت عليها اربع شياه وفى خمس وعشرين بنت مخاض وفى ست وثلثين بنت لبون وفى ست واربعين حقة

فاذا بلغت مائة وستا وتسعين يجب اربع حقاق الى مائتين وذكر في الخزانة انه ان شاء ادى عن المائتين اربع حقاق من
كل خمسين حقة وان شاء ادى خمس بنات لبون من كل اربعين بنت لبون واعلم ان قوله كالاول ربما يوهم ان الفرض
في هذا الاستئناف كالفرض الاول من جميع الوجوه وليس كذلك اذ لا يتجاوز في هذه الاستئناف من الحقة
الى الجذعة كما في الفرض الاول فدفع ذلك الوهم بقوله فيزاد في كل ست واربعين الى خمسين حقة في هذا الاستئناف
بالطريق المذكور ففي كل خمس زادت على مائتين يزاد شاة على اربع حقاق الى اربع وعشرين فاذا زاد عليها خمس وعشرون
يزاد على اربع حقاق بنت مخاض الى خمس وثلثين ثم يزاد عليها بنت لبون الى خمس واربعين فاذا زادت ستا واربعين
الى خمسين يزاد عليها حقة فيكون الواجب في مائتين وخمسين خمس حقاق وقس على هذا وهذا اذا كانت سائمة فان
كانت للتجارة فلا يعتبر العدد وانما يعتبر القيمة فان كانت قيمته مائتي درهم او اكثر يجب الزكوة والا فلا كذا في شرح ٨
الطحاوي وفي ثلثين بقرا ذكورا كانت او اناثا وكذا الجواميس ذكره في الخزانة تبيع او تبيعة وان كانت كلهن عجاجيلا
ففيها تبيع من افضلها ذكره في شرح الزيادات ولا فرق بين المذكر والمؤنث ههنا بخلاف زكوة الابل وسمي ولد
البقر اذا دخل في السنة الثانية تبيعا لانه يتبع امه بعد وليس فيما دون ثلاثين من البقر شيء وفي اربعين مسن او مسنة
اي ما دخل في الثالثة وليس مع اسنانها كبرها كما في الرجل المسن ولكن معناه طلوع سنها في السنة الثالثة كذا في نهاية
الجزري وفيما زاد يحسب الى ستين اي فيما زاد على اربعين يحسب بحساب ما تقدم ففي كل واحد زاد جزء من ثلثين جزء
من تبيع او تبيعة او جزء من اربعين جزء من مسن او مسنة الى الستين وهذا رواية الاصل عن ابي حنيفة ذكره في الحصر وفي
الهداية ان في كل واحد زاد يجب جزء من اربعين جزء من مسنة الى الستين وهذا رواية الاصل عن ابي حنيفة ذكره في الحصر
وفي الهداية ان في كل واحد زاد يجب جزء من اربعين جزء من مسنة من غير تخيير بين التبيع والمسن وروى الحسن بن زياد
انه لا شيء في الزيادة حتى يصير خمسين فيجب فيها مسنة وربع مسنة او ثلث تبيعة وفي الحصر روى اسد بن عمرو عن ابي
حنيفة انه لا شيء في الزيادة حتى يبلغ ستين وهو قولهما ثم في كل ثلثين تبيع وفي كل اربعين مسنة هكذا وقع في جميع النسخ
قيل انما اختار الصفة المذكرة ثم صفة التأنيث على انه لا فرق بينهما ولا يخفى انه موهم والاولى ذكرهما معا ففي
ستين تبيعان وفي سبعين مسنة وتبيع وفي ثمانين مسنتان وفي تسعين ثلاثة اتبعة وفي مائة مسنة وتبيعان وفي
مائة وعشر مسنتان وتبيع وفي مائة وعشرين ان شاء ادى ثلاث مسنات وان شاء ادى اربعة اتبعة كذا في فتاوى قاضيخان
وفي اربعين ضانا او معزا شاة الشاة اسم جنس يقع على الضان والمعز جميعا ولا فرق بين ان يكون الشاة التي تؤخذ
فيها ذكرا او انثى الا انها ينبغي ان يكون ثنية ولا يؤخذ الجذع وعن ابي حنيفة وهو قولهما انه يؤخذ الجذع وهذا في
الضان واما في المعز فلا يؤخذ منها الا الثني بالاتفاق كذا في الكافي والثني من الغنم ما دخل في السنة الثانية
هكذا ذكره في الهداية وسائر الكتب الفقه والمذكور في الصحاح والمغرب وغيرهما من كتب اللغة ان الثني من الغنم ما

دخل في السنة الثالثة واما الجذع من الغنم فهو ما اتى عليه اكثر السنة على ما في الهداية وسبعة اشهر على ما في
المحيط وستة اشهر على ما في الاسرار وسنة تامة على ما في الصحاح وذكر في المغرب عن الازهري ان الجذع
من المعز لسنة ومن الضان لثمانية اشهر وفي الكافي ان المتولد من ظبي ونعجة كالضان عندنا لان العبرة للام
اعتبارا بالرق والحرية وفي مائة واحدى وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه جمع شاة واصلها شاهة
حذفت الهاء على خلاف القياس وفي اربع مائة اربع ثم في كل مائة شاة ولما فرغ من بيان ما يجب عليه الزكوة من الحيوان
اتفاقا شرع في بيان ما فيه خلاف فقال وفي كل فرس من الاناث والمختلطة دينار او ربع عشر قيمتها نصابا
الضمير في قيمتها للفرس فانها قد تؤنث وقد تذكر نص عليه الجوهري والمعنى ان كانت الخيل كلها اناثا او
مختلطة بعضها ذكور وبعضها اناث فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى من كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى
ربع عشر قيمتها بشرط ان يبلغ القيمة قدر النصاب هكذا ذكر في الهداية واطلق في الخلاصة وفي شرح الطحاوي
ربع عشر القيمة من غير اشتراط المذكور وذكر في فتاوى قاضيخان ان هذا التخيير انما هو في افراس العرب لانها
لا يتفاوت فاحشا واما في افراسنا فيقوم ويؤدي عن كل مائتي درهم خمسة دراهم ثم ما ذكر في المتن من وجوب
الزكوة في الاناث المجردة واما الذكور المجرد ففيه روايتان على ما ذكر في الهداية والكافي وذكر في الخلاصة
انه لا شيء في الذكور بالاجماع ثم انه لا نصاب للخيل عنده على ما في شرح المختصر الكرخي وقيل نصابها اثنان
ذكرا وانثى وقيل ثلاثة وقيل خمسة ذكره في المصفى وعندهما لا زكوة في الفرس اصلا وعليه الفتوى كذا
في الكافي وفي النهاية قال الامام السرخسي الفتوى على قول ابي حنيفة رحمه الله وهذا الخلاف انما هو في الخيل
السائمة اما اذا كانت علوفة او يمسكها للغزو فلا شيء فيها بالاجماع كذا في شرح الطحاوي واجمعوا على ان
الامام لا يأخذ صدقة الخيل جبرا ذكره في فتاوى قاضيخان ولا يجب الا في السائمة يقال سامت الماشية اي رعت
فهي سائمة كذا في الصحاح وفي الشرع اعتبر الرعي في اكثر السنة ولهذا فسرها بقوله اي المكتفية بالرعي في اكثر
الحول الرعي بالفتح مصدر رعت الماشية الكلاء وبالكسر الكلاء نفسه كذا في المغرب وكلاهما جائز في عبارة
المتن وقيد السوم في التحفة بكونه لقصد الدر والنسل حتى لو سيمت للحمل او الركوب لا زكوة فيها وانما اعتبر اكثر
الحول لان اصحاب السوائم لا يجدون بدا من ان يعلفوها ان البرد والثلج ولا في الصغار اي لا يجب الزكوة في
صغار المواشي من الفصلان والعجاجيل والحملان والجداء والمراد بها ما لم يتم سنة صرح به في الخزانة الا تبعا
للكبار وهذا اخر اقوال ابي حنيفة وهو قول محمد وكان يقول اولا يجب فيها ما يجب في الكبار وهو قول زفر
ومالك ثم رجع وقال يجب فيها واحدة منها وهو قول ابي يوسف ثم قيل الاختلاف في انعقاد الحول على الصغار
فعند ابي حنيفة ومحمد لا ينعقد وعندهم ينعقد وقيل في بقاء الحول بان كان له نصاب من الابل فولدت

اولادا وهلكت الامهات وتم الحول على الاولاد عندهما لا يجب وعند زفر يجب كذا في الكافي ثم اذا كان في الصغار واحد
من المسان جعل الكل تبعا له في انعقادها نصابا دون تادية الزكوة حتى لو هلك المسن بعد حولان الحول سقط الزكوة
عن الكل عند ابي حنيفة ومحمد واما عند ابي يوسف رحمه الله فيسقط جزء من اربعين جزء من حمل ان كان الصغار حملانا وعلى هذا
القياس وعند زفر يسقط جزء من اربعين جزء من المسن ولو هلك الحملان وبقي المسن يوخذ جزء من اربعين جزء من المسن اتفاقا
كذا في شرح الزيادات لقاضيخان ولا فيما يعمل اي لا يجب الزكوة في الابل التي اعدت لحمل الاثقال ولا في بقر التي اعدت
للسقي او الحرث وغيرهما من الاشتغال والواجب الوسط اي الواجب من الاجناس الثلثة في الزكوة هو الوسط من
كل منهما فلا يجوز للعامل ان ياخذ من خيارها بلا اذن المالك وليس للمالك ان يدفع رذالها فان لم يوجد الوسط
ياخذ العامل الادنى مع الفضل اي ما يزيد من قيمة الوسط على الادنى بناء على ان دفع القيم في الزكوة جائز عندنا
او الاعلى ويرد الفضل لكن لا يجبر العامل على اخذ الاعلى لانه شراء وفي الصورة الاولى يجبر لانه لا بيع فيه بل هو اعطاء
للقيمة كذا في الهداية وذكر في الكافي ان ظاهر عبارة الهداية يدل على ان الخيار الى العامل وبعض ائمتنا قالوا ليس
كذلك بل الخيار الى المالك ان شاء اعطى الاعلى واسترد الفضل والادنى ودفع الفضل وان شاء ادى القيمة لان
الشارع اعتبر التيسير على ارباب الاموال وذا انما هو بالخيار الى المالك ونصاب الذهب عشرون مثقالا في الخزانة
ان الدينار هو المثقال ستة دوانيق والدانق اربعة طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعيرتان والشعيرة ستة
خردلات والخردلة اثنا عشر فلسا والفلس ست فتيلات والفتيل ست نقيرات والنقيرة ثمانية قطميرات والقطمير
اثنا عشر ذرة فعلى هذا يكون المثقال ستا وتسعين شعيرة وهو المتعارف عند الحساب وعليه اهل سمرقند والمعهود
عند اهل الشرع ان المثقال مائة شعيرة وهو المتعارف في وزن اهل هراة في هذا الزمان وعلى هذا الاصطلاح ذهب
من قال المثقال عشرون قيراطا كل قيراط خمس شعيرات والفضة اي نصاب الفضة مائتا درهم كل عشرة من تلك الدراهم سبعة
مثاقيل ويسمى هذا وزن سبعة فيكون كل درهم نصف مثقال وخمسه فيكون الدرهم اربعة عشر قيراطا واصله
ان الدرهم قبل عهد عمر رضي الله عنه كانت مختلفة فمنها ما كان عشرين قيراطا وبعضها عشرة قراريط وبعضها اثني عشر
قيراطا فاخذ عمر من كل من هذا الانواع درهما فكان اثنين واربعين قيراطا وضرب ثلاثة دراهم متساوية وكان
كل درهم اربعة عشر قيراطا وهو وزن سبعة وجمع الناس على ذلك وفي القنية المعتبر في الزكوة وزن مكة وعشرة دنانير
بوزن مكة تنقص عما عندنا بثلثي دينار فلو بلغت الدنانير بوزن بلدنا ثمانية عشر وثلثي دينار يجب فيها الزكوة
وفي درايات الخلاصة ان كل عشرة من مثاقيل مكة تسعة من مثاقيل غيرها وفي الفتاوى المنصورية يعتبر في كل ذي
عادة اهله فيعتبر دراهم ودنانير كل بلدة بوزنها في البلاد سيفا وتاويب ربع العشر في كل من النصابين ففي نصاب
الذهب نصف مثقال وفي نصاب الفضة خمسة دراهم معمولا كان او تبرا سواء كان كل من الذهب والفضة المعمول معمولا
او غير

اوغير معمول في المغرب التبر ما كان غير مضروب من الذهب والفضة وعن الزجاج هو كل جوهر قبل ان يستعمل كالنحاس والصفر
وغيرهما وفي مختار صاحب الصحاح هو الاول فالاواني والحلي داخلة في التبر على الاول وفي المعمول على الثاني
الحمل ههنا على الثاني اظهر وفي كل خمس زاد على النصاب بحسابه اي اذا زاد المال على النصاب يجب الزكوة في خمس من النصاب
زاد عليه بحساب الخمس ففي اربعين درهما زاد درهم وفي اربعة مثاقيل زاد قيراطان وعندهما يجب في الزائد بحسابه
وان قل ففي درهم زاد سدس شعيرة وثلاثة اخماس شعيرة وخمس خمس شعيرة وفي مثقال زاد شعيرتان وخمسا شعيرة والمعتبر
فان غلب الفضة في الدراهم والذهب في الدنانير ففي دراهم ودنانير وان غلب الغش يقوم فان بلغت قيمته نصابا ففيه الزكوة
بشرط ان ينوي التجارة الا اذا كانت الفضة والذهب الذي يخلص منها نصابا فانه لا حاجة الى نية التجارة كذا في
الهداية وفي الخلاصة لا يجب الزكوة في الدراهم المغشوشة الا ان يكون المصفى من كل درهم فضة او يبلغ قيمتها مائتي
درهم او عشرين دينارا الا في غيرهما اي لا يجب الزكوة في غير السوائم والذهب والفضة فلا يجب في اللآلي واليواقيت وسائر
الجواهر وغير ذلك الا بنية التجارة عند تملكه اي تملك ذلك الغير والظرف متعلق بالنية فلو نوى التجارة بعد تملكه لا
يجب فيه الزكوة وانما قال بغير الارث لانه لو ملكه بالارث نوى التجارة عند التملك او لم ينو لا يجب الزكوة وقوله
بغير الارث يدل بعمومه على انه لو ملكه بالهبة او الوصية او النكاح او الخلع او الصلح عن القصاص ونواه للتجارة كان
للتجارة وهو قول ابي يوسف وذلك لاقتران النية بالعمل اعني القبول وعند محمد لا يصير للتجارة لانها لم تقارن عمل
التجارة وقيل الاختلاف على عكسه كذا في الهداية ويستثنى من ذلك ايضا ما اذا حصل من ارضه حنطة مثلا
يبلغ قيمتها نصابا ونوى ان يمسكها ويبيعها وحال عليها الحول فانه لا يجب الزكوة فيه وكذا اذا اشترى ارضا للتجارة
عشرية كانت او خراجية وهي يساوي مائتي درهم فانه لا يجب فيها الزكوة وعن محمد انه وجب العشر والزكوة في ارض عشرية
اشتريت للتجارة كذا في الظهيرية اذا بلغ قيمته نصابا من احدهما اي انما يجب الزكوة في ذلك الغير اذا بلغ قيمته من الذهب او
الفضة نصابا انفع للفقير صفة نصابا فاذا بلغ بالتقويم باحدهما نصابا ولم يبلغ بالاخر قوم بما يبلغ نصابا وان بلغ
بكل واحد نصابا يقوم بما هو اروج واستويا في الرواج يخير المالك وعن ابي يوسف انه يقومها بما اشترى ان كان الثمن
من النقود وان كان غيرها يقوم بالنقد الغالب في المصر الذي هو فيه وعن محمد انه يقومها بالنقد الغالب بكل حال وفي
الاصل المالك بالخيار ان شاء قومها بالدراهم وان شاء قومها بالدنانير بلا ذكر خلاف كذا في الكافي وفي الظهيرية اذا اشترى
عبد ابنقرة فضة وزنها مائتا درهم وهي لا يساوي مائتي درهم مضروبة وحال عليها الحول لا يجب فيه زكوة ما لم يساوي قيمته
مائتي درهم مضروبة والحاصل ان في عين الذهب والفضة يعتبر الوزن وفي غيرهما يعتبر قيمته مائتي درهم مضروبة ويجوز دفع
القيم في الزكوة والفطر والكفارة والعشر والنذر سواء قدر على اداء نفس المنصوص عند الدفع او لم يقدر والخراج كذلك على ما ذكر
في الخلاصة ومنها ايضا ان القيمة باعتبار الصنعة لا يعتبر في الذهب والفضة حتى لا يجوز اعطاء النبهرج عن الجياد والفضة

عن المضروبة والتبر عن المصوغ وان كانت قيمة المصوغ اكثر وان كان المدفوع اقل قدرا من الواجب لكنه يساوي الواجب في
القيمة لا يجوز الا عن قدره ثم ان في الصدقة الفطر اذا اراد ان يؤدي قيمة الثلاث يعني الحنطة والشعير و
الذهب عند الشيخين واما عند محمد يؤدي القيمة الحنطة كذا في الذخيرة **واعلم** ان المعتبر في القيمة قيمة يوم الاداء
واما في المواشي فبالاتفاق وكذا في غير المواشي عندهما واما عند ابي حنيفة رحمه الله فالمعتبر في غير المواشي قيمة يوم الواجب كذا
في شرح تلخيص الجامع **والهلاك بعد الحول يسقط بحصته** اي هلاك مال الزكوة بعد حولان الحول يسقط الزكوة بحصة
الهالك فان كان الهالك تمام المال يسقط تمام الزكوة وان كان نصفه يسقط نصفها وعلى هذا القياس وهذا اذا
هلك قبل طلب الساعي فان هلك بعده فقيل لا يسقط وقيل يسقط وهو اختيار مشايخنا كذا في الكافي وانما قيد بالهلاك
لانه اذا استهلك النصاب بعد الحول ضمن الزكوة وقيل لا يضمن كذا في الظهيرية واقراض النصاب بعد الحول ليس باستهلاك
وان نوى على المقرض **والزكوة في النصاب لا العفو** في الصحاح عفو المال ما يفضل عن النفقة والمراد هنا ما يفضل على
النصاب وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد وزفر فالزكوة فيهما جميعا فاذا ملك خمسا وثلثين من الابل
فالواجب وهو بنت مخاض انما هو في خمس وعشرين لا في المجموع حتى لو هلك عشرة بعد الحول فالواجب على حاله وعند محمد
وزفر يسقط بقدره **فيجب بنت مخاض ان هلك بعد الحول خمسة عشر من اربعين بعيرا** وهذا مذهب ابي حنيفة فان عنده يصرف
الهلاك بعد العفو الى النصاب الاخير ثم الى الذي يليه الى ان ينتهي فيصرف اربعة الى العفو ثم احد عشر الى النصاب الذي يلي
العفو وهو ما بين خمسة وعشرين الى ستة وثلثين فيجب بنت مخاض واما عند محمد وابي يوسف فبعد صرف الهلاك الى العفو
يصرف الى النصب شايعا فاذا صرف اربعة الى العفو يصرف احد عشر الى المجموع ستة وثلاثين وقد كان فيها بنت لبون
وهلك احد عشر وبقي خمسة وعشرون جزءا من ستة وثلثين جزءا من بنت لبون اعني ثلثي بنت لبون وربع تسعها وعند محمد و
زفر لما كان الزكوة في النصاب والعفو جميعا فالهلاك يصرف اليهما **ايضا** وكان الواجب في اربعين بنت لبون وهلك
خمسة عشر وبقي خمسة وعشرون فيجب بنصف وثمن من بنت لبون كذا في الكافي **ويضم المستفاد وسط الحول الى نصاب من جنسه**
فاذا كان له مائتا درهم مثلا وحال عليها الحول وقد حصل له في وسط الحول مائة درهم وعند انتهاء الحول يكون باقية
يضمها اليها فيؤدي سبعة دراهم عند ابي حنيفة وسبعة ونصفا عندهما واعلم انه يضم الضان المستفاد الى المعز وبالعكس
لاتحاد الجنس والنقد يضم الى الدين وبالعكس ذكره في الخلاصة والتقييد بوسط الحول احترازا عن المستفاد بعد حولان الحول
فانه لا يضم بل يستانف له حول آخر ذكره في شرح الطحاوي **والذهب الى الفضة** اي يضم الذهب الى الفضة لكن الضم بالقيمة
عند ابي حنيفة وبالاجزاء عندهما وهو رواية عنه حتى اذا كان احدهما ثلث نصابه كان الاخر ثلثي نصابه فاذا كان له
عشرة دنانير وتسعون درهما قيمتها عشرة دنانير يجب الزكوة عنده لا عندهما فان كانت الدراهم مائة والدنانير عشرة فيجب
بالاتفاق اما عندهما فظاهر وكذا عنده اذا كانت قيمة الدراهم عشرة دنانير واكثر فان كانت اقل كانت قيمة عشرة دنانير

اكثر

اكثر من قيمة مائة درهم ضرورة حقيقة فتكمل نصاب الفضة ففي كل صورة يجب الزكوة بضم الذهب الى الفضة عندهما
يجب عنده من غير عكس **والعروض اليهما** اي يضم العروض الى الذهب والفضة باعتبار القيمة والعروض جمع عرض بالسكون
وهو المتاع وكل شيء عرض سوى الدراهم والدنانير فانهما عين وقال ابو عبيدة العروض الامتعة التي لا يدخلها كيل ولا وزن
ولا يكون حيوانا ولا عقارا واما العروض بالتحريك فما كان من مال قل او كثر كذا في الصحاح بالقيمة والعروض منه في
المسئلتين **لاتمام النصاب** متعلق بقوله ويضم الذهب **واعلم** انه اذا ضم احدهما الى الاخر لاتمام النصاب فالصحيح
انه يؤدي من كل واحد ربع عشره **ونقصانه في الحول هدر** اي باطل لا اعتبار به والمعنى ان نقصان النصاب في اثناء الحول
لا يعتبر بعد ان يكون في طرفي الحول كاملا والتقييد بالنقصان اشارة الى ان هلاك كل النصاب في اثناء الحول ليس بهدر
بل يبطل حكم الحول فاذا كان له غنم للتجارة فماتت قبل الحول فدبغ جلودها حتى صارت قيمتها نصابا فتم عليها الحول كان
عليه الزكوة ولو كان له عصير للتجارة فتخمر ثم صار خلا يساوي نصابا فتم الحول فلا زكوة عليه لان في الاول قد بقي على
ظهر جلود الشاة صوف متقوم فيبقى الحول ببقائه وفي الثاني هلك كل المال فيبطل حكم الحول كذا في الخزانة وعند
زفر يعتبر الكمال في جميع الحول **وجاز تقديمها لحول او اكثر** اي جاز تقديم الزكوة لحول او اكثر نحو لان الحول شرط لوجوب الاداء
وسبب وجوب الزكوة المال النامي وقد وجد وينبغي ان يعلم ان في التاجيل يؤدي عن كل مائتين خمسة دراهم
لان الحول يحول على المائتين وقد خرجت الزيادة عن ملكه قبل ان يحول الحول ذكره في الخزانة **ولنصب** اي جاز تقديم الزكوة
لنصب حتى اذا ادى زكوة نصب وليس له الا نصاب واحد ثم استفاد مالا اخر وتم الحول جاز المؤدي عن الكل وعند زفر لا
يجوز الا عن نصاب واحد ذكره في الحصر **لذي نصاب** قيد في المسئلتين جميعا فانه اذا لم يملك نصابا اصلا لا يجوز له
تقديمها لا لحول ولا لنصب واعلم ان تقديم عشر الثمار قبل خروجها يجوز عند ابي يوسف خلافا لهما وبعد الخروج يجوز اتفاقا
واما تعجيل الزرع بعد ما نبت قبل ان ينعقد الحب لا يجوز اجماعا ذكره في الحصر ولو عجل بعد الزرع قبل النبات فالاظهر
انه لا يجوز كذا في الخزانة **فصل** **وينصب العاشر على الطريق لاخذ زكوة التجارة** اطلاق العشر على ما يأخذ
زكوة التجار اما على الحقيقة فبالذمي يأخذ زكوة الذروع او لانه يأخذ العشر من الحربي ولان ما يأخذ اما عشر او منسوب
الى العشر وقوله زكوة التجارة من باب التغليب فان ما يأخذ من الذمي والحربي ليس بزكوة حقيقة **فيأخذ** اي يأخذ العاشر
من المسلم ربع العشر ومن الذمي سواء كان تغلبيا او لم يكن صرح به في الظهيرية **ضعفه** اي ضعف ربع العشر وشرط ان يكون
المال الذي معهما نصابا حتى لو مر عليه بمائة درهم واخبره ان له مائة اخرى في منزله لم يأخذ منهما الزكوة التي مر بها اليه اشير في
الهداية **وصدقا مع اليمين** اي صدق المسلم والذمي مع يمينهما وفي بعض النسخ مع تحليفهما وانما لا يحلف في ساير العبادات
لعدم من يكذبه والساعي هناك يكذب وهو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا يشترط التحليف كما في ساير العبادات والذمي
وان لم يكن اهلا للعبادة لكن ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم فحمل عليه كما في ساير العبادات وخصص المسلم

والذمي بالتصديق لان الحربي لا يصدق في شيء الا في الجوارى اذا قال هن امهات اولادى ذكره في الخزانة ان انكر الحول او الفراغ من الدين اى يحلف المسلم والذمى اذا انكرا تمام الحول والفراغ دينهما من الدين فانهما قد انكرا الوجوب والقول قول المنكر مع اليمين او ادعيا اداء اى صدق قامع اليمين فيما ان ادعيا اداء ربع العشر وضعفه الى عاشر آخر يعلم وجوده في هذه السنة باى طريق يعلم العاشر بخلاف ما اذا لم يعلم وجود عاشر آخر في هذه السنة وكلاهما لا يشمل ما اذا كان عاشر آخر من اهل العدل حتى لو مر واحد من تجار اهل العدل على عاشر اهل البغى فعشره ثم مر على عاشر اهل العدل ياخذ منه ثانيا لانه هو الذى ضيع ماله حيث مر عليهم طائعا ذكره في الخزانة ثم انه شرط في الاصل فيما يصدق ان يخرج خط الابراء وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة فان وافق خبره قبل حلفه صدق به والا فلا ولم يشترط في الجامع الصغير ذلك وهو الاصح لان الخط يشبه الخط وربما لا ياخذ خط الابراء كذا في الكافي وفى المصفى اذا جاء بالبراءة ولم يحلف لم يصدق في قول ابى حنيفة وعندهما يصدق او الى فقير في غير السوائم اى صدق قامع اليمين اذا ادعيا الاداء الى فقير في غير السوائم اذا اخذ زكوة السوائم حق السلطان فليس له ان يؤديه بنفسه وهذا اذا لم يخرج الاموال الغير السائمة الى السفر فان اداها زكوتها حاج مفوض الى صاحبها واما اذا اخرجها الى السفر فانه لا يصدق في دعوى ادائها الى الفقير وان حلف كما في زكوة السوائم لان حق اخذها حاج انما هو للعاشر كذا في الكافي ثم اذا لم يصدق في ذلك واخذ الزكوة منه فقيل الزكوة هى الاولى والثانية سياسة وقيل هى الثانية والاولى ينقلب نفلا وهو الصحيح ذكره في الهداية وفى النهاية عن الامام ابى اليسر انه لو اجاز الامام اعطاءه لا يكون به باس كذا في النهاية ومن الحربي العشر ان لم يعلم ما ياخذون منا اى ياخذ العاشر العشر من الحربي الذى مر به العشر ان لم يعلم مقدار ما ياخذ اهل الحرب من تجارنا وظاهر العبارة يدل على ان الاخذ معلوم ومقدار الماخوذ مجهول وربما يفهم من ذلك انه لو لم يكن اصل الاخذ معلوما لا يؤخذ منه شيء وان علم اخذ مثله اى اذا علم مقدار ما ياخذون من تجارنا اخذ العاشر منهم مثل ما اخذوا منا بشرط ان يكون المال نصابا حتى لو مر الحربي بخمسين درهما لا يؤخذ منه شيء الا ان ياخذوا منا من مثلها وهذه رواية الجامع الصغير وفى كتاب الزكوة لا ناخذ من القليل وان اخذوا منا لان القليل عفو شرعا كذا في الهداية ان كان بعضا اى انما ياخذ العاشر من الحربي اخذ مثل ما يؤخذ اهل الحرب من تجارنا اذا كان ما ياخذهم بعضا من اموال تجارنا اما اذا اخذوا كل اموال تجارنا فلا ياخذ العاشر كل مال تاجرهم لانه غدر هكذا ذكر في الهداية وفى الخزانة ان اخذوا الكل الا مقدار ما يوصله الى مامنه ولم ياخذ منه ان لم ياخذوا منا اى لم ياخذ عاشرنا من الحربي شيئا ان لم ياخذ اهل الحرب من مال تاجرنا شيئا لانا احق بمكارم الاخلاق وعشر خمر الذمى لا خنزيره اى ياخذ العاشر من خمر الذمى نصف عشر قيمتها ذكر العشر واراد نصف العشر تجوزا لان العاشر ياخذ من الذمى نصف العشر كذا في المصفى وطريق معرفة قيمتها الرجوع الى اهل

الذمة ولا ياخذ من خنزيره شيئا لان ولاية الاخذ بالحماية والمسلم يملك حماية الخمر باستاكها للتخلل فيملك حمايتها على غيره ولا كذلك الخنزير وقال زفر ياخذ منهما وعن ابى يوسف في الامالى كذلك وروى عنه انه اذا مر بالخمر وحدها عشرها وان مر بالخنزير وحده لم يعشره وان مر بهما ياخذ كذا في الحصر ولا امانة اى لا يعشر امانة المسلم او ذمى كالبضاعة ومال المضاربة لانه غير ماذون باداء الزكوة الا ان يكون في المضاربة ربح يبلغ نصيب المضارب نصابا فياخذ منه وذكر في الهداية ان اباحنيفة كان يقول اولا يعشر مال المضاربة لطلقا ثم رجع الى ما ذكرنا وهو قولهما وعشر الحربى ثانيا قبل الحول حاليا عن دار اى اذا عشر الحربى مرة ثم رجع الى دار الحرب ثم جاء قبل الحول من دار الحرب الى دار الاسلام عشر ثانيا فان لم يرجع الى دار الحرب ثانيا لم يعشره حتى حال عليها الحول وانما قيد بالحربى لان المسلم او الذمى وان كثر مرورهما لا يؤخذ منهما اكثر من مرة واحدة وخمس معدن ذهب او نحوه المعدن بكسر الدال اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة من عدن بالمكان اقام به فان الناس يقيمون فيها الصيف والشتاء وقيل لانبات الله تعالى فيه جوهرهما وانباته اياه في الارض حتى عدن فيها اى ثبت كذا في المغرب والمراد ههنا بالمعدن المال المخلوق في الارض سواء كان ذهبا او فضة او غيرهما والمراد بنحو الذهب ما يذاب بالاذابة كالفضة والصفر والنحاس والحديد والرصاص فان فيه الخمس قل او كثر وما لا يذوب بالاذابة كالزرنيخ والكحل والزاج والياقوت والفيروزج والزبرجد لا شيء فيه وجد في ارض خراجي او عشري هو احتراز عن معدن وجد في الدار فانه لا خمس فيه بخلاف ما اذا وجد في المفازة التى لا مالك لها اذ فيه الخمس عندنا ذكره في النهاية ويحتمل ان يكون احترازا عن معدن وجد في دار الحرب فان ارضها ليست ارض خراج ولا عشر والمراد بارض الخراج اعم من ان يكون مملوكا لاحد او لم يكن صالحا للزراعة او لا وكذا المراد بالارض العشر فيدخل فيها المفاوز واراضى الموات فانه اذا جعلت صالحة للزراعة كانت خراجية او عشرية وما بقى للواجد سواء كان مسلما او ذميا وصبيا او مكاتبا او عبدا الا الحربى فانه اذا وجد في دار الاسلام معدنا فانه يرفع الخمس وباقيه للمسلمين الا اذا اذن له الامام في العمل او قاطعه بشيء فح يجب الوفاء بشرطه كذا في الظهيرية وانما يكون باقيه للواجد ان لم يملك الارض التى يوجد فيها كالمفاوز والجبال والا فلمالكها اى وان لم يكن تلك الارض غير مملوكة فالباقى وهو اربعة اخماس لمالك الارض ولا شيء فيه اى في المعدن ان وجد في داره وهذا عند ابى حنيفة واما عندهما فيجب فيه الخمس ايضا وحكم المنزل والحانوت حكم دار ذكره في الخزانة وينبغى ان يعلم انه اذا كان الموجود ذهبا او فضة وحال عليها الحول وكان نصابا يجب فيه الزكوة اعنى ربع العشر وفى ارضه روايتان اى اذا وجد المعدن في ارضه وكذا في كرمه فعن ابى حنيفة روايتان ففى رواية كتاب الزكوة لا شيء فيه وفى رواية الجامع الصغير فيه الخمس والباقى له واما عندهما فيجب فيه ايضا الخمس رواية واحدة فان قلت قد ذكر انفا انه خمس معدن وجد في ارض مملوكة او غير مملوكة رواية واحدة قلت لعل المراد بالارض فيما تقدم ما لا يكون معمورا وههنا ما يكون معمورا في الجملة فلا تناقض ولا في لؤلؤ وعنبر اما

اللؤلؤ فلانه من مطر الربيع يقع فى الصدف والعنبر حشيش ينبت فى البحر الذى يحركه الرياح حتى يمكث ما صفا منه فيتعقد عنبرا
فحكمه حكم الماء ولا خمس فى الماء كذا فى الكافى وقيل العنبر خثى دابة فى البحر وقيل ينبت فى البحر فيبتلعه الحوت فاذا استقر
فى جوفه لفظه الحوت لحرارته فعلى هذا لا خمس فيه **ايضا** لانه متولد من الحيوان ولا خمس اصله فكذا ما يتولد منه
كالمسك وهذا عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف فيهما وفى كل حلية يخرج من البحر خمس وقيد بوجد وجد فى جبل التقييد
بذلك احترازا عما اذا وجد فى خزائن الكفار فانه فيه الخمس وفيه ان اللؤلؤ والعنبر اذا وجد فى تلك الخزائن ففيهما ايضا
الخمس فكان عليه ان يقيدهما بوجدانهما فى البحر ولعل هذا التقييد لما انه يتوهم ان فى الفيروزج الذى يوجد فى ارض غير
معمورة يجب الخمس قياسا على الذهب والفضة فصرح بهذا التقييد دفعا لهذا التوهم وفى حكم الفيروزج الياقوت و
الزمرد وكل معدنى لا يذوب كما اشرنا اليه فيما تقدم وكنز فيه سمة الاسلام كاللقطة الكنز المال المدفون فى ارض
اى الذى دفنه انسان سواء كان ذهبا او فضة او غيرهما من كنز المال كنزا جمعه هو تسمية بالمصدر والسمة فى الاصل
الكى والمراد ههنا العلامة والمراد بسمة الاسلام كلمة الشهادة او آية من القرآن او اسم ملك من ملوك الاسلام وانما
حكم اللقطة فهو ان يعرفها مدة يحتمل فسادها فيما يتسارع اليه الفساد وفى غيره حولا عند محمد مطلقا وفى
رواية عن ابى حنيفة ايا ما ان كان اقل من عشرة دراهم وحولا ان كانت عشرة فصاعدا وبعد التعريف ان لم يجد صاحبها
دفعها الى الامام او القاضى فان لم ياخذا منه ان شاء امسكها وحفظها وان شاء يتصدق بها على فقير غيره او على
نفسه ان كان فقيرا ثم يضمن ان لم يجز الطالب وما فيه سمة الكفر كالمنقوش عليه الصنم او الصليب خمس وباقيه للواجد
سواء كان صغيرا او كبيرا عبدا او حرا مسلما او ذميا بخلاف ما اذا كان حربيا فانه يسترد منه كله لانه بمنزلة
الغنيمة كذا فى الخزانة ان لم يملك الارض يعنى ان الباقى يكون للواجد ان لم يكن الارض مملوكة لاحد بل كانت
من الاراضى المباحة كالمفاوز والجبال وغيرها وانما قلنا ذلك ليخرج عنه ارض الوقف والا فللمختط له اى المالك
اول الفتح اى وان لم يكن الارض غير مملوكة لاحد بل كانت مملوكة لاحد كان الباقى للذى ملكه الامام هذه البقعة
اول الفتح وهى مأخوذ من الخطة وهى الارض التى يعلم عليها الرجل علامة بالخط ليعلم انه اختارها لنفسه ليبنيها دارا
او غيرها كذا فى الصحاح وان مات المختط له كان لورثته وان لم يعلم المختط له يعطى لاقصى مالك تلك الارض وفى
الاسلام لا يعرف غيره او لورثته كذا فى الخزانة وعن الشيخ فخر الاسلام البزدوى انه يوضع فى بيت المال ثم ما ذكر
من التفصيل انما هو على قول ابى حنيفة ومحمد واما عند ابى يوسف فلا فرق بين الارض المملوكة وغيرها فى ان الباقى
يكون للواجد **واعلم** انه اذا وجد فى دار نفسه يجب فيه الخمس اتفاقا بخلاف المعدن وانه اذا وجد فى
دار نفسه فلا خمس فيه عند ابى حنيفة وذلك لان الكنز ليس من اجزاء الارض وانه لو اشتبه الضرب انه جاهلى او
اسلامى يجعل جاهليا فى ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلاميا فى زماننا لتقادم العهد بفتح هذه البلاد

فالظاهر انه لم يبق شىء مما وضعه اهل الحرب كذا فى الكافى وركاز صحراء دار الحرب كله لمستأمن وجده الركاز هو المال المركوز فى
الارض اى الثابت اما مخلوقا وهو المعدن او موضوعا وهو الكنز هكذا يفهم من المغرب وكثير من كتب اللغة وذكر فى الصحاح
الركاز دفين اهل الجاهلية وفى النهاية الجزرية الركاز عند اهل الحجاز كنوز اهل الجاهلية المدفونة فى الارض وعند
اهل العراق المعدن وفى المحيط الركاز قد يراد به المعدن وقد يراد به الكنز الا انه للمعدن حقيقة وللكنز مجاز و
المراد بالصحراء ههنا لا يكون مملوكا لاحد والمستأمن هو الذى دخل دار الحرب بامان فههنا المستأمن ان وجد فى دار
الحرب معدنا او كنزا فى ارض غير مملوكة يكون كله له ولا شىء عليه هكذا ذكر فى القدورى من غير فرق بين الكنز والمعدن
وقال شيخ الاسلام اراد بالركاز ههنا المعدن دون الكنز لان الموجود فى الصحراء ان كان كنزا يجب الرد عليهم لان
الداخل فى دار الحرب بامان التزم ان لا يغدر بهم كذا فى المحيط وان وجده اى وجد المستأمن الركاز كنزا كان او معدنا
فى دار منها اى فى ارض مملوكة دارا كانت او غيرها صرح به فى شرح الطحاوى رده على مالكها فانه لا يحل له ولو لم يرده الى
مالكها واخرجه الى دار الاسلام يصير فى ملكه ملكا خبيثا لا انه لا يطيب له وان دخل دار الحرب بغير امان يكون ذلك كله له
ويحل ذلك له سواء وجد فى الصحراء او فى الارض المملوكة كذا فى شرح الطحاوى فظهر فائدة التقييد بالمستأمن وان وجد
المستأمن من ركاز متاعهم هو فى اللغة كل ما ينتفع به وعن على بن عيسى هو شيء التجار مما يصلح للاستمتاع به فالطعام متاع
والبر متاع واثاث البيت متاع كذا فى المغرب وقيل المراد بالمتاع ههنا الثياب وفى الكافى قالوا المراد بالمتاع الاوانى
فى ارض لم يملك خمس وباقيه له اى للواجد لانه غنيمة كالذهب من حيث انه كان فى ايدى الكفرة وقد اخرجت من ايديهم بالقهر
لكن لما كان تمام احرازه باظهاره صارت اربعة اخماسه للواجد ولا يخفى ان الفرق بين ركاز المتاع وبين ركاز الذهب
والفضة حيث يجب فى احدهما الخمس دون الاخر مشكل ثم تقييد الارض بقوله لم يملك دلالة على انها ان كانت فى ارض مملوكة
فهو لمالكها والمانع من بيان ذكره السوائم والنقدين وما يتعلق بها شرع فى باب العشر والخراج فقال وفى عسل ارض عشرية
قيد بالعشرية لانه لا خراج فى عسل ارض خراجية ذكره فى الكافى او جبل لا حاجة اليه لان الارض والجبل التى لا يصل اليها
الماء عشرية ذكره فى الخلاصة ولعله انما ذكره صريحا للرد على ما روى عن ابى يوسف انه لا عشر فى عسل وجد فى جبل ثم العشر
فى العسل واجب عند ابى حنيفة قل او كثر وعن ابى يوسف انه يعتبر فيه القيمة فان بلغت نصابا يجب العشر والا فلا وعنه انه لا شىء
فيه حتى يبلغ عشرة قرب كل قربة خمسون منا وعنه خمسة امناء وعن محمد خمسة افراق كل فرق ستة وثلاثون رطلا
كذا فى الكافى قال المطرزى فى المغرب ان تفسير الفرق بهذا المعنى مما لم اجده فى اصول اللغة وكذا ما فى المحيط من انه ستون
رطلا ثم كذا هو فى اللغة اناء ياخذ ستة عشر رطلا وهو بتحريك الراء وسكونها فى الصحاح وذكر فى التكملة انه بسكون
الراء ستة عشر رطلا وبالفتح ثمانون رطلا وقال بعضهم هو بسكون الراء اربعة ارطال انتهى كلامه وثمرة اى ثمر الجبل
والمراد ثمر اشجار ليست مملوكة لاحد سواء كانت فى الجبل او لم يكن وعن ابى يوسف انه لا شىء فيه وما خرج من الارض من الثمار

والحبوب والبقول والرياحين والاوراد وقصب السكر والقثاء والباذنجان كذا في الخلاصة وذكر في الظهيرية انه لا عشر في العصفر وبذور الرطاب كبذور الكراث والتونين والكمون والخردل والكزبرة وفي كل بذر لا يقصد به الا الزرع كبذر الباذنجان والجزر وذكر في الحصر ان عند ابي يوسف ومحمد ليس في الخضروات صدقة والمراد بها الفواكه كالتفاح او غيره او البقول كالكراث ونحوه وفي الخلاصة عندهما لا يجب العشر فيما لا يبقى من الثمار وان قل متعلق بالجميع يعني انه لا نصاب لهذه الاشياء عند ابي حنيفة وعندهما النصاب خمسة اوسق فيما يدخل في تحت الوسق واما ما لا يدخل في الوسق فعند ابي يوسف تقوم الخارج ويعتبر بادنى ما يوسق كالذرة مثلا فاذا بلغت فيه خمسة اوسق وجب العشر والا فلا واستثنى العسل فقدر نصابه بعشرة ارطال وقال محمد يقدر بخمسة اعداد من ما اقصى ما يقدر به ذلك الشيء فيقدر السكر والزعفران بخمسة امناء والقطن بخمسة احمال كل حمل ثلثة مائة من والعسل بخمسة امناء في رواية وبخمس قرب في اخرى وبخمسة افراق في ثلثة كذا في الحصر وقد مر الكلام على العسل فيما تقدم بما يخالف بعض ذلك والوسق ستون صاعا كل صاع ثمانية ارطال ذكره في المغرب فيكون النصاب الفا ومائتي من وقال الامام الحلواني هذا قول اهل الكوفة وعند البصريين الوسق ثلثمائة من فيكون النصاب الفا وخمسمائة من **واعلم** انه لا يكمل نصاب جنس من الحبوب والثمار بجنس اخر عندهما وعند الشافعي عشر مبتدأ والظرف المقدم خبره ان سقاه اي ما خرج من الارض سيح او مطر السيح هو الماء الجاري من النهر والوادي من ساح الماء على وجه الارض اذا جرى انه انما يجب العشر فيما خرج من الارض ان سقاه ماء جار او مطر الا في نحو حطب مما لا يقصد به استغلال الارض وذلك كالتبن والحشيش والقصب والسعف والطرفا والصنوبر والدلب وقوائم القطن الباذنجان وفي الهداية اذا اتخذ الارض مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش يجب فيه العشر ونصف عشر فيما خرج من الارض ان سقي بغرب ودالية فالغرب الدلو العظيم من مسك ثور والدالية جذع طويل يركب تركيب مداق الارز وفي راسه مغرفة كبيرة يستقى بها كذا في المغرب ثم عند ابي حنيفة لا يشترط النصاب والبقاء وعندهما يشترط كما مر فان سقي سيحا وبدالية يعتبر اكثر السنة وان استويا يجب نصف العشر كذا في الخزانة بلا رفع مؤن الزرع اي انما يجب العشر او نصف العشر فيما يخرج من الارض من غير ان يرفع من البين مؤن كاجرة العمال وكرى الانهار ونفقة البقر وقيل ينظر الى قدر قيمة المؤن من الخارج فيسلم بلا عشر ثم يعشر من الباقي كذا في الكافي واعلم ان العشر او نصف العشر انما يجب اذا كان الارض عشرية اما اذا كانت خراجية فلا يجب العشر بل يجب الخراج فان الخراج والعشر لا يجتمعان في ارض واحدة وعند الشافعي يجب العشر في الخارج من ارض الخراج مع انه يجب فيها الخراج **ايضا** كذا في الهداية وماء السماء والعين والبئر عشري وكذا البحار التي لا يدخل تحت ولاية احد وانما يكون ماء البئر والعين عشريا اذا كانا في ارض عشرية فان كانت في ارض خراجية فهما خراجيان ذكره في الكافي وماء انهار حفرها العجم خراجي اراد بالعجم ملوك الجاهلية من العجم قبل ظهور الاسلام وتلك الانهار مثل نهر الملك الذي على طريق كوفة من بغداد ونهر يزدجرد والنهر المسمى بمرو رود وكذا الانهار الاربعة الفرات وهو نهر الكوفة ودجلة

وهي نهر بغداد وجيحون وهو نهر البلخ وينتهي الى الخوارزم وسيحون وهو نهر الترك على ما في المغرب ونهر الهند على ما في الصحاح ونهر جند على ما في النهاية بهذه الانهار الاربعة خراجية عند ابي يوسف لانه يتخذ عليها القناطير من السفن وهذا يدل عليها ولانها كانت منسوبة الى الكفار وقد صارت للمسلمين فاشبهت الانهار المحتاجة الى العمارة لا عند محمد فانها عنده عشرية لانه لا يحميها احد كالبحار ولانها لم تصر للمسلمين بالاستيلاء كالبحار وفي الظهيرية عن محمد ان ما سقته دجلة والفرات ففيها الخراج ومعناه اذا فتحت عنوة وارض العرب وما اسلم اهله او فتح عنوة وقسم بين جيشنا والبصرة عشرية في الظهيرية حد ارض العرب من عدن ابين الى ريف العراق ومن رمل يبرين الى منقطع السماوة وهي تهامة والحجاز ومكة واليمن والطائف والعمان والبحرين وقال محمد هي من العذيب الى مكة ومن عدن ابين الى ريف العراق كذا في الظهيرية وفي المغرب قال ابو عبيدة هي ما بين حفر ابي موسى بفتحتين الى اقصى اليمن في الطول وما بين رمل يبرين الى منقطع السماوة في العرض وقال الاصمعي هو من اقصى عدن ابين الى ريف العراق في الطول ومن جدة وما والاها من ساحل البحر الى اطوار الشام في العرض قال صاحب التحفة الشاهية في الهيئة الجملة ولاية العرب وما يليهم نحو الحجاز واليمن والطائف والبحرين والنجد وتهامة فيما بين بحر القلزم وبحر عمان ولذلك يسمى جزيرة العرب ومساحتها وتزيد من خمسمائة فرسخ ثم من عبادان الى البحرين خمس عشرة مراحلة ومنه الى عمان مسافة شهر وكذا منه الى حيرة باليمن ومنها الى حضرموت ومنه الى عدن وهما من اليمن ومنه الى جدة كل من ذلك مسافة شهر ومنه الى ساحل جحفة خمس مراحل ومنه الى الجار فرضة المدينة ثلث مراحل ومنه الى ايله عشرون مراحلة وكذا منها الى بالين ومنه الى كوفة ثلثون مرحلة ومنه الى البصرة اثنتا عشرة مرحلة ومنها الى عبادان مرحلتان فهذا هو الحد المحيط بجزيرة العرب والمراد بما اسلم اهله كل بلدة اسلم اهلها طوعا ذكره في الخزانة والعنوة في الاصل الذل والخضوع والمراد بما فتح عنوة ما فتح قهرا او قسرا وشرط ان يكون بعد الفتح مقسوما بين جيش المسلمين حتى لو لم يقسم بينهم كانت خراجية وكان القياس في البصرة ان يكون خراجية لانها من حيز ارض الخراج الا ان الصحابة وظفوا عليها العشر فترك القياس لاجماعهم كذا في الهداية والسواد وما فتح عنوة واقر اهله عليه او صالحهم خراجية اراد بالسواد سواد عراق العرب وهو ما بين العذيب الى عقبة حلوان ومن العلث وهو قرية موقوفة على العلوية شرقي دجلة الى عبادان كذا في الكافي وفي المغرب سمي سواد الخضرة اشجاره وزروعه وحد طوله من حديثة الموصل الى عبادان وعرضه من العذيب الى حلوان وهو اطول من العراق بخمسة وثلثين فرسخا وقوله وما فتح عنوة مخصوص بغير مكة فانه صلعم فتحها عنوة وتركها لاهلها ولم يوظف الخراج كذا في الهداية **وقوله** او صالحهم اي صالح الامام اهل ذلك الموضع باخذ شيء من ذلك الارض بني تغلب كما صالحهم عمر بني تغلب على ان ياخذ من اراضيهم العشر مضاعفة ولا يتغير حكمها بالمالك لان المضاعفة بمنزلة الخراج وكذا ارض بني نجران صالحهم رسول الله صلعم عن جزية ووضع خراج اراضيهم بالحلة كذا في شرح الطحاوي وفي الملتقط يجوز الصلح مع قوم من اهل الحرب على صلح بني تغلب وفي الجامع الصغير كل ارض فتحت عنوة فوصل اليها ماء الانهار فهي خراجية وما لم يصل اليها ماء الانهار واستخرج منها عين فهي عشرية لان

العشر يتعلق بها ما النماء وهو بالنماء فيعتبر بماء العشر وماء الخراج **وموات احيي** يجي تفسير الموات واحياؤه في موضعه
انشاء الله تعالى **يعتبر بقربه** اي بقرب الموات فان كان بقربه ارض عشرية فهي عشرية وان كانت خراجية فهي خراجية وهذا عند
ابي يوسف وعند محمد ان احياها بماء حفرها الاعاجم او عين استخرجها او ماء الانهار العظام التي لا مالك لها او بماء السماء
فهي عشرية وان احياها بماء الانهار التي حفرها الاعاجم فهي خراجية كذا في الهداية وذكر في الظهيرية انه اذا احيا
ارضا ميتة فسقي من عين استخرجت بمال بيت المال فهي خراجية وهذا كله اذا احياها مسلم فان احياها ذمي فهي خراجية
مطلقا **والخراج** في اللغة ما يخرج من غلة الارض والغلام ثم تسمى ما ياخذ السلطان من الاراضي خراجا وهو نوعان **اما**
خراج مقاسمة كما يوضع ربع او نحوه وذلك بان يمن الامام عليهم ويجعل على اراضيهم ذلك وحكمه حكم العشر وهو يتعلق
بالخارج لا بالتمكن من الزراعة حتى اذا عطل الارض مع التمكن لا يجب كذا في الظهيرية **ونصف الخارج غاية الطاقة** لا يزاد
عليه لان للاكثر حكم الكل ودائما لا يطاق وفي الذخيرة عن محمد ان مع الطاقة ان يترك لكل رجل من زراعته ما يقوت
به ويقوت عياله ويبذره في ارضه الى ان يعود الزرع من قابل **واما موظف** ويسمى خراج الوظيفة وخراج المقاطعة
ايضا وهو ان يكون الواجب شيئا في الذمة يتعلق بالتمكن من الانتفاع بالارض **كما وضع عمر رض على السواد** اي
سواد العراق فانه بعث عثمان بن حنيف حتى مسح اراضيه وجعل حذيفة عليه مشرفا فبلغ ستة وثلثين الف الف جريب
فوضع على ذلك ما ذكره **لكل جريب** الجريب ستون ذراعا في ستين والذراع ست قبضات والقبضة اربع اصابع
كذا في المغرب وفي الكافي هو اسم لستين ذراعا في ستين بذراع الملك وهي سبع قبضات وقيل هذا حكاية عن
جريبهم في اراضيهم وليس بتقدير لازم في الاراضي كلها بل جريب الاراضي يختلف باختلاف البلدان فيعتبر في كل بلد
متعارف اهله وقال المص ذكر في كتب الفقه ان الذراع الكرباس سبع قبضات وذراع المساحة سبع قبضات واصبع
قايم وعند الحساب الذراع اربع وعشرون اصبعا كل اصبع ست شعرات مضمومة بطون بعضها الى ظهور بعض وفي القنية الجريب
كروه بذرها من الحنطة ستون منا وعن ابي ذر خمسون منا وقد يزاد وقيل بذر مائتي رطل **يبلغه الماء** يصرح بما سيعلم ضمنا
لانه سيذكر انه لا خراج لو انقطع الماء واذا قيد بذلك ينبغي ان يقال وصلح للزراعة **ايضا** **صاع من بر او شعير ودرهم**
مع كل منهما والصاع ثمانية ارطال خلافا لابي يوسف فانه عنده خمسة ارطال وثلث والدرهم وزن سبعة على ما صرح به
في الظهيرية ثم ان المص ما ذكر من ان الصاع يكون من الحنطة او الشعير هو الموافق لما في الظهيرية والخلاصة وذكر صاحب
الكافي كما ان هذا الصاع يكون من الحنطة ذكر في كتاب العشر والخراج ان هذا الصاع يكون من الحنطة وذكر في موضع آخر
ويكون هذا الصاع مما يزرع في تلك الارض وهو الصحيح **ولجريب الرطبة** وهي بالفتح الاسفست الرطب كذا في المغرب **خمسة**
دراهم فان كانت الارض لا تطيق ذلك بان كان الخارج لا يبلغ عشرة دراهم يجوز ان ينقص حتى يصير الخراج مثل نصف الخارج
كذا في الخلاصة **ولجريب الكرم والنخل المتصلة ضعفها** اي ضعف عشرة دراهم وتذكير الضمير يتناول المذكور والمراد بهما

الكرم والنخل ان يكون جميع الارض مشغولة بها حيث لا يمكن الزرع فيما بينهما وليس في الاشجار التي تكون على المسناة
بشيء ذكره في فتاوى قاضيخان وفي الذخيرة ما ذكر في الكرم والنخل انما هو على قول ابي يوسف اما على قول محمد فيوضع
على كل جريب من الكرم والنخل ما يطيق وذكر في كتاب العشر والخراج ان بلغ خارج جريب الكرم عشرين درهما ففيه عشرة دراهم
والا فنصف الخارج الا ان يكون نصف الخارج اقل من صاع ودرهم في جريب صاع ودرهم وفي بعض الروايات ان كان الخارج
اقل من عشرين درهما ففيه صاع ودرهم **ولما سواه** والبستان **ما يطيق** البستان كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة
واشجار بحيث يمكن زراعة ما بين الاشجار كذا في الكافي والمعنى ان الخراج لما سوى المذكور كالزعفران مثلا وللبستان
ما يوضع بقدر الطاقة اذ ليس فيه توظيف عمر رض وقد اعتبر الطاقة فيما ذكر فنعتبرها فيما لا توظيف فيه وينبغي ان لا يتجاوز
النصف ولا ينقص من الدراهم في الاراضي كلها وترك كذلك لان المقدير يجب ان يكون بقدر الطاقة من اي شيء
كان كذا في الهداية **ولا خراج لو انقطع الماء عن ارضه** اي ارض الخراج وانقطاع الماء شامل لانقطاع المطر وهذا على قول
ابي يوسف واما على قول محمد فلا حاجة الى التعميم لان الحاصل بماء السماء عنده عشري مطلقا وفي الذخيرة قال الامام
الحلواني اذا كانت الارض سبخة وانقطع الماء عنها لا يجب الخراج اما اذا كانت سبخة ويبلغ الماء اليها وانقطع الماء
عنها ولم يكن سبخة يجب الخراج اذ في الاول يزول السبخة اذا عولجت بالماء وفي الثانية يمكن زراعتها بماء المطر **او غلب** اي
الماء على الارض الخراج بحيث لا يمكن الزراعة فيها والحاصل ان التمكن من الزراعة شرط حتى لو منع انسان صاحب الارض
عن الزراعة لا يجب عليه خراجها ذكره قاضيخان **او اصاب الزرع آفة** لا يمكن دفعها كالبرد والحرق والغرق فان امكن
الاحتراز عنها كاكل الدواب ونحوه لا يسقط وانما يسقط الخراج بهلاك الخارج اذا لم يبق من السنة قدر ما يمكن فيه من
الزراعة فان بقي لا يسقط وبعض مشايخنا قالوا لا خراج وان هلك بانه يمكن التحرز عنها والاول اصح كذا في الذخيرة و
فيها **ايضا** قال شيخ الاسلام في شرح كتاب المزارعة اذا هلك قبل الحصاد يسقط الخراج هلاك الخراج اذا لم يبق من السنة
قدر ما يمكن فيه من الزراعة فان بقي لا يسقط **ويجب الخراج ان عطلها مالكها** وقدر على الزراعة وكانت صالحة لها فان عجز
لعدم الاسباب يدفعها الامام الى غيره مزارعة ويأخذ الخراج من نصيب المالك فان لم يجد مزارعا يؤجرها ان وجد مستاجرا
فان لم يجد يبيعها ان وجد مشتريا ويؤدي الخراج من الاجرة والثمن فان لم يجد يدفع من بيت المال الى المالك قدر ما ينفق زرعا
كذا في فتاوى قاضيخان **ويبقى الخراج ان اسلم المالك او شراها** مسلم من ذمي لانه مؤنة فيها شبه العقوبة والاسلام لا ينافي
العقوبة وتخصيص الشرى بالذكر بناء على الغالب والا فكل ما فيه انتقال الملك فكذلك في الحكم **فان شرى الكافر عشرية من**
مسلم وضع الخراج عليها بعد قبضه ويبطل عشرها لان العشرية والكافر ليس باهل لها وهذا عند ابي حنيفة واما عند ابي يوسف
فيضاعف عشرها ويصرف مصارف الخراج وقال محمد فيها عشر واحد يصرف مصرف الصدقة في رواية ومصرف الخراج في اخرى
كذا في المحصى

فصل **مصارف الزكوة الفقير اي من له دون النصاب والمسكين اي من لا شيء له** ذكر في الهداية ان الفقير

من له ادنى شى نفسر المص الادنى بما دون النصاب وقد صرح بذلك فى الخلاصة وذكر فى الكافى ان الفقير هو الذى لا يسال
لانه يجد ما يكفيه فى الحال والمسكين هو الذى يسال لانه لا يجد شيئا كذا عن ابى حنيفه وعن على عكسه والاول اصح و
المذهب ان المسكين اسوا حالا من الفقير وعليه عامة السلف وهما صنفان عند ابى حنيفه وعند ابى يوسف واحد حتى لو
اوصى بثلث ماله لفلان والفقراء والمساكين فعند ابى حنيفه لفلان ثلث الثلث ولكل صنف ثلث وقال ابو يوسف
لفلان نصف الثلث وللفريقين نصف الثلث وعامل الصدقة وهو الذى نصبه الامام لاخذ الزكوة والعشور فيعطى
بقدر عمله وان كان غنيا ولا يعطى ان كان هاشميا لما فيه من شبهة الوسخ وينبغى ان يعطى ما يسعه واعوانه كذا فى الهداية
والمكاتب فيعان فى فك رقبته اى يعان على اداء بدل الكتابة بصرف الصدقة اليه بشرط ان لا يكون المكاتب مكاتب المزكى
ولا مكاتب الهاشمى بخلاف مكاتب الغنى فانه يجوز وهو المراد من قوله تعالى وفى الرقاب ومديون لا يملك نصابا فاضلا من
دينه وهذا هو المراد من قوله تعالى والغارمين فى آية الصدقة والدفع الى المديون اولى من الدفع الى الفقير كذا فى الظهيرية ويحتمل
ان يكون المراد من الغارم رب الدين فانه اذا كان له على الناس ديون لا يمكن له اخذها واستخراجها فى الحال فانه يحل له
الصدقة كذا فى الذخيرة وفى سبيل الله اى منقطع الغزاة عند ابى يوسف اراد به من لا يقدر منهم على ما يحتاج اليه للغزو وان
كان له مائتا درهم يقال انقطع بالمسافر على بناء المفعول اذا هلكت دابته او نفد زاده فانقطع به السفر فهو منقطع
به ويقال حاج منقطع بالكسر اذا حذف الجار كذا فى المغرب ومنقطع الحاج عند محمد اى من دخل فى سفر الحج وهكذا
نفقته او مركوبه فى الطريق ولم يكن له مال يفى بهما وقيل المراد بقوله فى سبيل الله طلبة العلم كذا فى الظهيرية وابن
السبيل هو المسافر وسمى به للازمته اياه اى من له مال لا معه يعنى المسافر الذى له مال لكن ليس معه فان من له
مال وكان ماله فى السفر وان كان ابن السبيل لكنه ليس بمراد ههنا ويشمل هذا التفسير من كان فى وطنه وماله فى
السفر لكن المراد من هذا التفسير مسافر له مال لا معه وفى الظهيرية قال محمد الاستقراض لابن السبيل خير من الصدقة وفى
القنية اذا كان لابن السبيل قدر ما يكفى فى المعيشة وزاد يكفى الى وطنه لا يجوز دفع الزكوة اليه فهذه اصناف سبعة
وسقط سهم المؤلفة قلوبهم باجماع الصحابة روى انهم جاؤا الى ابى بكر رض فى زمن خلافته ليبدل لهم الخط فرآه عمر رض
فمزقه فقال هذا شى يعطيكم تاليفا لكم على الاسلام فاما اليوم فقد اعز الله تعالى الدين فان ثبتم على الاسلام والا
فبيننا وبينكم السيف فجاؤا الى الصديق وقالوا انت الخليفة ام عمر فقد مزق خطا بدلت لنا فقال انه هو ولم يخالفه
كذا فى الكافى فيصرف الى الكل والبعض اى يصرف الزكوة الى جميع الاصناف السبعة او الى البعض منهم دون البعض
تمليكا اى صرف تمليك لا صرف اباحة فلو صرف الى بناء المسجد والرباط او القنطرة او كفن الموتى او الحج او العمرة او اعتاق
الرقيق او قضاء دين ميت فقير لا يجوز ولو قضى دين حى وهو فقير بامره جاز لان القابض كالوكيل له وبغير امره لا يجوز
كذا فى الخزانة لا الى من بينهما ولاد او فى بعض النسخ الى من بينه وبين المزكى ولاد فلا يجوز الدفع الى الابوين واجداده وجداته

وان علوا او الى اولاده واولاد اولاده وان سفلوا وكذا ان كان مخلوقا من مائه بالزنا كذا فى فتاوى قاضيخان او زوجية
فلا يدفع الزوج الى زوجته ما دامت علائق الزوجية باقية ولو بالعدة ولا الزوجة الى زوجها وهذا عند ابى حنيفه
وعندهما يجوز ان يدفع الزوجة الى زوجها ومملوكه اى لا يدفع الزكوة الى مملوكه قنا او مدبرا او مكاتبا او ام ولد وعبد اعتق
بعضه اى عبد الذى اعتق بعضه حصته بالذكر مع انه مملوك لان فيه خلاف صاحبيه فعندهما يجوز دفعها اليه لانه حر كله
عندهما وغنى اى الذى يجب عليه صدقة الفطر والاضحية وذلك بان يملك ما قيمته نصاب فاضل عن الحوائج الاصلية
ولو من غير اموال الزكوة والحوائج الاصلية كالثياب واثاث البيت والعقار والبغال والحمير كذا فى الخزانة والمراد الغنى
بالفعل فيخرج ابن السبيل الذى له مال لا معه والمراد بالغنى غير العامل لما مر انه يجوز دفع الزكوة اليه واعلم انه
اذا كان له شهر يساوى قيمته نصابا يجوز دفع الزكوة اليه وان كان اكثر من شهر لا يجوز وقيل يجوز وان كان عنده طعام
سنة ولو كان له حوانيت ودور غلة يساوى اضعاف النصاب وغلتها لا يكفى لقوته وقوت عياله يجوز صرف الزكوة
اليه عند محمد خلافا لابى يوسف رحمه الله ولو كان له كتب يحتاج اليها فى الدراسة والحفظ والتصحيح حل له اخذ الزكوة وان كان
يساوى نصابا فقها كان او حديثا او ادبا والمصحف على هذا وان لم يحتج اليها لا يحل كذا فى الخلاصة وعن الامام ابى
القاسم ان كان عنده مصاحف يساوى نصابا لا يأخذ الزكوة ثم رجع وقال يأخذ كما فى كتب العلم كذا فى الظهيرية ومملوكه
اى مملوك الغنى والمراد غير المكاتب على ما مر وعن ابى يوسف انه يجوز دفع الزكوة الى مملوك غنى اذا كان زمنا ولم يكن
فى عياله ولا يجد شيئا وعنه ان المولى اذا كان غائبا يجوز الدفع اليه كذا فى الذخيرة وطفله اى طفل الغنى سواء
كان مميزا او لم يكن وذكر فى الروضة ان الصبى لا يكون غنيا بغنى ابيه عند ابى حنيفه خلافا لهما فلو دفع الزكوة الى صبى ابوه
غنى جاز عند ابى حنيفه ولم يجز عندهما ذكره فى النوادر وقيد بالطفل لان ابنه اذا كان كبيرا جاز كذا فى الخلاصة وروى ابو
سليمان عن ابى يوسف انه اذا اعطى ولدا كبيرا زمنا وابوه غنى وهو فى عيال الاب لم يجز فان لم يكن فى عياله جاز كذا فى
الذخيرة ولو دفع الى ابنة الغنى الكبيرة قال بعضهم يجوز وبعضهم لا يجوز والاول اصح وعن ابى يوسف ان الاب ان كان من
اشراف الاغنياء لم يجز كذا فى الظهيرية وبنى هاشم هم آل على وآل العباس وآل جعفر وآل عقيل وآل الحارث بن عبد المطلب كذا
فى الهداية فلا يجوز دفع الزكوة اليهم واما صدقة التطوع فيجوز كذا فى الكافى وفى الكفاية نقلا عن شرح الآثار
ان الصدقة الفرض والتطوع محرمة على بنى هاشم وعن ابى حنيفه روايتان وفى فتاوى الامام العتابى عن ابى حنيفه
انه يجوز دفع الزكوة الى الهاشمى وانما لم يجز فى زمن النبى صلعم والصحابة لمكان العوض وهو خمس الخمس وقال الشيخ ابن الحجر
فى شرح البخارى ان عند ابى يوسف يحل صدقة بنى هاشم بعضهم لبعض لا من غيرهم ومواليهم اى معتقى بنى هاشم فانه يحرم عليهم
الزكوة بالنص بخلاف القياس ولهذا جاز الدفع الى مولى الغنى بالاتفاق ولا الى ذمى وعند زفر انا الاسلام ليس بشرط فى
المصرف والحربى كالذمى صرح به فى الخلاصة وجاز غيرها اليه اى جاز دفع غير الزكوة من النذورات والفطرة والكفارة

والمذاق الذي وقال ابو يوسف لا يجوز **واعلم** ان المص اورد في باب مصارف الزكوة صيغ التذكير كالمملوك والغني
وبني هاشم وغيرهم وحكم المؤنث فيهم كذلك بلا تفاوت الا في طفل الغنية فان الام اذا كانت غنية ولم يكن لطفلها
اب يجوز دفع الزكوة اليه ذكره في القنية وان دفع الى من ظنه مصرفا فظهر انه مملوكه مكاتبا كان او غيره يعيدها لانعدام
التمليك لعدم اهلية المملوك كذا في الهداية ويرد عليه ان هذا الدليل يجري في مملوك الغير مع انه لا حاجة الى
الاعادة ولو ظهر كذلك والاظهر ان يقال ان ملك العبد لما كان ملك المولى لم يحصل التمليك اصلا بخلاف مملوك
الغير ويمكن حمل كلام صاحب الهداية على ذلك فتامل وان ظهر موانع اخر لا يعيدها عند ابي حنيفه ومحمد وقال ابو يوسف
عليه الاعادة وعن ابي حنيفه في غير الغني انه لا يجزيه والظ هو الاول وهذا اذا تحرى ودفع وفي اكبر رايه انه مصرف
واما اذا شك فلم يتحر او تحرى ودفع وفي اكبر رايه انه ليس بمصرف فلا يجزيه الا اذا علم انه فقير هو الصحيح كذا في
الهداية وندب دفع ما يغنيه اي قدر من الزكوة يغني المدفوع اليه عن السؤال يوما وقع في الهداية الاغناء عن السؤال
مطلقا وفيه ايهام نفسره المص بان المراد الاغناء عن السؤال يوما وقد صرح بذلك في الخلاصة وغيرها وفي الظهيرية
قال مشايخنا من اراد ان يتصدق بدرهم ينبغي ان يتصدق به على فقير واحد ولا يشتري به فلوسا ويفرقها على
المساكين وكره دفع النصاب الى فقير غير مديون وعند زفر لا يجوز اصلا وفي الخلاصة لو كان مديونا فدفع اليه مقدار
ما لو قضى دينه به لم يبق له مائتان واكثر فلا باس به وكذا لو كان معيلا فدفع اليه مقدار ما لو وزع على عياله لم
يصيب كلا منهم اقل من مائتين يجوز وفي الظهيرية قال هشام سألت ابا يوسف رحمه الله عمن له مائة وتسعة وتسعون درهما
فتصدق عليه بدرهمين قال ياخذ واحدا ويرد واحدا وهذا يدل على ان المكروه دفع ما زاد على النصاب ونقلها
الى بلد آخر اي كره ان ينقل المزكي زكوته من بلد الى بلد اخر ولو نقل جاز خلافا للبعض كذا في الكافي والمعتبر
مكان المال حتى لو كان ماله في يد شريك في مصر وهو في مصر آخر فانه يدفع الزكوة الى فقراء المصر الذي فيه المال كذا في
الخزانة وعن ابي حنيفه في بعض الروايات انه انما يكره اخراج الزكوة الى بلد آخر بعد حولان الحول اما قبله فلا
باس به الا الى قريبه هكذا ذكر في الهداية وفي الروضة اذا كان اقرباؤه في بلد اخر فبعث اليهم لا رواية لها في الاصول
لكن عند ابي يوسف انه يجوز ولا يكره او احوج من اهل بلده وكذا لو كان اورع من اهل بلده او انفع بتعليم الشرايع وتعلمها
او كان يصرف عمره في الطاعات كذا في الكفاية وذكر الزندويستي ان الافضل صرف الزكوة المال وصدقة الفطر الى اخوته
واخواته ثم الى اولاد اخوته واخواته ثم الى اعمامه وعماته ثم الى اخواله وخالاته ثم الى ذوي الارحام الفقراء
ثم الى جيرانه ثم الى اهل سكته ثم الى اهل مصره وذكر ابو حفص الكبير رحمه الله انه لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاويج حتى
يبدا بهم فيسد حاجتهم ثم اعطى لغير قرابته كذا في الظهيرية

فصل الفطرة اي صدقة الفطرة قال المطرزي قد جاء
كذلك في عبارات الشافعي وغيره وهي صحيحة وان لم اجدها فيما عندي من الاصول من بر وهو الحنطة وما يتخذ منه

اي من

اي من البر كالسويق والدقيق وفي الهداية الاولى ان يعتبر فيهما القدر والقيمة احتياطا وفي الكافي لا رواية في الخبز و
قيل يجوز اذا ادى منوين من خبز البر قياسا على الدقيق والصحيح انه لا يجوز الا باعتبار القيمة لانه لم يرد فيه نص
كالذرة ومن زبيب نصف صاع وهذا عند ابي حنيفه وقالا من الزبيب صاع وهو رواية عن ابي حنيفه كذا في الحصر
وفي الروضة ان سعر الزبيب في زمن ابي حنيفه كان موافقا لسعر الحنطة وفي زمانهما كان موافقا لسعر التمر فافتى كل
على ما هو السعر في زمانه وفي فتاوى قاضيخان الزبيب بمنزلة الشعير هو الصحيح وفي الذخيرة اختلف مشايخنا
في الزبيب فقال بعضهم جوازه باعتبار العين وقال بعضهم باعتبار القيمة وهو الاحوط ثم المعتبر عندنا هو الصاع
العراقي وهو ثمانية ارطال كل رطل عشرون استارا والاستار اربعة مثاقيل ونصفه وفي فتاوى قاضيخان
ان الصاع ينبغي ان يسع فيه ثمانية ارطال مما يستوي كيله ووزنه نحو العدس والمج وقال المص الاحوط ان
يقدر الصاع بالحنطة فان الماش اثقل من الحنطة فالمكيال الذي يملا بثمانية ارطال من المج يملا باقل من ثمانية
ارطال من الحنطة الجيدة المكتنزة **واعلم** ان الصاع العراقي اربعة امناء كل من اربعون استارا وكل
استار في عرف الشرع اربعة مثاقيل ونصف فنصف الصاع عندنا ثلثمائة وستون مثقالا لكن مقدار الاستار
والمن يختلف باختلاف الازمنة ففي زماننا المن المتداول بهراة مائتان وثمانون مثقالا فيكون كل استار
سبعة مثاقيل فيكون نصف الصاع العراقي منا واحد عشر استارا وثلاثة مثاقيل وبعض اهل الزمان ياخذون
الاستار سبعة مثاقيل ودانقا واحدا فيكون المن الواحد مائتين وستة وثمانين مثقالا وثلثي مثقال فيكون
نصف الصاع العراقي بهذا الاعتبار منا وعشرة اساتير ومثقالا ونصفا واما ما قيل من انه من واثنا عشر استارا
او من وثلاثة عشر مثقالا واربعة اسباع استار فلا يصح على شيء من هذين الاعتبارين ومن تمر او شعير صاع وكذا من
دقيق الشعير وفي الذخيرة يجوز الاداء من خبز الشعير بطريق القيمة على الاصح وجاز منوان برا اذ المعتبر في الصاع الوزن لا
الكيل ولذا اختلف فيه انه ثمانية ارطال او خمسة ارطال وثلث والمراد المن الشرعي وعن محمد ان المعتبر فيه الكيل لان
الاثار جاءت في التقدير بالصاع وهو اسم للمكيال كذا في الكافي وفي الظهيرية لا يجوز اداء الحنطة الا كيلا عند ابي حنيفه
ومحمد ولا يجوز بالوزن الا ان يتيقن انه نصف صاع ثم قيل ان اداء القيمة افضل وقيل عين المنصوص والفتوى على الاول
وفي الهداية الدقيق اولى من البر والدراهم اولى من الدقيق فيما يروى عن ابي يوسف رحمه الله هو اختيار الفقيه ابو جعفر لانه
ادفع للحاجة واعجل به وفي الخلاصة قال بعضهم الحنطة احب من الدراهم اذا كان في موضع يشترون الاشياء بالحنطة
كما يشترون بالدراهم وكان في وقت الغلاء وتجب الفطرة المراد بالوجوب معناه المشهور وهو ان يكون بين الفرض
والسنة صرح بذلك في النهاية على حر فلا يجب على عبد قنا كان او مكاتبا لا عن نفسه ولا عن عبده مسلم فلا زكوة فطر
على الكافر عندنا له نصاب الزكوة فاضلا عن مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده كذا في الهداية

والمراد بالاثاث متاع البيت ويدخل فيها اللآلي والجواهر التي تلبسها المرأة في الاعياد وتتزين بها للزوج عند بعض
المشايخ وقال الامام ظهير الدين المرغيناني يجب عليها صدقة الفطر اذا بلغت نصابا كذا في القنية وقد اشترط في
المضمرات ان لا يكون عليه دين وذكر في الخلاصة ان كتب التعبير والطب والادب والنحو يعتبر نصابا واما كتب التفسير
والفقه والمصحف الواحد لا يعتبر نصابا ولو كان له نسختان من الفقه يكون قيمة احدهما نصابا ان كانت كلتاهما برواية
واحدة عن محمد فان كانت احديهما برواية ابي حفص والاخرى برواية ابي سليمان لا يصير غنيا وفي اضحية الظهيرية ان
المعتبر في العقار والمستغل فالمعتبر قيمتها عند الزعفراني وعلى الرازي ودخلها عند غيرهما فان كان يدخل له
من ذلك قوت سنة عند ابي حنيفة على الدقاق وقوت شهر عند غيره فهو موسر والا فلا وفي الروضة صاحب الضياع
غني اذا ساوت ضياعه مائتين فصاعدا وقال الامام ابو بكر محمد بن الفضل لا انظر الى قيمتها بل الى غلتها ان ترك له
كل علم ما يكفي له ولعياله الى القابل ثم يفضل منها ما يساوي مائتين فصاعدا فهو غني والا فلا واما الكرم فان
كان يساوي مائتين فصاعدا وهو غني والا فلا بالاتفاق **وان لم ينم** ذلك النصاب فمن كان له مائتا درهم مثلا
يجب عليه صدقة الفطر وان لم يحل عليها الحول **وبه** اي بذلك النصاب **يحرم الصدقة ويجب الاضحية** المتبادر
من هذه العبارة ان الاضحية يجب على من يجب عليه صدقة الفطر لكن على الغني ويجب الفطرة ولا يجب الاضحية وقال
صاحب الخلاصة في كتاب الاضحية رايت في موضع ثقة رواية ابن سماعة عن محمد عن ابي حنيفة رح انه لا يجب الاضحية
الا على من له مائتا درهم فصاعدا فعلى هذه الرواية سوى بين غنى الزكوة وغنى الاضحية انتهى كلامه ولا يخفى
انه لا يلزم التسوية **ونفقة القريب** اي الذي يكون ذا رحم محرم وسيجيء من الكلام ما يتعلق بذلك في فصل النفقات
ان شاء الله تعالى **لنفسه** متعلق بقوله يجب اي يجب صدقة الفطر لنفسه وان سقط عنه الصوم لمرض او كبر ذكر في الملتقط
وطفله احترز به عن الجنين فانه لا يسمى طفلا **الفقير** اي لم يكن له نصاب الزكوة ويستثنى من ذلك الابنة الصغيرة
اذا زوجها الاب رجلا وسلمها اليه فانه لا صدقة على الاب لها كذا في الخلاصة وذكر في القنية ان كانت تصلح
للخدمة الزوج فلا صدقة على الاب والا فعليه صدقة فطرها والمراد بالطفل هو الصبي فانه لا يجب على الجد صدقة ولد
ولده ان كان الاب حيا باتفاق الروايات وان كان الاب ميتا فكذلك في ظاهر ذكره في الخلاصة **وخادمه ملكا** سواء
آجره او اعاره او اودعه وكذا اذا رهنه وفيه وفاء بالدين وعن ابي يوسف انه ليس عليه حتى يفتكه فاذا افتكه اعطى
لما مضى كذا في الخلاصة وعبيد عبده المأذون فطرته على المولى ان لم يكن العبد المأذون مديونا وكذا اذا كان
مديونا عندهما خلافا لابي حنيفة كذا في الظهيرية ويدخل في قوله ملكا العبد المعين المجعول مهرا وان لم يقبضه الزوج
لانها ملكته بنفس العقد وفي الاصل لا صدقة في عبد المهر في يد الزوج ذكره **ايضا** في الظهيرية **ولو مدبرا او ام ولده**
صرح بذلك لانه ذكر في البقالي لا صدقة في المدبر وام الولد وفي الظهيرية هذا خلاف المشهور **او كافرا** التصحيح

لمكان الاختلاف فعند الشافعي لا يجب عن عبده الكافر **لا الزوجة وولده الكبير** وان كان في عياله ولو ادى عن الزوجة
وولده الكبير ولو بغير امرهما جاز لانه المأذون عادة وعليه الفتوى كذا ذكره قاضيخان وذكر في الخلاصة ان صدقة
فطر المجنون الكبير الفقير على الاب وعن محمد ان هذا اذا بلغ مجنونا فان بلغ مفيقا ثم جن لا يجب على الاب **وطفله الغني**
من ماله اي مال الطفل وفي الخزانة فيؤدي عنه من ماله ابوه او وصي ابيه او جده اذا لم يكن له اب ولا وصيه او
وصي جده بعد الجد او وصي جد بعد الجد او وصي نصبه القاضي له ولو كان الاب غنيا يجب على الاب وضمن لو ادى من ماله
هكذا ذكر من غير خلاف المذكور في الهداية والحصول ان صدقة الفطر لا يجب في مال الصبي عند محمد لانها قربة كالزكوة و
عندهما يجب لانها مؤنة فاشبهت النفقة وفي الخلاصة ليس على الاب ان يؤدي الفطرة عن مماليك ابنه الصغير من
مال نفسه بل يؤدي من مال الصغير وهذا عندهما وعند محمد لا يؤديها لا من ماله ولا من مال الصغير **ومكاتبه** فلو عجز المكاتب
ورد في الرق لا يجب على المولى صدقة الفطر للسنين الماضية اذا كان للخدمة كذا في الخزانة **وعبده للتجارة** اذ فيه
الزكوة لا يجب في مال واحد حقوقان **وعبده الابق الا بعد عوده** من الاباق فاذا عاد يؤدي المولى فطرة السنين
الماضية **وعبد مشترك** لقصور الولاية والمؤنة في حق كل واحد منهما ولو كانت جارية مشتركة بين اثنين ولها ولد
ادعياه معا فلا يجب عليهما فطرة الجارية بل يجب على كل منهما فطرة الولد كاملة في الخزانة وفي الظهيرية اعند محمد
يجب عليهما فطرة واحدة للولد وان مات احدهما او اعسر فهي على الاخر بتمامها **وكذا العبيد المشتركة** لا يجب فطرتها
على احد عند ابي حنيفة **خلافا لهما** فعندهما على كل حال واحد ما يخصه من الرؤس دون الاشقاص حتى لو كان بينهما
خمسة اعبد يجب على كل واحد منهما الصدقة عن عبدين كذا في الكافي وقيل الاصح ان ابا يوسف مع ابي حنيفة وفي
الهداية قيل هذا بالاجماع لانه لا يجتمع النصيب قبل القسمة فلا يتم الرقبة لواحد منهما **ويجب الفطرة بطلوع فجر يوم**
الفطر فمن مات قبله لا صدقة عليه ومن اسلم او استغنى او ولد له ولد او ملك عبدا قبله فعليه الصدقة **و**
جاز تقديمها على يوم الفطر مطلقا بلا فصل بين مدة ومدة وهو اختيار صاحب الهداية قال الامام السرخسي لم يذكر محمد
فصل التعجيل وذكر الكرخي انه يجوز بيوم او يومين ثم قال والصحيح انه يجوز لسنة او سنتين وهو رواية الحسن عن ابي
حنيفة وذكر السنة والسنتين وقع اتفاقا بل يجوز التعجيل مطلقا كذا في الخلاصة وقال نوح بن مريم يجوز في النصف
الاخير من رمضان لا قبله وقال خلف بن ايوب يجوز في رمضان ولا يجوز قبله وهو اختيار الامام ابو بكر محمد بن الفضل
وهو الصحيح وعليه الفتوى كذا في الظهيرية وقيل يجوز في العشر الاواخر لا قبلها وعند الحسن بن زياد لا يجوز تعجيلها اصلا
كالاضحية كذا في الكافي **ولا يسقط ان اخر** اي لا يسقط صدقة الفطر ان اخر اداها عن يوم الفطر كالزكوة وعند الحسن
يسقط بمضي يوم الفطر كالاضحية كذا في الكافي

كتاب الصوم

قدمه على الحج لانه يتكرر بتكرار السنة كالزكوة ولانه فرض يعم جميع المكلفين بخلاف الحج قيل هو في اللغة الامساك مطلقا وقال

الجوهري هو الامساك عن الطعام وقال المطرزي هو ترك الانسان الاكل وامساكه عنه وفي الشرع هو ترك الاكل والشرب و
الوطي من الصبح الى المغرب مع النية لفظ الترك مشعر بان المعتبر الامساك القصدي عن الاشياء الثلاثة حتى لو وقع شيء منها نسيانا
لا يضر ويرد عليه ان ترك الاحتقان والتقيؤ والانزال بالتقبيل ونحوها شرط في الصوم وجعلها داخلة في الاشياء الثلاثة
لا يخلو عن تكلف فالاولى ان يقال هو ترك المفطرات والمراد بالصبح هو ابتداء الصبح الصادق وبالمغرب زمان غيبوبة
آخر جزء من اجزاء الشمس فهو اسم للزمان وبالنية ان يعرف بقلبه ان يمسك عن المفطرات على قصد التقرب منهم ولا يحتج
امساك الصبي اذا قصد التقرب بالنفل منه صحيح وعند زفر يجوز الصوم في نهار رمضان بدون النية اذا كان صحيحا مقيما
كذا في الظهيرية وفيها **ايضا** ان التسحر يكون نية للصوم ذكره نجم الدين النسفي وفي الخزانة النية ان يعرف بقلبه
انه يصوم ولا يخلو مسلم عن هذا في ليالي رمضان وفي المحيط اصح في رمضان لا ينوي صوما ولا فطرا وهو يعلم انه من
رمضان ففي صيرورته صائما روايتان ويصح اداء رمضان اي اداء صومه بنية اي بنية صوم رمضان قبل نصف
النهار الشرعي وهو من ابتداء الصبح الصادق الى انتهاء غروب الشمس واشار في المختصر القدوري الى انه يجوز النية فيما بين
الصبح والزوال وفي الهداية الاول اصح والمراد قبل نصف النهار الى غروب الشمس من اليوم المتقدم حتى لو نوى صوم الغد
قبل الغروب لا يجوز ولا فرق في ذلك بين الصحيح والمريض والمسافر والمقيم وعند زفر لا يصح للمسافر والمريض ما لم ينوي
به من الليل ذكره في الكافي وفي الخلاصة ان المريض والمسافر اذا لم ينو بالصوم من الليل في رمضان ثم نويا بعد طلوع
الفجر قال ابو يوسف يجزيهما وبه اخذ الحسن وهكذا ذكر في الفتاوى الظهيرية ثم النية في الليل افضل في موضع يجوز
نيته من النهار واعلم ان ايراد رمضان بدون لفظ الشهر فيه اشارة الى جواز ذلك وعند المالكية يكره ذلك لما
روي عن ابي هريرة مرفوعا لا تقولوا رمضان فان رمضان اسم من اسماء الله ولكن قولوا شهر رمضان وعن كثير من المشايخ
انه اذا كان هناك قرينة تصرف الى الشهر فلا يكره والجمهور على الجواز كذا في شرح البخاري وبنية نفل سواء علم
من رمضان ولا وبنية مطلقة بالاضافة اي مطلق الصوم وفي بعض النسخ بنية مطلقة بالوصف فقوله وواجب
آخر عطف على قوله مطلقة على الاول وعلى الثاني عطف على نية يحتاج الى تقدير المضاف ليصح المعنى اي نية واجب
وذلك كالقضاء والكفارة والنذر الا في سفر او مرض فعند ابي حنيفة اذا صام المسافر بنية واجب آخر يقع عنه واما
المريض فالصحيح ان صومه يقع عن رمضان كذا في الكافي وفي الفصول العمادية اذا نوى المريض والمسافر في رمضان عن
واجب آخر كان صومه عما نوى عند ابي حنيفة وهكذا ذكر في الهداية موافقا لما في المتن قال الشيخ ابو الفضل الكرماني في
الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المريض والمسافر والصحيح انهما متساويان وما نقل عن بعض المشايخ هو اختيار فخر الاسلام
وشمس الائمة ومن تبعهما وعن ابي حنيفة في نية التطوع في السفر والمرض روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو
الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل واما مطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية

النفل

النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات كذا في كشف اصول البزدوي اذا
عرفت هذا فلك ان تجعل الاستثناء متعلقا بالاخير وهو الاظهر كما هو صريح عبارة الوقاية وان تجعل متعلقا بالثلاثة
وعند ابي يوسف ومحمد لا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم في جميع ذلك وكذا النفل والنذر المعين الا في الاخير
اي مثل اداء رمضان النفل والنذر المعين في التأدي بنية اداء رمضان قبل نصف النهار الشرعي وبنية النفل وبنية
مطلقة او في التأدي للنفل بنية والنذر بنية وكل منهما بنية اداء رمضان وبنية مطلقة ولا يتأديان بنية
واجب آخر وفي الظهيرية ان اسلم النصراني في غير رمضان قبل الزوال فنوى التطوع كان صائما عند ابي يوسف حتى لو افطر
يلزمه القضاء خلافا لزفر وروى الحسن عن ابي حنيفة ان النذر لا يصح بنية النفل ثم المفهوم من ظاهر عبارة الهداية ان
النذر المعين يتأدى بنية واجب آخر والمذكور في الكافي انه اذا نوى واجبا آخر في النذر المعين يكون عما نوى وهكذا ذكر
في الخلاصة حيث قال اذا نذر صوم بعينه ثم نواه عن واجب آخر يكون عما نوى في الزيادات كلها وعليه قضاء ما نذر و
يمكن التوفيق بان يقال ما ذكر في الكافي والخلاصة انما هو فيما اذا نوى عن الواجب الآخر في الليل وما ذكر صاحب الهداية
فيما اذا نوى في اليوم قبل نصف النهار فان نية الواجب الآخر لما لم يصح في النهار لغت نية الواجب فبقي مطلق النية
والنذر المعين يصح بمطلق النية فلا اشكال وشرط للقضاء والكفارة والنذر المطلق ان يبيت ويعين في الصحاح بيت
الامر اي دبر ليلا والمراد بالتبييت ههنا انه ينوي من الليل واراد بالكفارة كفارة الصوم والظهار واليمين والقتل
فان في جميع ذلك ينبغي ان ينوي بالليل وكذا صوم جزاء الصيد والحلق والمتعة وفي الخزانة ان كل صوم لا يتأدى
الا بنية من الليل فان نوى مع طلوع الفجر جاز اذ الواجب قران النية بالصوم لا تقديمها والمراد من التعيين بان يعين انه
اي واجب من هذه الواجبات وفي الظهيرية من صام احدا وستين يوما للقضاء يوم واحد من رمضان وكفارته ولم يعين
يوم القضاء جاز وصار كانه نوى القضاء في اليوم الاول وستين يوما عن الكفارة واذا وجب عليه قضاء يومين من رمضان
ينوي اول يوم وجب عليه وان لم ينو كذلك جاز وان كانا من رمضانين ينوي قضاء رمضان الاول فان لم ينو كذلك
اختلف المشايخ فيه والصحيح انه يجزيه وفي المضمرات اذا نوى القضاء لا غير جاز وان لم يعين يوما سواء كان عن رمضان
او رمضانين والتعيين احتياطا وصوم يوم الشك وهو اليوم الذي يحتمل ان يكون آخر شعبان وان يكون اول رمضان
وذلك بان غم يوم الثلاثين من شعبان او غم هلال شعبان فوقع الشك في هذا اليوم هو اليوم الثلثون من شعبان او
اول رمضان ويحتمل ان يحصل الشك برد الشهادة وفي شرح المختار الشك ان يتحدث الناس بالرؤية ولا يثبت افضل
لمن وافق صومه ذلك اليوم صوما يعتاده بان كان يصوم كل خميس فوقع هذا اليوم يوم الخميس وفي الملتقط ان اعتاد
الصوم تطوعا قبل يوم الشك او اتفق له الصوم تطوعا قبل يوم الشك فالافضل ان يصوم يوم الشك تطوعا في
والخواص وهم اهل القضاء والفتوى والزهد ممن يقتدى بهم في امر الدين هكذا يفهم من الهداية والخلاصة والظهيرية

وكثير من الكتب وذكر في النهاية ان الفاصل بين الخاصة والعامة ان كل من يعلم نية يوم الشك فهو من الخواص والا فهو
من العوام والنية ان ينوي المتطوع من لا يعتاد الصوم ولا يخطر بباله انه ان كان من رمضان فعن رمضان **ويفطر**
غيرهم بعد نصف النهار بشرط ان لم يقع منهم نية الصوم وفي الظهيرية الافضل ان لا ياكل ولا ينوي الصيام ما لم يتقارب
نصف النهار فاذا تقاربت انتصاف النهار ولم يتبين الحال يصوم او يفطر على اختلاف اقوال المشايخ وقال في الخلاصة
ينظر الى وقت الزوال ثم ما ذكر في المتن هو مختار صاحب الهداية وقيل الفطر افضل لانه لو افطر لا اثم عليه اجماعا
بخلاف الصوم فانه مكروه عند البعض وهو اختيار محمد بن الفضل سلمة وقيل الصوم افضل وهو اختيار نصير بن يحيى
لان صوم يوم من شعبان احسن من افطار يوم من رمضان وفي الظهيرية لو صام يوم الشك بنية المتطوع من غير ان يقع
في قلبه انه من رمضان فلا باس بذلك عند ابي حنيفه وعندهما يكره **وكره ان نوى واجبا** اي كره الصوم ان نوى يوم
الشك واجبا سواء فرض رمضان او غيره لكن كراهة الثاني دون الاول فاذا صام فان ظهر انه من رمضان يجزيه وان
ظهر انه من شعبان كان تطوعا وفي الثاني كذلك عند بعضهم والاصح انه يجزي عن الذي نواه كذا في الهداية **ولا صوم لو نوى**
ان كان الغد اي يوم الشك **من رمضان فانا صايم والا فلا** اي ان لم يكن من رمضان فلست بصايم وانما لا يكون
صوما لانه لم يقطع عزيمته **وكره اي تردد بين صوم وغيره** سواء كان ذلك الغير واجبا او نفلا وذلك بان قال
ان كان غدا من رمضان فانا صايم عنه وان كان من شعبان فعن واجب آخر وعن التطوع وكراهة الاول اشد للتردد بين
امرين مكروهين بخلاف الثاني فانه متردد بين مكروه ومباح **فان كان من رمضان يقع عنه** لعدم التردد في اصل النية
وانما وقع التردد في الجهة وذكر في النهاية من المشايخ من قال في الصورة التي تردد بين صوم رمضان وبين التطوع اذا
ظهر انه من رمضان لا يكون صايما عن رمضان روي عن محمد **والا فنفل** سواء تردد بين رمضان وواجب آخر وبينه وبين
النفل صرح في الهداية **ومن راى هلال صوم او فطر وحده يصوم** اما في الصوم فظ واما في الفطر فللاحتياط وفي الظهيرية
بعض مشايخنا يقول برويته هلال الفطر افطر لكن ياكل سرا وعن ابي حنيفه انه لا يفطر وقال الفقيه ابو جعفر معناه لا
ياكل ولا يشرب لكن ينبغي ان ينوي صوم ذلك اليوم ولا يتقرب به الى الله تعالى وفي الخلاصة اذا راى الامام هلال
رمضان لا يامر الناس بالصوم لكنه يصوم وان راى هلال الفطر لا يخرج ولا يامر الناس بالخروج لكن يفطر سرا لا جهرا
في قول ويفطر جهرا في قول ويصح لا ينوي الصوم ولا ياكل في قول **وان رد قوله** جملة حالية على ما هو المختار بعض النحاة
من ان الواو الداخلة على ان الوصلية للحال اي يصوم وحده اذا لم يقبل القاضي قوله فانه اذا قبل القاضي قوله في
هلال الصوم لا يصوم وحده بل يصوم وغيره وقيد الوحدة معلوم من سياق الكلام واذا قبل قوله في هلال الفطر لا
يصوم هو ولا غيره وانما يتاتى على قول الطحاوي فانه يعتبر شهادة الواحد اذا كان خارج المصر او على مكان مرتفع على
ما سيجي واما بالنظر الى ما هو المختار من ان شهادة الواحد لا يقبل في الفطر فيكون هذا القيد واقعا بالنظر الى

هلال

هلال الفطر **وان افطر قضى ولا كفارة** اي اذا رد قوله فافطر في الصورتين فعليه القضاء لقوله عم صومكم يوم تصومون و
هذا اليس بيوم صوم في حق الجماعة فقط ولا يجب الكفارة لان القاضي رد شهادته بتهمة الغلط فاورثت شبهة والكفارة
تندرئ بالشبهات ثم اذا رد قوله في هلال شوال فقيل يمسك ولا ينوي وقيل ياكل سرا كذا في المحيط ولو افطر وقبل الشهادة
الى انه اذا افطر قبل الشهادة او الرد يلزمه الكفارة وفيه خلاف والصحيح انه لا يجب لقوله عم صومكم يوم تصومون و
هذا ليس بيوم صوم في حق الجماعة كذا في الكافي **وقبل خبر عدل ولو قنا او امراة للصوم مع غيم** وهو السحاب وفي
معناه الغبار ونحوه وفي اختيار لفظ الخبر على الشهادة اشارة الى ان لفظ الشهادة ليست بشرط في هلال رمضان
وهو مختار شمس الائمة السرخسي وذكر شيخ الاسلام انه شرط وقال الامام ابو بكر محمد بن الفضل انما يقبل
شهادة الواحد اذا فسر وقال رايت الهلال خارج البلد في الصحراء او رايته في البلد بين خلال السحاب وبدون
هذا التفسير لا يقبل كذا في الظهيرية وعن الفقيه ابي جعفر ان في هلال الصوم يقبل قول رجل عدل سواء كان بالسماء
علة او لم يكن كذا في هلال الصوم الذخيرة واما الدعوى فعند ابي يوسف ومحمد ليست بشرط حتى لو شهد واحد على آخر بذلك
من غير دعوى احد تقبل واما على قول ابي حنيفه فينبغي ان يشترط الدعوى والطحاوي لم يشترط العدالة ومن
المشايخ من قال اراد به المستور فان شهادته تقبل على ما اختاره الامام الحلواني وظاهر المذهب ان العدالة شرط و
لما كان الاختلاف في اشتراط العدالة صرح المص به واما اشتراط الاسلام والبلوغ فمتفق عليه فترك لظهوره
وكذا العقل والبلوغ حتى لا يقبل شهادة المراهق صرح به في الظهيرية واما شهادة المحدود في القذف اذا تاب
يقبل في ظ وعن ابي حنيفه انها لا يقبل ذكره في الهداية **وشرط مع غيم للفطر نصاب الشهادة** وهو رجلان او رجل و
امراتان مروي عن الحسن بن زياد انه قال يحتاج الى شهادة رجلين في الفطر والصوم جميعا سواء كان بالسماء علة
او لم يكن كذا في الذخيرة **ولفظها** اي لفظ الشهادة **والعدالة** وتقدم ان الاسلام والعقل والبلوغ **ايضا**
شرط وشرط في الظهيرية ان يكونا حرين وفي الخلاصة لا يقبل شهادة المحدود في القذف ههنا وان تاب هو قول
ابي حنيفه **لا الدعوى** فانها ليست بشرط وقيل في هلال رمضان يقبل الشهادة بدون الدعوى ولا يقبل في عيد
الفطر بدونها وفي عيد الاضحى اختلاف المشايخ ذكره في الفصول العمادية وطريق ذلك ان يدعي احد على آخر عند
القاضي بالوكالة رجل معلقة بمجيء عيد الفطر بقبض الخصم بالوكالة وينكر مجيء العيد فيشهد الشهود برؤية الهلال
فيقضي عليه بالمال فيثبت العيد ذكره في شهادة الخلاصة **وبلا غيم شرط جمع عظيم فيهما** اي في هلال الصوم والفطر و
المراد بالجمع العظيم جمع يقع العلم بخبرهم ويحكم العقل بعدم تواطؤهم على الكذب كذا ذكره المص وقيل الصحيح ان يكونوا
من اطراف شتى اذ لو كانوا من ناحية واحدة يتوهم تواطؤهم على الكذب والمراد بالعلم ههنا غلبة الظن لا اليقين
ذكره في المضمرات وذكر في الخلاصة ان بعضهم قدر الخبر من كل جانب وهكذا روي عن ابي يوسف وعن خلف بن

ايوب خمسمائة ببلخ بليل وفي فتاوى البقالي ببخارا الف وذكر في الظهيرية عن ابي حفص الكبير انه يعتبر الوفاء وعن محمد
انه يفوض ذلك الى راى الامام وعن ابي حنيفة انه يقبل في الفطر اذا كانت السماء بلا غيم شهادة رجلين او رجل
وامراتين وذكر شيخ الاسلام ان شهادة المثنى في الفطر انما يعتبر اذا كانت بالسماء علة او كانت مصحية و
جاء من مكان آخر اما اذا لم يكن كذلك فلا بد من جماعة كثيرة وذكر في الكافي انه اذا كانت السماء مصحية وجاء
واحد من خارج المصر لا يقبل شهادته في ظاهر الرواية لمكان التهمة وقال الطحاوي شهادته مقبولة لان المطالع مختلفة
والمانع خارج المصر اقل وكذا لو شهد برؤية الهلال على مكان مرتفع وذكر في فتاوى قاضيخان من راى هلال
رمضان في الرستاق وليس هناك قاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي الفطر ان اخبر عندهم عدلان
لا باس بان يفطروا والاتم انه لا بد ههنا **ايضا** من لفظ الشهادة صرح به في التلويح ولعله ترك اعتمادا على ما مر
وكذا العدالة **ونحو صوم ثلثين** من رمضان والحال انه يثبت هلال الصوم **بقول عدلين حل الفطر** هكذا ذكر
في الهداية وسائر الكتب وعن القاضي الامام علي السغدي انهم لا يفطرون وهكذا في مجموع النوازل والاول اصح
كذا في الخلاصة **وبقول عدل لا** اى اذا ثبت هلال رمضان بقول عدل واحد وقد صاموا ثلثين فلا يحل لهم ان
يفطروا عند الشيخين حتى يصوموا يوما آخر ولو افطروا لا افطروا بشهادة الواحد وعن محمد انهم يفطرون بناء على
ثبوت رمضان بشهادة الواحد وان كان لا يثبت الفطر بها ابتداء وفي المحيط قال الامام الحلواني هذا
اذا كانت السماء مصحية ولم يروا هلال شوال اما اذا كانت متغيمة فانهم يفطرون بلا خلاف **والاضحى كالفطر** اى وحكم
هلال ذي الحجة الذي يثبت به الاضحى كحكم هلال الفطر في جميع ما ذكر من غير تفاوت لانه فيه منفعة للناس بالتوسع
بلحوم الاضاحي هذا هو ظ وعن ابي حنيفة في النوادر انه كهلال رمضان لتعلق امر ديني به وهو ظهور وقت الحج كذا
في كشف اصول البزدوي **فصل** في موجب الفساد وموجب الافساد وفيما لا يفسد **من جامع او جومع في احد السبيلين**
اى القبل والدبر بشرط ان يتوارى الحشفة انزل او لم ينزل ذكره في الخلاصة وعن ابي حنيفة في الوطي في الدبر انه لا كفارة
عليهما وعنه انه عليهما الكفارة وهو قولهما وهو الاصح كذا في الكافي ثم الظ ان الرواية الاولى عن ابي حنيفة يعم المراة
والغلام لكن ذكر في الروضة ان الخلاف في الحد انما هو في الغلام واما الوطي في الدبر المراة فيجب الحد ايضا فعلى هذا يكون
هذه الرواية مخصوصة بالغلام وفي كلام الخلاصة نوع ايماء الى ذلك والاصح انه لا فرق بين الغلام والمراة كما يجيء
في كتاب الحدود والمراد باحد السبيلين احد سبيل الانسان حتى بقرينة كلمة من وترتب القضاء والكفارة عليه فلا يجب الكفارة
بوطي البهيمة بل حكمها حكم البهيمة كما سيجيء ولا بد ان يكون المجامع مكلفا وكذا المجامع بقرينة ايجاب القضاء والكفارة
وفي القنية او جامع مجنونة عمدا في نهار رمضان فعليه الكفارة واما اتيان الصغيرة التي لا تشتهى فقيل لا يجب عندهما
خلافا لابي يوسف وقيل هو كجماع البالغة وقيل لا يجب بالاجماع وفي طريقة الكرميني ان الحرة العاقلة البالغة اذا

مكنت نفسها من صبي او مجنون فعليها الكفارة بالاتفاق وفي النوادر لا يلزمها الكفارة على قياس الحد **او اكل او شرب غذاء
او دواء** اى ما يتغذى به وما يتداوى به في الجملة وليس المراد انه ينبغي ان يكون الاكل والشرب لاجل الغذاء والدواء
ليوجب الكفارة ولا يخفى ان الماء ليس بشيء منهما مع ان شربه يوجب القضاء والكفارة الا ان يقال انه مما لا بد للغذاء
منه كما تقرر في الطب فادخله في الغذاء تجوزا ويدخل في ذلك الطين الذي يؤكل عادة عند ابي حنيفة ومحمد خلافا
لابي يوسف وورق الشجر الذي يؤكل كورق الكرم في الابتداء والحنطة اذا اكلها قضمها يجب الكفارة بخلاف الشعير فانه
لا يجب الا اذا كان مقليا كذا في الظهيرية وقال شمس الائمة الحلواني ان في الشعير اختلاف المشايخ ولم يعرض للمقلي وغير المقلي
كذا في الذخيرة وفي الروضة اذا اكل حنطة مضغها او ابتلعها كما هي ففي ظاهر الاصول عليه القضاء دون الكفارة
قيل هذا قولهما وعند ابي حنيفة رحمه الله عليه الكفارة وذكر في الخلاصة لو اكل الملح يجب الكفارة وهو المختار **عمدا** قيد في
الكل ويستثنى من ذلك ما اذا اصبح ناويا للفطر ثم نوى الصوم قبل الزوال ثم افطر متعمدا فانه لا كفارة عليه عند
ابي حنيفة رحمه الله لتمكن الشبهة فيه حيث ذهب بعض العلماء الى انه ليس بصوم وعندهما يجب الكفارة فانه افطار كامل
كذا في الحصر **قضى وكفر كالمظاهر** اى يكفر ككفارة المظاهر وهو عتاق رقبة فان لم يستطع فصيام شهرين متتابعين
وان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا الكل منهم صاع من شعير او تمر او نصف صاع من حنطة واطلاق قوله كالمظاهر يدل
على ما ينبغي فان المظاهر اذا جامع المظاهرة في الشهرين ليلا عامدا او نهارا ناسيا يستانف الصيام عند ابي حنيفة و
محمد خلافا لابي يوسف رحمه الله وفي كفارة الصوم لو وقع كذلك لا يضر وكذا في الكفارة الظهار لو جامع غير المظاهر عنها
لا يضر كذا في الظهيرية **وهي** اى الكفارة لاجل الصوم انما يجب **بافساد اداء رمضان لا غير** فلا كفارة في افساد قضاء
او غيره من انواع الصيام لان في رمضان ابلغ في الجناية لحرمته فلا يلحق به غيره ولهذا قال الامام ظهير الدين المرغيناني
ان من اكل في يوم رمضان شهرة متعمدا يؤمر بقتله ذكره في القنية وفي قوله افساد اشارة الى انه اذا لم ينو في رمضان
الصوم فاكل شيئا من المفطرات كان عليه القضاء فقط سواء كان قبل الزوال او بعده وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف
ان كان قبل الزوال فعليه الكفارة وان كان بعده فلا كفارة عليه وقول محمد مضطرب وعند زفر عليه الكفارة
في الاحوال كلها لان صوم رمضان عنده صوم بغير نية كذا في الروضة **وقضى فقط ان افطر خطاء** وذلك بان يكون ذاكرا
للصوم فافطر من غير قصد كان مضمض واستنشق فدخل الماء في جوفه ذاكرا للصوم فان لم يكن ذاكرا لا يفسد وعن نصير بن يحيى
اغتسل ودخل الماء في حلقه لم يفسد ذكره في الظهيرية وقال الحسن بن زياد اذا استنشق الماء حلقه في المضمضة والاستنشاق
فان كان في المراة الثلاث المسنونة لا يفسد فان كان فيما وراء الثلاث يفسد كذا في الروضة **او مكرها** وعند زفر اذا
صب في جوفه وهو مكره لا يفسد صومه وكذا اذا اصب شيء في حلقه وهو نائم ذكره **ايضا** في الروضة وفي الخلاصة
اذا اكره الرجل على الجماع فعليه الكفارة وهو قول ابي حنيفة الاول ثم رجع وقال عليه القضاء دون الكفارة وهو

قولها والمراة اذا كانت مكرهة فعليها القضاء فقط اتفاقا وفي فتاوى اهل سمرقند المراة اذا اكرهت زوجها على الجماع فعليه
وعليها القضاء والكفارة لان الجماع من الزوج لا يتصور الا بانتشار الآلة وذلك دليل زوال الاكراه وفي الظهيرية الاصح
انه لا يجب عليها الكفارة وعليه الفتوى او تسحر او جامع ظانا ان الليل باق اي تسحر ظانا ان الفجر لم يطلع او افطر ظانا ان الشمس قد غربت وكان بخلافه
قضى فقط وان شك في طلوع الفجر فتسحر فصومه تام او في غروب الشمس فافطر لزمه القضاء وفي وجوب الكفارة اختلاف
كذا في الخلاصة او وصل دواء الى جوفه وهو داخل تجويف البدن او دماغه فالاحتقان والاستعاط مفسد بالاتفاق
وعن ابي يوسف ان في الاستعاط يجب الكفارة وفي ظاهر المذهب لا كفارة عليه وان صب الدهن في الاذن يفسد اما اذا
داوى جائفة او امة فوصل الدواء الى الجوف او الدماغ فعند ابي حنيفة يفسد وعندهما لا يفسد والمراد بالدواء الرطب فقط
على ما في الهداية والكافي فان اليابس لا يفسد عند الكل وفي الظهيرية ان الدواء اعم من ان يكون رطبا او يابسا وفي المصفى
اكثر مشايخنا على ان العبرة للوصول حتى اذا علم ان اليابس وصل فسد وان علم ان الرطب لم يصل لم يفسد والتقييد بالدواء
في عبارة المتن خرج مخرج العادة والا فلو وصل الغذاء الى الجوف والدماغ افسد ويمكن ان يكون احترازا عما لا يؤكل
فانه اذا وصل حجر الى الدماغ والجوف من الآمة والجائفة لا يفسد الصوم على ما قاله ذكره في الظهيرية وفي الخلاصة لو
دخل السهم في جوفه واخرج من الجانب الآخر لا يفسد وفي التجريد انه يفسد من غير المسام هي المنافذ الضيقة في البدن
هي من عبارة الاطباء اخذت من سم الخياط وهو ثقبة واحترز بذلك عما اذا مسح ظاهر الجلد بدهن ونحوه ووصل الى الجوف
من تلك المنافذ فانه لا يفسد وكان ينبغي ان يقال من غير المسام والحلق فان الواصل الى الجوف من طريق الحلق عمدا
موجب للقضاء والكفارة لكنه تركه اعتمادا على ما سبق او ابتلع حصاة ونحوه كنواة ومدر وحشيش وقطن وكاغذ و
جوز رطب ويابس ولوز يابس بخلاف اللوز الرطب فان فيه الكفارة ذكره في الخلاصة وفي النهاية وذكر في الظهيرية اذا
اكل فستقا فان كان غير مشقوق فلا كفارة اتفاقا وان كان مشقوقا فكذلك خلافا لابي سهل الكبير البخاري فانه قال
عليه الكفارة وان ابتلع حبة عنب كما هي ان لم يكن معها ثفروقها وهو ما يلتزق بها وتقبتها مسدودة بها فعليه
الكفارة والقضاء اتفاقا وان كان معها ثفروقها فكذلك عند عامة العلماء وقال ابو سهل لا كفارة عليه وهو الصحيح
لانها لا يؤكل معها عادة ذكره بعض من لا يعتمد على قوله ان الصوم لا يفسد بابتلاع الحصاة ونحوها وفي القنية اذا افطر
في رمضان مرة بعد اخرى بتراب ومدر لاجل المعصية فعليه الكفارة زجرا له او تقيأ ملأ فمه يقال تقيأ اي تكلف
القيء والمراد قاء عمدا بحيث يملأ فمه في مجلس واحد سواء كانت مرة او مرارا وكذا ان كان اقل ملأ الفم عند محمد وعند ابي
يوسف لا يفطر هكذا ذكر في الهداية والمحيط وذكر في الكافي اذا استقاء عمدا فعليه القضاء لم يسوغ بين ملأ الفم ودونه
في ظاهر وقال ابو يوسف ان كان قليلا لا يفسد وفي الخلاصة ان تقيأ ملأ الفم فلعمدا لا يفسد عند محمد خلافا لابي يوسف
وفي الكفاية ان تقيأ ملأ فمه ناسيا صومه لا يفسد لان غلبه اي لا قضاء عليه ان غلبه القيء بحيث لم يقدر على ضبطه

كما اذا

سواء كان ملأ الفم او لم يكن او افطر ناسيا اي غير ذاكر للصوم سواء كان الافطار بالجماع او غيره فانه لا يفسد ذكر
في الملتقط انه اذا افطر ناسيا فالاولى عندنا ان يقضي ذلك او احتلم نهارا اذا نام في النهار او نظر الى امراة او صبي
بشهوة او تفكر فانزل وكذا اذا عالج ذكره حتى انزل لا يجب القضاء عند البعض فان انزل فالمختار انه يجب القضاء وهل
يحل ان يفعل ذلك اذا لم يكن صائما ان اراد الشهوة لا لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وان اراد تسكين الشهوة فانه
من الشهوة لا بأس به كذا في الكافي او دخل غبار او دخان او ذباب حلقه وكذا ريح العطر والدمع والعرق اذا دخل
حلقه فان كان كثيرا بحيث يجد ملوحته يفسد وان كان قطرة او قطرتين لا يفسد وان ابتلع الدموع الداخلة في
فمه يجب القضاء والكفارة واما المطر والثلج اذا دخل حلقه فيفسد هو الصحيح كذا في الظهيرية ولو وطئ بهيمة او في
غير فرج او قبل او لمس فانزل قضى والميتة كالبهيمة اراد بالوطء في غير الفرج التفخيذ مثلا وعند الشافعي وطء البهيمة
والميتة يوجب الكفارة انزل او لم ينزل ذكره في الهداية ثم المعانقة في حكم التقبيل وفي الظهيرية المراد باللمس ههنا
اللمس الذي لا يكون بين اللامس والممسوس ثوب اما اذا لمسها من وراء الثياب فان وجد حرارة اعضائها بان كان
دقيقا فسد صومه اذا امنى وان لم يجد الحرارة لا يفسد وان امنى هكذا ذكر الامام شمس الائمة الحلواني وفي المحيط
اذا مس فرج بهيمة فانزل لا يفسد بالاتفاق ولا يفسد باكل ما في اسنانه ان قل من حمصة فان اكثر يفسد وعند زفر يفسد كال م
قليلا كان او كثيرا وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند ابي يوسف واما عند زفر فعليه الكفارة
ايضا كذا في الهداية وقال ابو نصر الدبوسي ليس في مقدار ما بين الاسنان تقدير بقدر وعندي انه لو امكنه
ابتلاعه بلا ريق فهو قليل وهذا احسن كذا في المنصورية وذكر في المحيط اذا دخل في جوفه شيء مما بين اسنانه وهو
كاره لذلك لا يفسد صومه وان ابتلعه ففيه اختلاف المشايخ الا اذا اخرج ما في اسنانه باليد وغيرها من فيه ثم
اكل فانه يفسد بالاتفاق وفي الكفارة اختلاف قال الفقيه ابو جعفر الاصح انه لا يوجب الكفارة كذا في الخلاصة
واعلم انه اذا ظهر البزاق فاعاده وابتلعه فسد صومه وقيل اذا جاوز حمرة الشفة وهي ما لا يظهر اذا ضم الشفة يفسد
والا فلا كذا في الظهيرية ولا باكل سمسمة مضغا فانه يتلاشى الا ان يجد طعمه في حلقه فانه لا يفسد كذا في الكافي وعند
ابي القاسم انه يفسد صومه ولم يشترط ان يجد طعمه في حلقه فانه يفسد كذا في الذخيرة وانما قال مضغا لانه
لو ابتلعها كما هي وقد اخذها من خارج يفسد بخلاف ما اذا اخذها مما بين اسنانه فانه لا يفسد ايضا وفي الخلاصة
المختار انه يجب الكفارة ان ابتلع السمسمة وقال في الجامع الصغير لا يجب ونقل عن الزاهدي انه لا يجب الكفارة في
الحبوب كلها غير الحنطة وعود القيء يفسد ان كثر وعند محمد ان اعيد اي اذا عاد القيء فالمعتبر عند ابي يوسف الكثرة وهي
ملأ الفم وعند محمد الصنع اي الاعادة ففي اعادة الكثير يفسد اتفاقا وفي اعادة القليل لا يفسد عند ابي يوسف خلافا
لمحمد وفي عود القيء الكثير يفسد عند ابي يوسف لا عند محمد وفي الخلاصة في عود الكثير الصحيح قول محمد انه لا يفسد

وفي اعادة القليل الصحيح قول ابي يوسف انه لا يفسد وفي الحصر اذا تقيا دون ملأ الفم فعاد فعن ابي يوسف روايتان
في رواية لا يفطر وهو قياس اصله وفي رواية يفطر لشاكلة احد الفعلين بالآخر **وكره الذوق** لما يفطر اكله او شربه
اذ فيه تعريض الصوم على الفساد لكنه لا يفطر وفي الملتقط اذا كان للمراة ضرورة بان كان زوجها سيء الخلق جاز
لها ان يذوق الطعام ولا باس به وفي النهاية كراهة الذوق في صوم الفرض دون النفل واذا احتاج الى شراء شيء
ماكول وخاف اذا لم يذقه لا يلائمه لا يكره ذوقه وان كان الصوم فرضا **ومضغ شيء** فانه مكروه غير مفطر لما ذكرنا
سواء كان ذلك الشيء علكا او لم يكن وقيل هذا اذا لم يتفتت ذلك بالمضغ او لم يذب اما اذا تفتت او ذاب بالمضغ
فانه يفسد فاذا لم يكن العلك ملتيما وبالمضغ صار ملتيما يفسد الصوم وقيل اذا كان اسود يفسد وان كان ملتيما
لانه يذوب بالمضغ بخلاف الابيض كذا في الكافي **الا الطعام لصبي ضرورة** بان لم يكن هناك غير صايم يمضغ الطعام
له او لم يقبل من غير امه ونحو ذلك فلو كان لها منه بد يكره **والقبلة ان خاف** اي يكره للصايم ان يقبل امراته
اذا خاف الوقوع في الجماع عند بعض المشايخ او خاف الانزال وخروج المني عند اخرين فان لم يخف لا باس بها كذا في
النهاية والمباشرة مثل التقبيل في ظاهر الرواية وعن محمد انه يكره المباشرة الفاحشة مطلقا كذا في الهداية
وعن ابي حنيفة انه يكره التقبيل الفاحش وهو ان يمضغ شفتيها كذا في الظهيرية **لا السواك** اي لا يكره استعمال السواك
مطلقا سواء كان رطبا او مبلولا بالماء او يابسا وسواء كان اول النهار او اخره وعند ابي يوسف يكره المبلول
بالماء كذا في الكافي **والكحل** وهو اما بفتح الكاف بمعنى استعمال الكحل او بضمها على حذف المضاف اي لا يكره استعمال
الكحل للصايم سواء كان وجد طعم الكحل في حلقه او لا وفي الظهيرية ان بزق وراى فيه اثر الكحل من حيث اللون قيل
يفسد **وشيخ فان** سمي به لانه فني قوته وقيل لانه قرب الى الفناء وفي النهاية هو الذي يزداد كل يوم ضعفه الى موته
والا لا يكون شيخا فانيا **عجز عن الصوم افطر** وكذا العجوزة الكبيرة التي لا يرجى قدرتها على الصوم **واطعم لكل يوم مسكينا**
اراد به ما يشمل الفقير لا ما يقابله **كالفطرة** اي نصف صاع من بر او صاعا من شعير او تمر وعن ابي يوسف ان اعطى نصف
صاع من يوم واحد لمساكين يجوز وان اعطى مسكينا صاعا عن يومين ففيه روايتان وعند ابي حنيفة لا يجزيه ثم هذه
الفدية ان شاء اعطاها في اول رمضان مرة وان شاء اعطاها في اخره كذا في القنية **ويقضي ان قدر** على الصوم وبطل
حكم الفدية لان شرط الخليفة استمرار العجز **وحامل ومرضع خافت على نفسها او ولدها ومريض خاف زيادة مرضه والمسافر**
افطر هذا اربعة اصناف رخص لهم في الافطار الاول الحامل اذا خافت على نفسها او ولدها الهلاك او نقصان
العقل او زيادة الوجع بسبب الجوع او العطش والثاني المرضع اذا خافت كذلك قيل المراد بالمرضع هي المستاجرة
للارضاع اذ الام لا يجب عليها ذلك ديانة وقال لم ان اجرت نفسها قبل رمضان يحل لها الافطار وان اجرت في رمضان
ينبغي ان لا يحل اذ لا يجب عليه الاجارة الا اذا دعت الضرورة اليها واما الام فلا يحل لها الافطار الا اذا تعينت

للارضاع فيحل وقد اعترض عليه بان الاجارة اذا انعقدت لا تفسخ الا بعذر والاجارة مباحة اولا وبعد العقد
يصير لازمة فتامل وفي القنية الظهيرية المستاجرة كالام في الافطار وفي الظهيرية رضيع مبطون تخاف موته من هذا
وزعم الاطباء الحذاق ان الطريق ينبغي ان تشرب دواء كذا ليبرا الرضيع قيل لها ان تفطر بشرب الدواء ثم انه
اطلق في الكتاب الاطباء الحذاق وعندي ان المراد الطبيب المسلم دون الكافر بل لعل غرضه افساد الصوم عليها
الثالث المريض اذا خاف زيادة مرضه كما اذا ازداد عيناه وجعا او حماه شدة ونحو ذلك وهذا انما يعرف باجتهاده
او بقول طبيب حاذق مسلم ذكره في شرح الطحاوي واذا كان خوف زيادة المرض مبيحا للافطار فخوف تلف العضو او
هلاك النفس اولى بذلك وفي عبارة المتن اشعار بان خوف المرض لا يبيح الافطار حتى اذا برئ وبقي الضعف ينبغي
ان لا يفطر ولا يعتبر خوف المرض وقد صرح في الظهيرية بذلك وفي الملتقط ان المريض ان يفطر وان كان اطاق الصوم
كالمسافر وفي الفصول العمادية ان المرض الذي يبيح الافطار قيل هو ان يصير صاحب فراش وقيل هو ان لا يقدر ان يصلي
قائما والصحيح هو ان يخاف بالصوم زيادة المرض كما اشار اليه المص وفي المحيط اذا خاف زيادة العلة و
امتدادها يفطر الرابع المسافر الذي يباح له قصر الصلوة على ما مر في كتاب الصلوة لكن ينبغي ان يعلم ان السفر
ليس بعذر في اليوم الذي انشا فيه السفر حتى لا يجوز ان يفطر في هذا اليوم بل في يوم الذي بعده كذا في الخلاصة
وفي متفرقات صوم الظهيرية ان للمسافر ان يفطر يوم الخروج ولا يفطر يوم الدخول **وقضوا بلا فدية** اي قضى هولاء
المذكورون ما افطروا من الايام بلا فدية والتصريح بنفي الفدية اشارة الى ما ذهب اليه الشافعي من ان له لو اخر القضاء
الى السنة الثانية من غير عذر يفدي لكل يوم هذا **وصوم سفر لا يضر احب** هكذا ذكر في الهداية وغيرها مطلقا و
ذكر في الظهيرية انه يكره للمسافر ان يصوم اذا اجهده الصوم وان لم يكن كذلك فالصوم افضل الا اذا كان رفقاؤه
او عامتهم مفطرين والنفقة مشتركة بينهم فان الافطار افضل وفي الهداية الافطار عند الشافعي افضل لكن ذكر في
التلويح الحق ان الصوم في السفر افضل عنده عند عدم التضرر وذكر في الكافي ان عند اصحاب الظواهر لا يجوز الصوم اصلا
لقوله عم ليس من البر الصيام في السفر وعند الجمهور هو محمول على ما اذا كان الصوم يضعفه حتى يخاف عليه الهلاك **وان**
صح او اقام ثم ماتا اي ان صح المريض بمعنى انه لا يخاف زيادة المرض بسبب الصوم او اقام المسافر ثم مات احدهما وكذا
الحامل والمرضع اذا زال الخوف عنهما على ولدهما من جهة الصوم ثم مات ولو قال وان لم يخف او اقام ليشمل الكل **فدى وارثه**
سواء كان قريبه او غيره من المسلمين **ما فات** اي اياما فاته صيامها **ان عاش بعده** اي بعد الصحة او الاقامة
بقدره اي بقدر ما فات فاذا فاته عشرة ايام وقد عاش بعد الصحة والاقامة عشرة ايام او اكثر فدى وارثه صوم
عشرة ايام **والا فبقدرهما** ثم صح او اقام عشرة ايام ولم يصم فعلى الوارث فدية عشرة ايام اي لم يعش بقدر ما فاته فدى
وارثه بقدر الصحة والاقامة فاذا فاته عشرة ايام فاقام او صح بعد رمضان خمسة ايام ثم مات فعلى الوارث فدية

خمسة ايام فقط والظاهر ان الايام التي عاش فيها ينبغي ان لا يكون من الايام المنهية فانه عاجز عن القضاء فيها شرعا كما
سيجيء والمذكور في الحصر ان الفدية بقدر الصحة والا فاشترط فان لم يدرك من صحة ايام اخر الا هذا القدر
عن ابي حنيفة وابي يوسف ان عليه فدية كل ما فاته وقال صاحب الكافي ان الطحاوي ذكر عن الشيخين لزوم فدية
ما فات وان صح يوما واحدا وعند محمد يلزمه الوصية بالفدية بقدر الصحة وهذا ليس بصحيح وانما الخلاف في
النذر فانه اذا نذر المريض صوم شهر رمضان فان صح يوما مثلا لزمه ان يوصي بكل الشهر عندهما وعند محمد رح
بمقدار ما ادرك قياسا على اداء رمضان وشرط الايصاء اي شرط لوجوب الفداء على الوارث ان يوصي بذلك
حتى لو لم يوص بذلك لم يلزم الوارث شيئا فان تبرع جاز وينفذ ذلك الايصاء من الثلث بشرط ان لا يكون في
التركة دين من ديون العباد حتى لو كان ينفذ ذلك الايصاء من ثلث الباقي لا من ثلث الكل واذا لم يف ثلث ماله
بفدية جميع ما فاته يفدي بقدر ما بقي فلو لم يكن له وارث ينفذ ذلك من كل المال وذلك من كل المال واعلم
انه اذا اوصى ولم يترك مالا يستقرض وارثه نصف صاع ويعطيه الى مسكين ثم يتصدق المسكين عليه ثم وثم
الى ان يتم لكل صوم نصف صاع كذا في الملتقط وفدية كل صلوة كصوم يوم اي فدية كل صلوة مكتوبة من الصلوات
الخمس والوتر عند ابي حنيفة كفدية صوم يوم في انها نصف صاع من حنطة او صاع من تمر او شعير وفي انها يجب على
الوارث بشرط الايصاء وينفذ من الثلث وفي صوم الفرائض السراجية ان محمد بن مقاتل الرازي كان يقول
اولا يطعم عنه لصلوة كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع وقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم
يوم وهو الصحيح وفي فتاوى قاضيخان اختلفوا في ان الاطعام هل يقوم مقام الصلوات فقال محمد بن مقاتل و
محمد بن سلمة يقوم وقال البلخي لا يقوم وعبادة غيره لا تجزيه اي عبادة غير الميت لا يكفي الميت والمراد منه ما عدا الزكوة
والكفارات والحج فان الوارث او غيره اذا ادى هذه الاشياء عن الميت يجوز بلا خلاف وعند الشافعي رح يصلي الولد
على الميت ويصوم عنه كذا ذكر في الحصر ويلزم النفل بالشروع اي اذا شرع في صوم النفل يلزم ان يتمه وان
افسد قضاه ولا يحل له ان يفطر بغير عذر ورواه ابو بكر الرازي عن اصحابنا وعن ابي يوسف انه يحل وهو رواية
الحسن عن ابي حنيفة واختلف المتأخرون فيه كذا في الظهيرية الا في الايام المنهية يعني الايام التي نهى صاحب
الشرع صلعم ان يصام فيها فانه لا يلزم صوم هذه الايام بالشروع اي يوم الفطر والاضحى مع ثلثة بعده اي
ثلثة ايام بعد الاضحى وهي ايام التشريق وهذا هو ظ وعن ابي يوسف ومحمد في النوادر ان عليه القضاء كالشروع
في الصلوة في الوقت المكروه وكره في الكتاب الهداية وهكذا ذكر الخلاف في المبسوط وذكر في الاسرار قول محمد
مع ابي حنيفة وانما فسر الايام المنهية لما ان النهي قد وقع عن صوم بعض ايام اخر ولكنها ليست بمثابة ذلك
اذا لم يوافق يوما يعتاده لانه يشبه تعظيم هذا اليوم وهو حرام كصوم ستة من شوال فانه مكروه عند ابي حنيفة

مطلقا

مطلقا وعند ابي يوسف مكروه متتابعا لا متفرقا وعن الحسن انه كان لا يرى باسا بصومها متتابعا وقال بعض
المشايخ ينبغي للعالم ان يصوم سرا ونهى الجهال عنه وعامة المتأخرين لم يروا به باسا واختلفوا في ان الافضل
التفرق او التتابع وكصوم يوم الجمعة منفردا روى عن ابي يوسف الا ان يصوم يوما قبله او بعده وعند ابي حنيفة و
محمد لا باس به الكل من الظهيرية ومنها صوم عرفة بعرفة وكذا يوم التروية لانه يعجز عن افعال الحج كذا في الخلاصة
وصح النذر فيها اي الايام الخمسة المنهي عنها فان الصوم فيها مشروع عند علمائنا الثلاثة وعند زفر رح غير
مشروع وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة فلا ينعقد النذر وروى الحسن عن ابي حنيفة انه اذا اضاف الى
العيد بان قال لله علي ان اصوم غدا وكان الغد يوم النحر صح نذره كذا في كشف اصول البزدوي لكن افطر وقضى اما
الافطار فللاحتراز عن المعصية المجاورة واما القضاء فلاسقاط الواجب وهذا اذا نذر صوم هذه الايام
او صوم هذه السنة اما ان نذر صوم الابد فلا يفطر هذه الايام وفي رواية عن ابي حنيفة انه اذا نذر صوم
هذه الايام وافطر يلزم الاطعام وفي رواية عن مالك انه يقضي ان نوى القضاء والا فلا كذا في شرح
البخاري لابن الحجر وان صام صح اي يخرج عن عهدة النذر لكن الافطار والقضاء اولى ثم لو صام عن واجب في
هذه الايام مثل النذر المطلق والكفارة وغيرهما لا يجوز كذا في كشف اصول البزدوي ويفطر بعذر الضيافة
ثم يقضي هذا الحكم يشمل الضيف والمضيف كذا ذكره المص قيل لم يوجد في كتب المشهور كون المضيف معذورا
واما كون الضيف معذورا فروي عن ابي يوسف ومحمد وروي عن ابي حنيفة ان الضيافة ليست بعذر فلا
يفطر والاظهر هو الاول كذا في الكافي والصحيح ان صاحب الدعوة ان رضي بمجرد حضوره ولا يتاذى بترك الافطار
لا يفطر وقال شمس الائمة السرخسي احسن ما قيل انه ان كان يثق من نفسه بالقضاء يفطر والا فلا وقال الفقيه
ابو الليث ان كان يفطر لادخال السرور في قلبه فلا باس وان كان لتشهي نفسه يكره ثم ان كان صائما عن قضاء
رمضان يكره له الافطار وعن محمد انه لا باس بالافطار في صوم القضاء **ايضا** وهذا كله قبل الزوال واما
بعد الزوال فلا يفطر الا اذا كان في ترك الافطار عقوق الوالدين او احدهما الكل من الظهيرية واما الافطار
بغير عذر بشرط القضاء فيحل على رواية المنتقى وبرواية ابي بكر الرازي لا يحل كذا في الذخيرة ويمسك بقية يوم
مسافر قدم من السفر او نوى الاقامة بموضع يصلح لها بعد طلوع الفجر وهذا الامساك واجب على ما يفهم من
ظاهر كلام الهداية قال الامام الزاهد الصفار الصحيح ذلك وذكر محمد بن شجاع انه مستحب لانه مفطر فكيف يجب
عليه الكف عن المفطرات وحائض طهرت بعد طلوع الفجر وكذا النفساء اذا طهرت بعد طلوعه واعلم انهما اذا
طهرتا لاقل مدة الحيض والنفاس قبل طلوع الفجر بزمان لا يسع فيه الاغتسال فانه ينبغي ان تقضيا ذلك اليوم
ولا تحتسب من الصوم وان كان ذلك الزمان بحيث يسع الاغتسال او كان طهرهما لاكثر مدة الحيض والنفاس

فلذلك يجب من صومهما اذا نويا كذا في شرح الطحاوي وصبي بلغ بعد طلوع الفجر سواء بلغ بالسن او غيره وكذا
صبية بلغت وكافر اسلم بعد طلوع الفجر سواء كان مرتدا او كافرا اصليا والحاصل ان كل من صار على صفة
في اخر النهار لو كان عليه في اوله لزمه الصوم كان عليه الامساك في بقية اليوم واجمعوا على ان من افطر
خطأ او متعمدا او مكرها او افطر يوم الشك ثم ظهر انه من رمضان يلزمه البقية كذا في الخلاصة ولا
يقضي هذان اي الصبي الذي بلغ او الكافر الذي اسلم لعدم اهليتهما في الجزء الاول من الوقت وعن
ابي يوسف اذا زال الكفر والصبا قبل الزوال فعليهما القضاء كذا في الهداية ويتم مقيم سافر ولا يحل
له الافطار على ما هو المذكور في كثير من الكتب وذكر في القنية اذا سافر المقيم او اقام المسافر يكره له
الافطار في ذلك اليوم ولو افطر لا كفارة عليه بشبهة السفر وفي الخلاصة اذا قدم المسافر ايضا
فانوى ان صومه لا يجوز فافطر متعمدا لا كفارة عليه وكذا اذا مرض عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
وجنون كل شهر مسقط للصوم فلو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظ وذكر في
المجرد عن ابي حنيفة انه اذا افاق في ليلة من الليالي لا يلزمه القضاء وكذا ذكره الفقيه ابو جعفر
وهو الصحيح فان افاق في آخر يوم من رمضان قبل الزوال لزمه القضاء وبعد الزوال اختلفوا فيه والصحيح انه
لا يلزمه كذا في الظهيرية لا البعض اي جنون بعض الشهر مع افاقة الباقي لا يسقط القضاء عندنا وعند زفر
يسقط واعلم انه لا فرق بين جنون الاصلي والعارضي وروى ابن سماعة عن محمد انه جعل الذي بلغ مجنونا
بمنزلة الصبي والكافر حتى لو افاق في بعض الشهر لا يلزمه قضاء ما مضى ولم يرو عن ابي حنيفة رحمه الله في هذا
شيء فمنهم من جعل ما ذكر محمد رحمه الله تفسيرا لما ابهم في ظاهر الرواية ومنهم من جعل هذا قول محمد خاصة كذا في كشف
اصول البزدوي وان اغمي اياما هكذا وقع في اكثر النسخ والصواب اغمي عليه كما في بعضها والمراد بالايام
اعم من ان يكون تمام الشهر او بعضه ومنهم من حكم يوم واحد او يومين بطريق الاولى قضاها اي تلك
الايام الا يوما نواه نية صحيحة بان كانت في الليل او قبل نصف النهار فانه لا يقضي ذلك وكذا اذا اغمي عليه
بعد ما غربت الشمس من الليل الاولى من رمضان فانه لا يقضي ذلك اليوم **فصل في الاعتكاف**
هو افتعال من عكف اذا دام وعكفه حبسه ليسمى به هذا النوع من العبادة لانه اقامة في المسجد مع شرائطه
كذا في المغرب سنة مؤكدة وفي بعض الروايات انه مستحب ذكره في الهداية وفي بعض الشروح انه سنة
كفاية وفي كنز العباد في رواية انه سنة مؤكدة في العشر الاواخر من رمضان وفي غيرها مستحب ثم ان الاعتكاف
يجب بالنذر وبالشروع فيه على رواية كما سيجيء وهو لبث صائم في مسجد جماعة بنية اي مع نية اللبث
فاللبث ركن لا بد منه واما الصوم فشرط الواجب منه وكذا التطوع منه على رواية الحسن عن ابي حنيفة وعن

محمد لا يشترط الصوم للتطوع واما اشتراط المسجد فعن ابي حنيفة ان كل مسجد له امام ومؤذن معلوم ويصلى فيه
الصلوات الخمس بالجماعة فانه يجوز الاعتكاف فيه وقيل اراد به غير الجامع فانه يجوز الاعتكاف فيه وان
لم يصلوا فيه الصلوات الخمس بالجماعة وعن ابي يوسف ان الواجب منه لا يجوز في غير مسجد جماعة وغير الواجب منه
يجوز في غير مسجد جماعة والاعتكاف في الجامع افضل كذا في الكافي وفي الخلاصة لا يجوز الاعتكاف في المساجد
التي على قوارع الطريق وعند الخاص ثم ان اشتراط المسجد انما هو للرجال واما حكم النساء فسيجيء ثم يتعين
المسجد بالشروع حتى اذا شرع في الاعتكاف في مسجد لا يجوز ان ينتقل الى مسجد آخر من غير عذر واما النية فلا بد
منها كما في سائر العبادات ولا حاجة الى تجديد النية اذا خرج من المسجد وجاء مباحا واعلم انه اذا اراد ايجاب
الاعتكاف على نفسه ينبغي ان يذكر بلسانه ولا يكتفي بنية القلب كذا في الخلاصة واقله يوم سواء كان واجبا او
تطوعا على ما روى الحسن عن ابي حنيفة وفي رواية الاصل وهو قول محمد اقله في التطوع ساعة كذا في الهداية وعن
ابي يوسف لا يجوز الا ان يكون اكثر النهار اول يوم الى ما بعد الزوال اكثره وآخره الى ما قبل الزوال اكثره كذا
في الظهيرية فيقضي من قطعه فيه اي يقضي اعتكاف يوم من شرع نفلا في اعتكاف يوم وقطعه في ذلك اليوم و
هذا على رواية الحسن واما على رواية الاصل فلا يلزمه القضاء واما في الواجب فلا بد من القضاء ولا يخرج منه
اي من المسجد الا لحاجة الانسان وهي البول والغائط صرح به في الكافي لكن ينبغي ان لا يمكث في منزله بعد الطهور
حتى لو مكث فسد اعتكافه ذكره في المحيط والصعود على المئذنة يجوز ان كان بابها في المسجد بالاتفاق وكذا اذا
كان بابها خارج المسجد وقيل هذا في المؤذن عند ابي حنيفة وفي غيره يفسد الاعتكاف والصحيح ان هذا في الكل عند
الكل وفي شرح الصوم للفقيه ابي الليث يخرج المعتكف لاداء الشهادة كذا في الخلاصة او الجمعة اي يخرج لاداء
الجمعة بعد الزوال وفي الهداية يخرج الى الجمعة حين تزول الشمس لان الخطاب يتوجه بعده وفي الذخيرة ذكر القدوري
انه يخرج عند الاذان وفي المحيط هذا كله في الفرض وفي اعتكاف النفل لا باس بان يخرج بعذر وبغير عذر ومن بعد
منزله اي معتكفه عن الجامع فوقتا يدركها اي فيخرج وقتا ليدرك الجمعة ويصلي السنن اي يصلي سننها في الجامع
قبلها اربع وفي رواية ستا ركعتين تحية المسجد واربعا سنة وبعدها اربعا عند ابي حنيفة وستا عندهما وفي
الخلاصة عن محمد اذا كان منزله بعيدا يخرج حين يرى انه يبلغ الجامع عند النداء وان كان قبل الزوال هو الصحيح
وفي شرح تلخيص الجامع عن ابي حنيفة انه انما يخرج لفريضة الجمعة دون السنن ولا يفسد بمكثه اكثر منه اي لا
يفسد الاعتكاف بمكث المعتكف في الجامع اكثر من المقدار الذي يصلي فيه الجمعة لسنتها وان كان يوما وليلة
ولكنه لا يستحب كذا في الكافي وفي الظهيرية يكره ذلك فان خرج من المسجد ساعة بلا عذر فسد اعتكافه عند ابي حنيفة
لوجود المنافي وهو القياس وعندهما لا يفسد حتى يكون اكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لان في القليل ضرورة

كذا في الهداية وقال الامام السرخسي قولهما ايسر للمسلمين وقوله بلا عذر معناه بلا حاجة الانسان بقرينة
ما سبق وقد صرح في الحصر بذلك وذكر في بعض الشروح انه قوله بلا عذر اشارة الى انه لو خرج بعذر
المرض وهدم المسجد او بالنسيان الى مسجد اخر لا يفسد لكن قد ذكر في فتاوى قاضيخان والظهيرية وغيرهما
انه لو خرج بعذر المرض او هدم المسجد او بتشاجر او باخراج السلطان او الغريم اياه كرها او البول او الغائط
ثم حبسه الغريم فانه يبطل اعتكافه على الخلاف المذكور عند ابي حنيفة وصاحبيه وفي الخلاصة يبطل الاعتكاف
بالخروج بهذه الاعذار الا انه لا يأثم وفي الظهيرية قيل يخرج بعد الغروب للاكل والشرب وفي المضمرات لا
باس بان يعود المريض او يشهد الجنازة **ويأكل ويشرب وينام ويشتري ويبيع فيه** اي في المسجد **بلا احضار**
المبيع في المسجد وعلل في الهداية ذلك بان المسجد محرر عن حقوق العباد وفي احضار المبيع شغل المسجد به ويفهم
منه ان احضار الثمن والمبيع الذي لا يشغل المسجد جائز ثم المذكور في كتب محمد ان للمعتكف ان يبيع ويشتري في
المسجد قال الكرخي **يعني** من غير احضار المبيع وهذا يدل على انه لا باس به اي بما يبيع مطلقا سواء كان له
منه بد او لا قال الامام ظهير الدين اراد به الطعام وما لا بد منه اما اذا اراد ان يتخذ المسجد متجرة فيكره له ذلك
لا غيره اي لا يفعل غير المعتكف هذه الافعال في المسجد ويكره له وفي الخزانة انه الغريب يجوز له ان ينام في
المسجد وفي القنية البيع وخصف النعل وانشاء الشعر ان كان شيء منها لا يعم المسجد فغير مكروه وما كان منها
يعم او يغلبه فمكروه **ولا يصمت** في المغرب صمت اي اطال السكوت وسئل ابو حنيفة رح عن الصوم الصمت فقال
هو ان يصوم **ولا يتكلم** احدا فلم يبق صوم الصمت قربة في شريعتنا فانه نهى عنه النبي صلعم كذا في الكافي وقيل المراد
بالصمت ان ينذر ان لا يتكلم احدا وقيل هو ان لا يتكلم من غير نذر وذكر في النهاية ان الصمت انما يكره اذا اعتقده
قربة فاما الصمت الاستراحة فغير مكروه ولا يتكلم **الا بخير** اي بما لا يكون فيه مأثم فالسباب والجدال ونحوهما
مكروه لكن لا يفسد الاعتكاف كذا في الخزانة **ويبطله** اي الاعتكاف **الوطء** اي في الفرج القبل والدبر
ولو ليلا او ناسيا اي لو وطئ ليلا وناسيا وانما احتاج الى هذا التعميم انه ربما يتوهم ان الوطء في الليل
او على سبيل النسيان كما لا يضر بالصوم لا يضر بالاعتكاف ولا يخفى ان الوطء لا يتحقق في المسجد بل يكون ذلك
عند الخروج للحاجة الانسانية ذكر في النهاية ويحتمل ان يكون الزوجة معتكفة في بيتها لا الزوج فيمكن
الوطء في غير المسجد وح يبطل الاعتكاف الزوجة **ووطيه في غير فرج** اي فرج الانسان كالتفخيذ ووطء البهائم او
قبلة او لمس ان انزل بسبب هذه الاشياء يبطل الاعتكاف **والا لا وان حرم** يعني ان لم ينزل شيء من هذه
الاشياء لا يبطل اعتكافه وان حرم ذلك وان نظر فتشهى فانزل لا يبطل الاعتكاف **والمراة تعتكف في بيتها**
هكذا وقع في الوقاية والمذكور في الهداية والكافي وسائر الكتب انها تعتكف في مسجد بيتها وهو الموضع الذي

اعدته للصلوة في بيتها ولا تعتكف في مسجد جماعة في ظم وعن ابي حنيفة رحمه الله انها ان شاءت اعتكفت في
مسجد بيتها وان شاءت اعتكفت في مسجد جماعة الا ان مسجد بيتها افضل من مسجد حيها ومسجد حيها افضل من
المسجد الاعظم ولا تعتكف في بيتها في غير مسجد كذا في الخلاصة وقال الشيخ ابن الحجر في شرح البخاري في رواية لابي حنيفة
ان لها الاعتكاف في المسجد مع زوجها **ولو نذر اعتكاف ايام** ثم تقرر ان النذر يقتضي كون المنذور قربة ونفس
اللبث في المسجد ليس بقربة اذ ليس لله تعالى واجب من جنسه كما في الصوم والصلوة ونحوهما لكن لما كان الغرض
الاصلي منه الصلوة بالجماعة والصوم شرطه له كان التزامه التزاما للجماعة والصوم وهما من القرب **لزمه بلياليها** و
كذا لو نذر اعتكاف ليال لزمه بايامها فيدخل المسجد قبل غروب الشمس كل ليلة كل يوم يتقدم عليه وفي رواية يبدأ
بالنهار كذا في الظهيرية وذكر في الخلاصة انه لو نذر ان يعتكف اياما يبدأ بالنهار فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر
ولو نذر ان يعتكف شهرا لزمه الابتداء بالليالي فيدخل المسجد قبل غروب الشمس **ولاء وان لم يشترط** **يعني**
اذا نذر اعتكاف ايام لزمه التتابع وان لم يشترط التتابع فان فصل استقبل الا عند محمد فان حاضت المراة لا
ينقطع التتابع الا انه ينبغي ان تقضي ايام حيضها متصلا بتلك الايام والا استقبلت كذا في الظهيرية
وفي يومين بليلتيهما اي اذا نذر اعتكاف يومين لزمه ذلك بليلتيهما وقال ابو يوسف رحمه الله لا يدخل
الليلة الثانية **ايضا** ويعتكف يومين على التفرق ولو نذر اعتكاف ليلتين يلزمها الاعتكاف و
يوميها وعند ابي يوسف رحمه الله لم يصح نذره وعنه انه لزمه اعتكاف يومين ولا يدخل الليلة الاولى
وجوبا بل استحبابا كذا في شرح المحيط الجامع **وصح نية النهار خاصة** لانه نوى الحقيقة وهذا اذا نذر اعتكاف
ايام او يومين اما اذا نذر اعتكاف شهر ونوى به النهار دون الليالي لم يصح نيته ما لم يتلفظ بالاستثناء
ولو نذر اعتكاف يوم فيصح يدخل المسجد قبل طلوع الفجر واقام فيه الى ان يغرب الشمس ولو نذر اعتكاف ليلة لا
يلزمه شيء وان نوى اليوم معها وعن ابي يوسف رحمه الله انه يلزمه اذا نوى اليوم كذا في الظهيرية

كتاب الحج

هذا هو آخر العبادات ولهذا قدمه على النكاح وهو في اللغة
القصد غلب على قصد الكعبة للنسك المعروف والحجة بالكسر المرة والقياس الفتح الا انه لم يسمع من العرب على
ما حكاه ثعلب يدل على ذلك في الحجة بالكسر لشهر الحج كذا في المغرب وفي شرح البخاري لابن الحجر **الحج** بالفتح والكسر
لغتان وقيل الكسر لغة اهل نجد والفتح لغة غيرهم وقيل بالفتح الاسم وبالكسر المصدر وقيل بالعكس وذكر
البيهقي في الازاهر قال الخليل حج فلان علينا اي قدم فاطلق هذا اللفظ على القدوم الى مكة وعنون الكتاب
بالحج مع انه يذكر فيه احكام العمرة **ايضا** لشرفه وكونه فريضة بخلاف العمرة **فرض** بالكتاب وهو قوله تعالى و
لله على الناس حج البيت الآية وبالسنة وهي قوله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس الحديث **على كل حر**

فلا يجب على الرقيق باى وجه كان **مسلم** فلا يجب على الكافر عندنا **مكلف** فلا يجب على الصبى والمجنون **صحيح** هذا
فى ظاهر الرواية عند ابى حنيفه رحمه الله وهو رواية عنهما **ايضا** فلا يجب الحج على الزمن والمفلوج ومقطوع الرجلين
وان ملكوا الزاد والراحلة وفى ظاهر يجب الحج على هولاء اذا ملكوا الزاد والراحلة وهو رواية الحسن عن ابى
حنيفه رحمه الله وثمرة الخلاف انه لا يجب عليهم الاحجاج بمالهم عند ابى حنيفه رحمه الله اذا ملكوا الزاد و
الراحلة وعندهما يجب كذا فى الكافى وان ملكوا الزاد والراحلة وهو صحيح حتى صار زمنا ومفلوجا لزمه الاحجاج
بالمال بلا خلاف ذكره فى الخلاصة **بصير** لا يخفى ان الاعمى ليس بصحيح البدن ولعله ذكره لئلا يتوهم ان الاعور
لا يجب عليه الحج ولان حكمه خالف حكم الزمن مثلا ببعض المخالفة فانه اذا ملك الزاد والراحلة ولم يجد قائدا لا
يلزمه الحج بنفسه اتفاقا وهل يجب الاحجاج بالمال عند ابى حنيفه رحمه الله لا يجب وعندهما يجب وان وجد
قائدا لا يجب عليه بنفسه عن ابى حنيفه رحمه الله وعن صاحبيه فيه روايتان كذا فى الفصول العمادية وعن
ابرهيم بن رستم والى سليمان فى المراة والاعمى لهما مال وليس لهما من يخرجها الى الحج قال احدهما عن محمد رحمه الله
انه يجب عليهما الحج ويستاجر الاعمى من يخرجه ويبذل المراة للمحرم حتى يخرجها وقال الاخر ليس عليهما حج كذا
فى الذخيرة **له زاد وراحلة** هى الناقة التى تصلح لان يرحل اى يشد على ظهرها الرحل ويقال المركب من الابل
ذكرا كان او انثى كذا فى الصحاح وفى المغرب هى البعير النجيبة من الابل واراد بالزاد قدر النفقة ذاهبا
وجائيا وبالراحلة ما يكترى به شق محمل اى نصف بعير عليه الهودج او راس راحلة اى البعير التى يحمل عليه يحمل م
طعامه ومتاعه وليس من شرط الوجوب على اهل مكة ومن حولهم الراحلة كذا فى الهداية وذكر فى النهاية
ينبغى ان يكون الراحلة له بطريق الملك او الاستيجار لا بطريق الاباحة والعارية وفى الخزانة
لو تبرع ولده بالزاد والراحلة له بطريق الملك لا يثبت بذلك الاستطاعة وان كان المتبرع اجنبيا
نفيه قولان اصحهما انه لا يثبت **فضلا عما لا بد منه** من المسكن والفراش واثاث البيت
وثياب البدن والفرس والسلاح وعبيد للخدمة وما يقضى به الدين **وعن نفقة عياله** من الزوجة
والاولاد الصغار والبنات والخدم عن غير تبذير ولا تقتير فيهما **الى حين عوده** اى من ابتداء ذهابه الى
حين عوده الى وطنه وهو قيد فى الكل اى الزاد والراحلة ونفقة العيال ولا يشترط ان يكون من جنس
زاد وراحلة ونفقة العيال بل ما يبلغ قيمة من هذه الاشياء فلو صرف الفاضل فى غير الحج اثم وعن
ابى حنيفه رحمه الله ينبغى ان يكون مع هذا عنده قوت يوم بعد رجوعه وعن ابى يوسف رحمه الله قوت شهر
كذا فى الخلاصة وفى التاجر مع ذلك ينبغى ان يبقى له بعد رجوعه راس مال التجارة التى يتجر بها
وفى صاحب الضيعة يبقى ما يعيش بغلته وفى الحراث والدهقان يبقى آلات الحراثين من البقر و

نحوها وفى المحترف يبقى الات الحرفة كذا فى الخزانة وقال الامام ابو بكر محمد بن الفضل رحمه الله اختلف
فى وجوب الحج على الرجل اذا كان له طعام قال بعضهم اذا كان عنده اكثر من طعام سنة فعليه الحج
وقال بعضهم ان كان عنده اكثر من طعام شهر يلزمه الحج كذا فى الظهيرية **مع امن الطريق**
وهو ان يكون الغالب فيه السلامة وعن الكرخى ان دخول القرامطة بالبادية على الحاج ليس بعذر
لان البادية لا يخلو عن الافات من قلة الماء وشدة الحر وقال ابو القاسم الصفار
لا شك فى سقوط الحج عن النساء فى هذا الزمان انما الشك فى السقوط عن الرجال وافتى ابو بكر
الرازى رحمه الله ببغداد بسقوطه عن الرجال **ايضا** فى هذا الزمان وبه اخذ
الشيخ ابو الفضل الكرمانى كذا فى القنية واعلم ان امن الطريق شرط وجوب الاداء ويظهر
ثمرة الاختلاف فى وجوب الوصية عند ابن شجاع وهو يروى عن ابى حنيفه رحمه الله وكان
ابو الحازم القاضى يقول هو شرط حقيقة الاداء ويظهر ثمرة الاختلاف فى وجوب الوصية
بالحج فان مات قبل الامن فعند ابى شجاع لا يجب الوصية لانه لم يجب الاداء لفقد شرطه
فلا يجب الايصاء لا وعند ابى حازم يجب الايصاء لانه وجب عليه الاداء الا انه عذر
فى التاخير كذا فى الكافى **والزوج او المحرم للمراة** وهو من لا يجوز مناكحتها ابدا بقرابة او
رضاع او مصاهرة فخرج منه زوج الاخت وزوج الخالة ونحوهما لان حرمتهم ليست
على التابيد وزوج الملاعنة فان حرمته ليست باحد الجهات الثلاث ولا فرق بين
ان يكون المراة شابة او عجوزة او صغيرة مشتهاة وبين ان يكون المحرم حرا او عبدا
مسلما او ذميا ولا يعتبر الصبى والمجنون والمجوسى الذى يعتقد اباحة نكاحها
والمسلم الذى لم يكن مامونا ويجب على المراة نفقة المحرم ليحج بها وقال
الامام ابو حفص لا يجب الحج على المراة حتى يخرج المحرم من مال نفسه كذا فى الخلاصة
واختلفوا فى ان المحرم شرط الوجوب الاداء او شرط حقيقة الاداء حسب اختلافهم فى
امن الطريق وان لم يكن لها محرم لا يجب عليها ان يتزوج ليحج بها ولا يجوز لها ان تخرج فى
عدة طلاق او موت كذا فى الخزانة **ان كان بينهما** اى بين وطن المراة **وبين مكة**
مسيرة سفر ثلثة ايام ولياليها اذ يجوز لها السفر مطلقا بغير محرم اذا كانت المسافة
اقل من ذلك وذكر فى العيون اذا اكره الاب والام ان يحج ولدهما الحج وكانا محتاجين
اليه يكره ذلك له وفى النوازل الابن اذا كان امرد اصبح الوجه للاب ان يمنعه من الخروج

حتى يلتحق في العمر مرة لان سببه البيت وهو لا يتكرر واما الوقت فهو شرط جواز الاداء على
الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت واستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا لبث
فيها فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ذكره المطرزي والمراد بالفور امتثال المامور به عقيب
الحج عقيب حصول شرائطه بلا توقف وهذا عند ابي يوسف وعند محمد وجوبه على التراخي وليس المراد
التقييد بالاستقبال بل عدم التقييد بالمستقبل فالتراخي اعم من الفور لكن يشترط عند محمد رحمه الله
ان لا يفوته حتى لو لم يؤده في العام الاول ومات كان اثما اتفاقا ولو اداه بعد العام الاول
ياثم بالتاخير عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله ولم يرد نص عن ابي حنيفة رحمه الله في
ذلك كذا في الكافي ولو احرم صبي فبلغ او عبد فعتق ومضى لم تؤد فرضه لان احرامهما انعقد
لاداء النفل فلا ينقلب لاداء الفرض ولو جدد الصبي بعد ما بلغ احرامه للفرض صح
لا للعبد فانه لو جدد احرامه للفرض بعد العتق لا يصح لانه من اهل الاحرام فلا يعتبر بتجديده
بخلاف الصبي وفرضه اي فرض الحج الاحرام يقال احرم الرجل احراما اذا اهل
بالحج والعمرة وباشر اسبابهما وشروطهما من خلع المخيط واجتناب الاشياء التي منع الشرع عنها
كذا في النهاية الجزرية والمذهب عندنا الاحرام عبارة عن نية بالحج مع لفظ التلبية
كما سيجي وما ذكر في المحيط من ان ركن الحج شيان الوقوف بعرفة وطواف الزيارة لا يدل
على ان الاحرام ليس بفرض لجواز ان يكون فرضا ولا يكون ركنا كالتحريمة في الصلوة والوقوف
بعرفة وهو علم للموقف المعروف صرح به في المغرب سمي بها لان الناس يتعارفون فيه او لان آدم
وحوا رضي الله عنهما التقيا فيه فتعارفا او لانه نعت لابرهيم عليه السلم فلما راه عرفه وهي من
الاسماء المرتجلة الا ان يجعل جمع عارف وعرفات علم لذلك الموقف ايضا جمع
للمبالغة في ذلك والمفهوم من كلام الجوهري في الصحاح ان علم الموقف انما هو عرفات لا عرفة
قال وقول الناس نزلنا عرفة تشبيه وليس بعربي محض وطواف الزيارة هو طواف يوم النحر وواجبه
اي واجب الحج وقوف جمع اسم للمزدلفة ايضا الموقف المشهور سمي جمعا لان آدم عليه السلم وحوا رضي الله
عنهما جمعا فيها بعد ما تفرقا او لانه يجمع فيها بين الصلوتين او لان الحاج يجتمعون بها وسميت المزدلفة لازدلاف آدم الى
حوا عليه السلم اي تقربه اليها او لان الحاج يزدلفون اي يتقربون الى الله بالوقوف فيها او لاقتراب الناس الى منى والسعي بين
الصفا والمروة هما جبلان مشهوران بمكة والصفا في الاصل جمع صفاة وهي الحجارة الملساء كذا في الصحاح والمروة حجر
ابيض دقيق يجعل منه شبه السكين فيذبح به كذا في المغرب والسعي بين الصفا والمروة واجب عندنا على الرجال كما سيجي
انما هو

دون النساء

رمي

ورمي الجمار وهي الصغار من الاحجار جمع جمرة وبها سمي المواضع التي ترمى جمارا وجمرات لما بينهما من الملابسة وقيل لان
آدم وابرهيم عليهما السلم لما عرض له ابليس فحصبه جمرتين بين يديه اي اسرع وقيل التجمع ما هنالك من الحصى من تجمرت اذا اجتمع وطواف
الصدر بالتحريك اسم من صدر عن الماء وعن البلاد اي رجع ويسمى ايضا طواف الوداع للآفاقي منسوب
الى آفاق الارض ونواحيها والمراد به من هو خارج المواقيت والصواب افقي بضمتين وعن الاصمعي افقي بفتحتين كذا
في المغرب والحلق وهو واجب على الرجال ويقوم التقصير مقامه واما النساء فالواجب عليهن التقصير لا غير
واعلم ان ركعتي الطواف ايضا واجب بكل من واجبات الطواف سواء كان الطواف واجبا او لا فتامل
وغيرها اي غير الفرض الثلثة والواجبات الخمس سنن وآداب والسنن اربع طواف القدوم والرمل في الطواف
والسعي بين الميلين الاخضرين سعيا والبيتوتة بمنى في ايام الرمي والباقي ادب كذا في الخزانة ولعل مراده بكون السعي
بين الميلين الاخضرين سنة ان واجب السعي يتادى في اي موضع كان فيما بين الصفا والمروة والسنة ان يقع
السعي الواجب في هذا الموضع والله اعلم واشهره اي اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة وانما سمي شهرين
وبعض شهر اشهرا اقامة للبعض مقام الكل واطلاقا للجمع على ما فوق الواحد وفائدة توقيت الحج بهذه الاشهر
ان شيئا من افعال الحج لا يصح الا فيها وكره احرامه له قبلها اي كره احرام الحج قبل تلك الاشهر ولكنه ينعقد لانه
لا يامن من الوقوع في محظورات الاحرام فان امن من ذلك لا يكره كذا في الظهيرية والعمرة سنة هي اسم من الاعتمار و
هو في الاصل القصد الى مكان عامر غلبت على العبادة المخصوصة كذا في المغرب وقيل هي في الاصل الزيارة
وقيل انها ماخوذة من عمارة المسجد الحرام وهي سنة مؤكدة لكن يجب اذا شرع فيها وقد اشتهر انها من واجبات الاسلام
قال في شرح التاويلات انها عند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه واجبة بمنزلة الاضحية والوتر وذكر في المصفى انها
فرض كفاية عند الامام الفضلي وهي اي العمرة طواف وسعي اي طواف البيت وهو فرض والسعي بين الصفا والمروة
هو واجب وفي الظهيرية ركن العمرة شيان الاحرام والطواف بالبيت وواجبها شيان السعي بين الصفا والمروة والحلق
وليس عليه ما سوى ذلك من الاعمال وجازت اي العمرة في كل السنة مرة او اكثر وكرهت في يوم عرفة واربعة بعدها
هي يوم النحر وايام التشريق ولكن لو اداها في هذه الايام صح ويبقى محرما بها وعن ابي يوسف انها لا يكره يوم
عرفة قبل الزوال كذا في الكافي وميقات المدني اي المتوجه من جانب المدينة الى مكة وقد غلب عليه الموقي والميقات
في الاصل الوقت المحدود واستعير لموضع الاحرام كذا في المغرب ذو الحليفة هو ماء من مياه بني جشم بينه وبين مكة
مائتا ميل الا ميلين وقيل عشر مراحل بينه وبين المدينة ستة اميال كذا في شرح البخاري والحليفة في الاصل تصغير
الحلفة بفتح اللام او كسرها وهو نبت في الاصل ينبت في الماء والعراقي ذات عرق العراق ما يكون شرقي مكة
الى آخر العمارة يسمى به لوقوعه على شاطئ دجلة والفرات والعراق في اللغة شاطئ البحر او النهر وذات عرق

ارض سبخة بنبت الطرفا بينها وبين مكة مرحلتان والمسافة اثنان واربعون ميلا وهي الحد الفاصل بين نجد وتهامة سميت بذلك لان فيها عرقا وهو جبل الصغير والشامي جحفة بضم الجيم وسكون الحاء المهملة وهي قرية خربة بينها وبين مكة مائة وخمسة عشر ميلا وقيل بينها وبين مكة خمس مراحل او ست والتفاوت في العبارة وسميت بالجحفة لان السيل اجحف بها اى اهلك اهلها وقال ابن الحجر في شرح البخاري ان المكان الذي يحرم منه المصريون الآن رابغ براء مهملة وباء موحدة وغين معجمة قريب من الجحفة وخصت الجحفة بالحمى فلا ينزلها احد الاحم والنجدي قرن النجد مكان مرتفع وهو اسم لعشرة مواضع والمراد به ههنا الذي اعلاه تهامة واليمن واسفله الشام والعراق والقرن جبل مدور املس كانه بيضة مشرف على عرفات كذا قاله البيضاوي في شرح المصابيح وهو بسكون الراء على المشهور وضبطه الجوهري بفتح الراء وخطاه الاكثرون وقيل ان من قاله بالاسكان اراد به الجبل ومن قاله بالفتح اراد به الطريق والجبل المذكور بينه وبين مكة من جهة الشرق مرحلتان كذا في شرح البخاري واليمني يلملم وهو جبل على مرحلتين من مكة بينهما ثلثون ميلا ويقال لهم الملم بالهمزة ايضا وهو الاصل والياء تسهيل لها وحكى ابن يرمرم براءين مكان اللامين ذكره في شرح البخاري وحرم تاخير الاحرام عنها اى عن هذه المواقيت لمن قصد دخول مكة سواء قصد الحج او العمرة او التجارة او غير ذلك ثم اذا جاوز الميقات قاصدا مكة بغير احرام مرارا يجب عليه لكل مرة اما حجة او عمرة ولو خرج من عامه ذلك الى الميقات فاحرم بحجة او عمرة فانه يسقط ما وجب عليه لاجل المجاوزة الاخيرة ولا يسقط ما قبلها كذا في الخزانة لا التقديم اى لا يحرم تقديم الاحرام على هذه المواقيت بل التقديم هو الافضل وعن ابي حنيفة رح انما يكون التقديم افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور كذا في الهداية وحل لاهل داخلها اى داخل المواقيت دخول مكة غير محرم لانه يكثر دخول مكة وفي ايجاب الاحرام كل مرة حرج وهذا اذا كان الدخول لغير الحج او العمرة واما اذا اراد دخولها للحج او العمرة فلا بد له من الاحرام وميقاته اى ميقات من هو داخل المواقيت الحل وهو الذي جاوز الحرم الى الميقات ولمن بمكة بل بجميع الحرم ميقاته للحج الحرم وللعمرة الحل ليتحقق نوع سفر لان اداء الحج في عرفة وهي الحل واداء العمرة في الحرم وهذا الكلام اشعار بان ميقات من بمكة للحج الحرم مطلقا وقال الطحاوي ذهب قوم الى انه لا ميقات للعمرة لمن كان بمكة الا التنعيم ولا يجوز مجاوزته بغير الاحرام وقال آخرون ميقاتها مطلق الحل والمراد بالحرم مكة وحواليها وهو من قبل المشرق ستة اميال ومن الجانب الثاني اثنا عشر ميلا ومن الجانب الثالث ثمانية عشر ميلا ومن الجانب الرابع اربعة وعشرين ميلا كذا قال الفقيه ابو جعفر وقال صدر الشهيد حسام الدين فيه نظر لان من الجانب الثاني ميقات العمرة وهو التنعيم وقريب من

التنعيم

ثلثة اميال كذا في الظهيرية ومن شاء احرامه اى احرام الحج توضأ والغسل احب وفي بعض النسخ افضل وهذا الغسل للنظافة وليس بواجب ولهذا يؤمر به الحائض والنفساء واعلم انه لو لم يتوضأ ولم يغتسل جاز ايضا صرح به في الزاهدي ولبس ازارا ورداء فالازار من الحقو والرداء من الكتف ويدخل الرداء تحت اليد اليمنى ويلقيه على كتفه الايسر ويبقى كتفه الايمن مكشوفا كذا في الخزانة طاهرين سواء كانا جديدين او غسيلين وتطيب باى طيب شاء في الزيادات المشهورة وعن محمد رح لا يتطيب بطيب يبقى عليه بعد الاحرام كالمسك والغالية كذا في الظهيرية وصلى شفعا اى ركعتين صرح بذلك في الهداية والكافي و يقرأ فيهما ما شاء وان قرأ بعد الفاتحة في الاولى قل يا ايها الكافرون وفي الثانية قل هو الله احد تبركا بفعل النبي صلعم فهو افضل وكثير من علمائنا يقرؤن بعد الفراغ من سورة الكافرون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا الى الوهاب وبعد الفراغ من سورة الاخلاص ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا كذا في الكافي وقال المفرد اى الذي احرم بالحج فقط دون العمرة اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني وسؤال القبول لموافقة الخليل واسماعيل عليه السلم حيث قالا ربنا وتقبل منا انك انت السميع العليم ثم لبى اى قال لبيك الى آخره قال الطيبي في شرح المشكوة هي سنة وليست شرطا بصحة الحج عند الشافعي رح وذهب بعض الحنفية الى انها واجبة تجبر بالدم وبعضهم الى انها شرط لصحة الاحرام ورفع الصوت بها مستحب عند جمهور العلماء وروى عن مالك انه لا يرفع الصوت بها الا في المسجد الحرام ومسجد منى وقال في الموطا لا يرفع الصوت بها في المسجد الجماعة كذا في شرح البخاري ينوي بها الحج اى التلبية انما تصير سببا للاحرام اذا نوى بالحج وبمجرد التلبية بدون النية لا تصير محرما والنية المجردة بدون التلبية لا يكفي ايضا كذا في الهداية وذكر في الروضة انه لو نوى الاحرام بقلبه ولم يلب ولو قلد ولا تكلم بشيء لم يجز في ظاهر الرواية الاصول وروى الحسن بن ابي مالك عن ابي يوسف رح انه يجوز وذكر في الكافي المشهور عن اصحابنا انه لا يصير شارعا بكل ذكر يقصد به التعظيم سوى التلبية فارسيا كان او عربيا وعن ابي يوسف رح انه لا يصير محرما الا بالتلبية ثم المختار عندنا ان يبتدأ بالتلبية في دبر الصلوة وعن ابن عمر رض انه كان يلبي حين استوى به راحلته واطلاق لفظ الحج في المتن اشارة الى ذلك وهي اى التلبية لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لك لا شريك لك لبيك لفظ مثنى عند سيبويه ومفرد عند يونس انقلب الفه ياء باتصالها بالضمير كلدى والتثنية للتكثير ومعناه الباب بعد الباب اى اجابة بعد اجابة وقيل اتجاهي وقصدي اليك من قولهم داري تلب داره اى تواجهها وقيل محبتي لك من قولهم امراة لبة اى محبة وقيل اخلاصي لك من قولهم حسب لباب اى خالص وقيل قربا منك من الالباب وهو القرب وقيل معناه انا مقيم على طاعتك من قولهم

الى الرجل بالمكان اذا اقام به وقوله ان الحمد بكسر الهمزة على الاستيناف وبفتحها على التعليل والكسر اجود فان معنى الكسر ان الحمد لك على كل حال ومعنى الفتح ولبيك لهذا السبب وقوله والنعمة المشهور فيه النصب ويجوز الرفع على الابتداء والخبر محذوف اى ان الحمد لك وكذا قوله والملك المشهور فيه النصب ويجوز الرفع فيه ايضا كذا في شرح البخاري وذكر صاحب الكشاف في سورة يونس ان قوله ان الحمد بالفتح عن الشافعي وبالكسر عن ابي حنيفة رح بالفتح ثم انه لا خلاف في ان التلبية جواب دعاء واختلف في الدعاء الداعي فقيل هو الله تعالى وقيل هو الرسول صلعم والاظهر انه هو الخليل عليه السلم فانه لما اتم البيت امر بدعاء الناس الى الحج فصعد ابا قبيس ودعاهم فبلغ الله تعالى صوته الناس في اصلاب آبائهم وارحام امهاتهم فمن اجاب على حسب جوابه ان مرة فمرة وان اكثر فاكثر كذا في الكافي وفيه نظر لان المخاطب لبيك على هذا ابرهيم صلعم والمخاطب باللهم هو الله تعالى وكذا الخطاب بالباقية ولا يجوز الخطاب في كلام واحد مع اثنين بلفظي الا ان يقال ان الخطاب في الجميع مع الله تعالى وان كان الجواب للخليل بناء على انه امر دعاء الناس بامر الله تعالى ولا ينقص منها لانه هو المنقول باتفاق الروايات والمقصد انه اذا اراد الشروع على الوجه المسنون والا فقد مر انه يجوز ان يشرع بكل لفظ يدل على التعظيم وان زاد جاز فقد روي عن ابن مسعود انه قال لبيك عدد التراب لبيك وعن ابن عمر انه قال لبيك وسعديك والخير في يديك والرغباء اليك وعن ابي هريرة رض انه قال لبيك اله الحق لبيك كذا في الحصر فصار محرما بذكر التلبية والنية معا فينبغي ان يجتنب الرفث اى الفحش في المنطق والتصريح بما يجب ان يكنى عنه من ذكر النكاح وقال ابن عباس هو ما خوطب به النساء من الكلام الفاحش وقيل الرفث الجماع وقيل الرفث بالفرج الجماع وباللسان المواعدة بالجماع وبالعين الغمز للجماع كذا في المغرب والحاصل انه يحرم على المحرم الجماع والتقبيل والمس بشهوة والفسوق هو في الاصل الخروج عن الاستقامة والمراد ههنا الخروج عن حدود الشريعة بالمعاصي وقيل هو التنابز بالالقاب كذا في المغرب والجدال اى مجادلة الرفقاء وقتل صيد البر الصيد في الاصل مصدر صاده اذا اخذه وههنا هو بمعنى المصيد وهو كل متوحش طبعا ولا يمكن اخذه الا بحيلة كذا في المغرب وقيد الصيد بالبر لان صيد البحر يجوز اخذه للمحرم وصيد البر ما يكون توالده وتثواه في البر وصيد البحر ما يكون كلاهما في الماء والاشارة اليه اى الى صيد البر والدلالة عليه اى على صيد البر ولا يخفى ان ذكر الدلالة يغني عن ذكر الاشارة وقد يخص الاشارة بالحضرة والدلالة بالغيبة والتطيب اى استعمال الطيب بحيث يلزق بثوبه او ببدنه شيء ولو لم يلزق به لا باس به ولو جعل في الطعام فطبخ فلا باس باكله وان كان ريح الطيب يوجد منه فان لم تغيره النار يكره اكله اذا كان يوجد منه ريح الطيب وينبغي ان لا يمس طيبا بيده وان كان لا يقصد به التطيب كذا

في الخزانة وعن محمد رح اذا دخل بيتا قد اجمر فيه فعلق بثوبه فلا شيء عليه كذا في الظهيرية وقلم الظفر اى قطعه سواء قطعه بنفسه او امر غيره بالقلم وكما لا يجوز قلم ظفره لا يجوز له قلم ظفر غيره ولو انكسر ظفره وصار بحال لا ينبت فقطعه فلا شيء عليه كذا في الخزانة وستر الوجه والراس لكن ستر الراس مخصوص بالرجال اذ يجوز للمراة ان تستر راسها ولكن لا يجوز لها ان تستر وجهها وغسل راسه ولحيته بالخطمي اى بماء طبخ فيه الخطمي ولا باس بان يغسلهما بالماء القراح فان غسلهما بالخطمي يجب عليه دم عند ابي حنيفة رح و عندهما عليه الصدقة ولو غسل بالحرض او الصابون فلا شيء عليه بالاتفاق وقيل الخلاف بالخطمي العراقي لان له رائحة طيبة كذا في الظهيرية وقصها اى قطع لحيته سواء قطع كلها او بعضها وكذا لا يجوز اخذ الشارب قال صاحب الهداية ان لفظ الاخذ يدل على انه هو المسنون في الشارب دون الحلق والسنة ان يقص حتى يوازي الاطار وهو ملتقى جلدة الشفة ولحمها وفي الكافي ذكر الطحاوي ان حلق الشارب سنة ونسب ذلك الى علمائنا الثلاثة رح وحلق راسه وكذا قص شعره وكما لا يجوز له حلق راسه لا يجوز له حلق راس غيره وشعر بدنه اى لا يجوز حلق شعر بدنه من الصدر والساق والابطين وغير ذلك وهو تعميم بعد التخصيص وكما لا يجوز حلق الشعر لا يجوز نتفه بحال ولبس مخيط كالقميص والسراويل والقباء والجبة والمحرم هو اللبس المعتاد حتى ارتدى بالقميص والسراويل او وضع القباء على كتفه وادخل منكبيه ولم يدخل يديه لا باس به كذا في الخزانة و لبس المخيط انما يحرم للرجل دون المراة كما سيجيء وفي الظهيرية اذا لم يجد الازار والرداء فلا باس بان يفتق سراويله ويأتزر به او يشق قميصه ويرتدي به وعمامة فان لبسها يوجب ستر الراس وهو ممنوع عنه كما مر وذكرها غير محتاج اليه ويمكن ان يكون ذكرها اشارة الى ان لبسها محرم وان كان وسط الراس مكشوفا فتامل ولبس خفين فانه يكره لبسهما الا اذا لم يجد نعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين ثم يلبسهما والمراد من الكعب ههنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك دون العظم الناتي ويجوز للنساء لبس الخفين ذكره في الخزانة والخف ان كان مخيطا لكن لا يطلق المخيط عليه عرفا فلهذا افرده بالذكر والمصبوغ بطيب كالعصفر والزعفران الا بعد زواله اى زوال الطيب بان صار خلقا او غسل بحيث لا ينفض ومعنى النفض عند الفقهاء هو ان ينتشر صبغه على البدن وعن محمد رح هو ان يتعدى اثر الصبغ الى غيره او تفوح منه رائحة الطيب ذكره في المغرب لا الاستحمام اى هو منهي عنه والاستحمام هو دخول الحمام ذكره في المغرب ولعل المراد مجرد دخول الحمام والاغتسال بالماء الحار واما ازالة الوسخ فمكروه كان في الخزانة ينبغي للمحرم ان لا يزيل التفث عن نفسه والتفث هو الوسخ والشعث والاستظلال بالبيت وهو في الاصل الخيمة من الصوف او الشعر ثم اطلق على السقف الواحد سمي به لانه ثابت فيه وفي معناه قطع ثوب مرفوع على عود بحيث يمكن الاستظلال به او محمل هو بفتح الميم الاول وكسر الثاني او بالعكس وهو الهودج الكبير

الحجاجي واما التسمية بغير الحمل به فمجاز كذا في المغرب **وشد هميان** بكسر الهاء **في حقوه** وهو الموضع المستدق من البدن فوق الوركين **واكثر التلبية متى صلى** اي فرغ من الصلوة عقيبها بلا فصل الا انه يقدم تكبير التشريق عليها
او علا شرفا وهو المكان المرتفع **او هبط** اي نزل **واديا** هو في الاصل ما يدى فيه الماء اي يجرى ويسيل والمراد ههنا المكان المطمئن من الارض **او لقي ركبا** وهو اصحاب الابل في السفر دون الدواب كذا في الصحاح وتخصيص الركب اتفاقي فانه لو لقي مشاة ينبغي ان يلبي **ايضا** وقال في الكافي ينبغي ان يلبي اذا لقي بعضهم بعضا **او اسحر** اي دخل في وقت السحر فهذه خمس احوال ينبغي ان يلبي فيها وذكر في الظهيرية حالة اخرى وهو ما اذا استيقظ من منامه وفي الكافي حالة اخرى وهي اذا جذب زمام راحلته ليميل رأسها **واذا دخل مكة** سواء دخلها نهارا او ليلا فانه لا يضر وان كان المستحب ان يدخل نهارا **بدأ بالمسجد** وينبغي ان يدخل فيه من باب بني شيبة اقتداء بفعله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو احد الابواب الاربعة على الجانب الشرقي بجاه باب الكعبة ومساحة المسجد على ما قيل مائة وعشرون الف ذراع **وحين رأى البيت كبر** اي قال الله اكبر **وهلل** اي قال لا اله الا الله **ودعا بما شاء** وفي الكافي ان محمدا لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئا من الدعوات لان التوقيت في الدعاء يذهب رقة القلب واستحبوا ان يدعو الكل ما حضره ليكون اقرب الى الخشوع وفي الهداية وان يترك بالمنقول منها فحسن واذا وقع بصره على البيت يقول الله اكبر الله اكبر اللهم انت السلام ومنك السلام حينا ربنا بالسلام اللهم زد بيتك هذا تعظيما وتشريفا ومهابة وتكريما وزد من حج او اعتمر تعظيما وتشريفا ومهابة وتكريما كذا في الظهيرية **ثم استقبل الحجر** اي بعد ما فرغ من الدعاء لرؤية البيت يستقبل الحجر الاسود وهو مركوز في جدار البيت على بعد ربع اذرع من الباب في مساحة المقدار الذي يرى منه شبر واربع اصابع مضمومة كذا في النهاية ولا يبدؤ بغيره الا ان يكون القوم في الصلوة وح يدخل في الصلوة كذا في الخزانة **وكبر وهلل** في الظهيرية ينبغي يقول عند استلام الحجر بسم الله والله اكبر اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله امنت بالله وكفرت بالجبت والطاغوت واللات والعزى وما يعبد من دون الله تعالى ان وليي الله الذي نزل الكتاب بالحق وهو يتولى الصالحين لا اله الا الله ايمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك اللهم اغفر لي ذنوبي وطهر لي قلبي واشرح لي صدري ويسر لي امري وعافني فيمن عافيت **يرفع يديه كالصلوة** اي يكبر رافعا يديه كما يكبر للصلوة ثم يرسلهما كذا في الخزانة **واستلمه** اي الحجر في المغرب استلام الحجر تناوله باليد او بالقبلة او مسحه بالكف من السلمة وهي الحجر وفي المغربين قال الازهري هو افتعال من السلام وهو التحية ولذا يسمى اهل اليمن ركن الحجر المحيا فان الناس يحيونه وفي الظهيرية استلام الحجر ان يضع كفيه على الحجر ويقبله وان لم يمكنه تقبيل الحجر مس

الحجر بيديه ثم يمسح بيديه وجهه **ان قدر** على الاستلام **غير مؤذ** اي من غير ان يؤذي مسلما ويزاحمه **والا** يقدر على تقبيل الحجر ومسه باليد من غير ايذاء مسلم **يمس شيئا في يده ويقبله** يقال امس شيئا اي يمكنه من مسه روي انه صلى الله عليه وسلم طاف على راحلته واستلم الحجر الاسود والركن اليماني بمحجنه وهو عود معوج الرأس كالصولجان **وان عجز** عن ذلك الامساك **ايضا استقبله وكبر وهلل وحمد الله تعالى وصلى على النبي صلعم** وبعد الصلوة يقبل كفيه كذا ذكر في الخزانة وفي الظهيرية اذا لم يستطع استلام الحجر يقوم بحياله مستقبله ويرفع يديه ويقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ثم يقول ما يقول عند استلام الحجر ويمسح وجهه بيديه وفي متفرقات كتاب الحج من الظهيرية **ايضا** كيفية رفع اليدين ههنا ان يرفع يديه حذاء منكبيه ويجعل باطنهما نحو الحجر وظاهرهما نحو وجهه **وطاف طواف القدوم** ويسمى طواف التحية وطواف اول العهد وهو طواف القدوم **وسن للآفاقي** بخلاف اهل مكة فانه ليس عليهم طواف القدوم لانعدام القدوم في حقهم كذا في الهداية ويفهم منه ان كل من يسكن خارج مكة فهذا الطواف سنة له فالمراد بالآفاقي من هو خارج مكة مطلقا بالوجود وذكر في الخزانة الاصح ان هذا الطواف واجب **اخذ عن يمينه مما يلي الباب** الضمير في يمينه يرجع الطائف فان المستقبل الى الحجر يكون يمينه الى جانب الباب فيبتدئ من الحجر ذاهبا الى هذا الجانب كذا ذكره المص والمذكور في بعض الكتب انه يأخذ عن يمين الحجر فعلى هذا يكون الضمير راجعا الى الحجر والحاصل انه ينبغي ان يبدأ بالحجر ويمشي الى جانب الباب فيبتدئ بحيث يكون البيت في الطواف على يساره **وراء الحطيم** وهو موضع مبني دون البيت من الركن العراقي الى الركن الشامي والميزاب في هذا الموضع سمي به لانه حطيم من البيت اي كسر منه ولهذا سمي به حجرا فانه حجر منه اي منع وقد كان في الاصل من البيت وقد اخرجه قريش منه حين ارادوا عمارته لفقدهم النفقة الطيبة وابن الزبير لما عمر البيت بناء على قواعد ابرهيم وادخل الحطيم في البيت ثم لما قتله الحجاج نقض بناء ابن الزبير واعاده على ما كان في الجاهلية ثم انه ينبغي ان يجعل الطواف من ورائه حتى لو دخل الفرجة التي بينه وبين البيت لا يجوز لكن اذا استقبل الحطيم وحده في الصلوة لا يجزيه للاحتياط كذا في الهداية لما ان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد وفرضية التوجه ثبت بنص الكتاب كذا في الهداية وذكر في الخزانة اذا لم يدخل الحطيم في طوافه لم يجز ويعيد الطواف فان اعاده على الحطيم وحده اجزاه لكن الاولى ان يعيد على البيت **ايضا** . **سبعة اشواط** جمع شوط وهو جري مرة الى الغاية والمراد ههنا الطواف حول الكعبة **يرمل في الثلثة الاول** ويمشي على هينته في الاربعة الاخيرة الرمل هو ان يسرع في المشي ويهز كتفيه شبه المبارز يتبختر بين الصفين فان زحمه الناس قام من جانب فاذا وجد فرجة رمل كذا في الظهيرية واشتراط الرمل اشتراط للمشي لكنه شرطهم

في جميع الاشواط فلو طاف راكبا او محمولا من غير عذر لم يجز كذا في الخلاصة مضطبعا في النهاية الجوهرية الاضطباع
هو ان يجعل وسط الازار والرداء تحت ابطه الايمن ويلقي طرفيه على كتفه الايسر من جهتي صدره وظهره
سمي بذلك لابداء الضبعين ويقال للابط الضبع للمجاورة وهو في الاصل وسط العضد وقيل ما تحت
الابط وكلما مر في الطواف بالحجر فعل ما ذكر من استقباله والتكبير والتهليل والاستلام او ما يقوم مقامه
واستلام ركن اليماني حسن هذا هو ظاهر وعن محمد انه هو سنة ولا يستلم غير هذين الركنين وفي الظهيرية
لم يذكر في الاصل استلامه وعنه ان الركن اليماني في الاستلام والتقبيل كالحجر وختم الطواف باستلام الحجر
كما انه افتتح الطواف به ولو افتتح الطواف من غير الحجر قال بعضهم لا يجزيه وعامة المشايخ على انه يجزيه
كذا في الظهيرية ثم صلى شفعا يقرأ في الاولى قل يا ايها الكافرون وفي الثانية قل هو الله احد تبركا بفعل
النبي صلعم وان قرأ غير ذلك جاز وان فرغ من صلوته يدعو للمؤمنين والمؤمنات ويقول بعد ذلك اللهم
هذا مقام العائذ بك من النار فاغفر لي ذنوبي انك انت الغفور الرحيم كذا في الخزانة يجب ذلك الشفع
بعد كل الطواف واجبا كان او مسنونا ولهذا ذكر بعض اصحابنا الطواف بعد صلوة الصبح والعصر اذ لا يجوز
الصلوة بعدها والمشهور ان الطواف لا يكره ويؤخر الصلوة الى ما بعد الطلوع والغروب عند المقام
اي مقام ابرهيم عليه السلم وهو حجر في المسجد بحذاء الكعبة طوله عشرة اشبار وعرضه سبعة اشبار وبعده
عن الحجر الاسود سبعة وعشرون ذراعا سمي مقاما لان فيه اثر قدميه والمقام في الاصل موضع القيام
او غيره من المسجد اي يصلي ذلك في غير المقام بشرط ان يكون في المسجد هكذا سوى بين المقام وغيره من المسجد في
الهداية وذكر في الظهيرية ان لم يقدر على الصلوة في المقام بسبب الزحمة يصلي حيث لا يعسر عليه من المسجد ثم
عاد اي بعد ما صلى الطائف عاد واستلم الحجر وكبر وهلل كما في الاول وخرج الى جانب الصفا من اي باب
شاء كذا في الهداية وذكر في الخزانة الاولى ان يخرج من باب بني مخزوم لانه اقرب الى الصفا وهو الذي يسمى
اليوم باب الصفا وهو احد الابواب السبعة التي في الجانب الجنوبي فصعد الصفا بقدر ما يصير البيت
مرئيا منه ذكره في الهداية واستقبل البيت وكبر وهلل وصلى على النبي صلعم في الظهيرية يكبر ثلاثا ويقول
بين كل تكبيرتين لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله ولا
نعبد الا اياه مخلصين له الدين ولو كره المشركون والحمد لله رب العالمين الحمد لله الذي صدقنا وعده
ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده لا اله الا الله واحدا احدا صمدا لم يتخذ صاحبة ولا ولدا اللهم هذا
حجا مبرورا وسعيا مشكورا مستقبلا وتجارة لن تبور برحمتك يا ارحم الراحمين ورفع يديه ويجعل باطن
كفيه نحو السماء كما يفعل في الدعاء ودعا بما شاء اي سأل من الله تعالى اي حاجة ارادها بشرط

ان لا يكون معصية ثم مشى نحو المروة اي اذا اتم الدعاء على الصفا نزل منه ومشى نحو المروة وينبغي ان يكون متوجها
الى القبلة ويمشي على هينته حتى يدخل بطن الوادي ذكره في الخزانة ساعيا بين الميلين الاخضرين وهما شيئان على
شكل الميلين منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام لا انهما منفصلان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة وهذا
على طريق التغليب فان احدهما اخضر والآخر احمر ذكره في النهاية وانما سميا ميلين لانهما بنيا على مقدار الميل
اي مدى البصر في الظهيرية يقول في سعيه رب اغفر وارحم واعف وتكرم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز
الاكرم واهدني ونجني من جهنم فانك تعلم ولا اعلم وصعد فيها اي اذا فرغ من السعي مشى على هينته
حتى يأتي المروة فصعد فيها بقدر ما يصير البيت بمرأى منه وفعل ما فعل على الصفا اي استقبل البيت
وكبر وهلل وصلى على النبي صلعم ورفع يديه ودعا بما شاء ثم سعى الى الصفا اي بعد ما اتم الدعاء على المروة نزل
منها ومشى على هينته حتى يدخل بطن الوادي ساعيا بين الميلين الاخضرين ثم مشى حتى صعد الصفا مثل الاول
فصار شوطين اي صار السعي من الصفا الى المروة ثم من المروة الى الصفا شوطين وانما صرح بذلك لان فيه
رواية اخرى وهي ان السعي من الصفا الى المروة ومن المروة الى الصفا شوط واحد وهو اختيار الطحاوي والصحيح
الرواية الاولى كذا في الكافي وفي الظهيرية ان الذهاب من المروة الى الصفا محسوب بشوط من الاشواط السبعة
اتفاقا لكن الطحاوي لا يعتبر الرجوع من الصفا الى المروة شوطا اخر والصحيح انه شوط اخر يفعل هكذا سبعا
فيكون بداية السعي من الصفا وختمه وهو السابع على المروة وعلى رواية الطحاوي يكون بدايته وختمه جميعا
على الصفا واذا سعى منكوسا بان يبدأ بالمروة فمن اصحابنا من قال يعتد به ولكن يكره والاصح انه لا يعتد بالشوط
الاول كذا في الظهيرية ثم يسكن بمكة محرما اي ما قبل سابع ذي الحجة ان كان قدومه بمكة قبل ذلك اليوم وطاف نفلا
ما شاء الا انه لا يسعى عقيب ذلك الاطواف لان السعي لا يجب الا مرة واحدة والتنفل بالسعي غير مشروع وخطب الامام سابع
ذي الحجة بمكة بعد صلوة الظهر خطبة واحدة صرح بذلك في الظهيرية وعلم المناسك هي عبادات الحج وهي في الاصل
جمع منسك مصدر نسك لله اذا ذبح لوجهه ثم قيل لكل عبادة منسك اطلاقا للخاص على العام ثم اشتهر هذا العام
في عبادة الحج والمناسك التي ينبغي ان يعلمها في هذه الخطبة هي الخروج الى منى والصلوة بعرفات والافاضة
منها كذا ذكره المص وزاد في الهداية الوقوف بعرفات ايضا والاظهر ان يعلم الناس فيها المناسك التي يحتاج
اليها فيما قبل خطبة يوم عرفة وهي الخروج الى منى وكيفية التوجه الى عرفات والنزول بها والخروج الى الصلوة ولذلك
لان الوقوف بعرفات والصلوة بها والافاضة منها يعلمها في خطبة عرفات كما سيجيء الا انه يقال لا بأس بتكرار التعليم
ثم التاسع منصوب على انه مفعول فيه اي خطب الامام في تاسع ذي الحجة بعرفات خطبتين يعلم فيهما من
المناسك ما يحتاج اليه من هذا الوقت الى اليوم الثاني من ايام النحر الحادي عشر اي خطب الامام في اليوم الحادي

عشر من ذي الحجة خطبة واحدة بعد صلوة الظهر يعلم فيها ما بقي من المناسك **بمنا** اسم قرية فيها ثلاث سكك بينها
وبين مكة فرسخ والغالب عليه التذكير والتصريف يكتب بالياء وقد يكتب بالالف سمي بذلك لما يمنى فيه
من الدماء ان يراق ويصب او لما قدر الله تعالى فيه من المناسك من منى الشيء قدره او لان آدم لما فارق
جبرئيل فيه قال له تمن فقال اتمنى الجنة ثم ان الخطب الثلاث هذا ثم فصل بين خطبتين منها بيوم وهذا عندنا
وعند زفر انه يخطب يوم التروية بمنا ويوم عرفة بعرفات ويوم النحر بمنا كذا في الكافي **ويخرج غداة التروية**
وهي الثامن من ذي الحجة سمي بها لانهم كانوا يروون فيها انفسهم وابلهم وقيل لان آدم راى فيه حواء عليهما السلم
بعد تفرقهما واجتمع بها او لان ابرهيم راى في ليلة ان يذبح ابنه فاصبح مترويا ان يتفكر او لان جبرئيل راى فيه
ابرهيم عليه السلم مناسك الحج او لان الامام يعلم فيه مناسك الحج ويروونها **الى منا** فنزل بقرب مسجد الخيف
ويبيت به كذا في الخزانة وفي الهداية لو بات بمكة ليلة عرفة فصلى بها الفجر وغدا الى عرفات ومر بمنا اجزاه
لانه لا يتعلق بمنا في هذا اليوم اقامة نسك ولكنه اساء في تركه الاقتداء برسول الله صلعم ثم المذكور
في الهداية والكافي انه اذا صلى الفجر يوم التروية بمكة يخرج **الى منا** والمذكور في فتاوى قاضيخان و
الظهيرية انه يخرج من مكة بعد ما طلعت الشمس **ويمكث الى فجر عرفة** بمنا ويصلي صلوة الفجر بمنا بغلس كذا
في الظهيرية وهذا بيان الاولوية حتى لو ذهب الى عرفات قبله جاز لانه لا يتعلق بهذا المقام حكم كذا في
الهداية **ثم منها** اي من منا يتوجه **الى عرفات** ويقيم بها وذكر في الاصل انه ينزل بها مع الناس فقيل معناه انه
لا ينفرد بمكان لان اجابة الدعاء في الجمع ارجى وقيل معناه انه لا ينزل على الطريق كيلا يضيق على المارة
وكلها اي جميع ارض عرفات **موقف الا بطن عرنة** هي واد بازاء عرفات نهى النبي صلعم عن الوقوف فيه لانه
راى الشيطان فيه **فاذا زالت الشمس خطب الامام كالجمعة** في انه يخطب خطبتين بينهما جلسة خفيفة قبل
الصلوة وفي انه اذا جلس على المنبر اذن المؤذنون بين يديه وعن ابي يوسف رح انه يؤذن قبل خروج الامام
وعنه انه يؤذن بعد الخطبة فلم يرد المص ان هذه الخطبة كخطبة الجمعة فريضة فانه لو صلى بغير الخطبة
جاز بخلاف الجمعة كذا في الهداية **وجمع** الامام في آخر وقت الظهر على ما صرح به الامام قاضيخان في الجامع الصغير
بين الظهر والعصر ذكر البيضاوي في شرح المصابيح اختلف في ان الواجب لهذا الجمع هو السفر الطويل حتى لا يجوز
للمكي او النسك حتى يجوز له والى الاول ذهب ابو حنيفه والشافعي رح في احد قوليه والى الثاني مالك
والاوزاعي انتهى كلامه وهذا الذي نقله عن ابي حنيفه غير مشهور في كتب الحنفيه **باذان واقامتين** واما
الاذان فقد ذكرنا وقته واما الاقامة الاولى فوقتها بعد الفراغ من الخطبة ووقت الاقامة الثانية
بعد ما صلى الظهر **وشرط** للجمع بين الصلوتين **الجماعة** الظاهر ان المراد الجماعة مع الامام الاكبر اذ لو صلى طائفة

بجماعة لا يجوز لهم ذلك اذ هم يقتدرون ان يصلوا العصر في وقتها كالمنفرد وذكر في الروضة انه لا يجمع الحاج
بين الظهر والعصر بعرفة الا مع امام ذي سلطان عند ابي حنيفه رح وعندهما يجمع بغير امام **ايضا**
والاحرام فيهما اي في الصلوتين والاحرام ينبغي ان يكون مقدما على الزوال في رواية ويكتفي بالتقديم
على الصلوة في رواية اخرى كذا في الهداية **فلا يجوز العصر** في وقت الظهر **لفاقد احدهما** اي الجماعة
والاحرام وهذا عند ابي حنيفه رح وعند زفر الجماعة والاحرام شرط في العصر وحده فان التغير وقع فيه
لا في الظهر فلو فاته الظهر مع امام ثم ادرك العصر معه او صلى الظهر مع الامام بغير احرام ثم احرم بالحج
فصلى العصر معه جاز عند زفر ولم يجز عند ابي حنيفه رح واما عندهما فالجماعة ليست بشرط في شيء
من الصلوتين والاحرام شرط عندهما **ايضا** على ما هو المفهوم من كثير من الكتب والمذكور في الحصر
ان قولهما في الاحرام كقول زفر **ثم ذهب الى الموقف** اي بعد الانصراف من الصلوة يذهب الامام الى
الموضع الذي يقف فيه وذلك بقرب جبل يسمى جبل الرحمة والقوم معه والامام يقف على راحلته مستقبل
القبلة وان وقف على قدميه جاز والاول افضل ويدعو ويلبي ساعة بعد ساعة والقوم يقفون وراء
الامام بقربه وقال مالك يقطع التلبية كما يقف بعرفة كذا في الهداية وفي الخزانة يبسط يديه كالمستطعم
المسكين يحمد الله تعالى ويصلي على نبيه صلعم ويسال حوائجه والدعاء المروي عنه عليه الصلوة لا اله
الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير اللهم اجعل في قلبي نورا
وفي بصري نورا وفي سمعي نورا اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري اللهم اني اعوذ بك من وساوس الصدور
وشتات الامور اللهم انك قلت ادعوني استجب لكم وانت لا تخلف الميعاد اللهم هذا مقام المستجير
لك العائذ بك من النار فاجرني من النار بعفوك وادخلني الجنة برحمتك اللهم اذ هديتني للاسلام فلا تنزعه
مني ولا تنزعني منه حتى تقبضني وانا عليه وقد وفقتني لما افترضت علي واعني على طلب رضاك واداء حقك
واجعلني من اعظم عبادك نصيبا من خير تقسمه في هذه العشية بين عبادك الصالحين من نور تهدي به
او رحمة تنشرها او رزق تبسطه او ضر تكشفه او بلاء تدفعه او فتنة تصرفها اللهم ارحم غربتي واستر
عورتي واقلني عثرتي واقض عني ديوني واغفر لي ولوالدي وقرابتي واحبتي اللهم انك دعوت الى الحج
ووعدت المغفرة على شهود مناسكك وقد اجبناك ولكل وفد جائزة فاجعل جائزتي عن موقفي هذا
ان تغفر لي ذنوبي وتؤتيني في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار **بغسل سن** الظرف
حال من فاعل ذهب اي ملتبسا بغسل مسنون ولو اكتفى بالوضوء جاز وفي الخلاصة الطهارة ليست من
شروط الوقوف حتى لو وقف الجنب والحائض بعرفات جاز ثم المفهوم من عبارة المتن انه يغتسل قبل الوقوف

سواء كان الاغتسال قبل الصلوة او لا وهكذا ذكر في الهداية والخزانة انه اذا زالت الشمس يتوضأ او
يغتسل والغسل افضل ثم يصلي الظهر والعصر وهو صريح في ان الاغتسال يكون قبل الصلوة ويكفي لاداء
فرض الوقوف حضور ساعة اي زمان قليل من زوال عرفة الى فجر يوم النحر وفي الخلاصة عن محمد ان الامام
لو اخطأ ووقف يوم النحر بعرفات جاز ولو اخطأ ووقف يوم التروية لا يجوز ولو نائما او مغمى عليه
وقد احرم كل منهما من قبل اذ هو بادي الوقوف بحصوله في الموقف والنية ليست بشرط في الوقوف كذا في الكافي
او اهل عنه رفيقه يقال اهل الهلال اذا رفع صوته عند رؤيته ثم قيل اهل المحرم بالحج اذا رفع صوته
بالتلبية كذا في المغرب والمراد ههنا الاحرام اي اذا خرج للحج وصار قبل الاحرام مغمى عليه مثلا فاحرم
عنه رفيقه وحضر كذلك عرفات جاز سواء كان الاحرام عنه بامره او بغير امره وهذا عند ابي حنيفة
واما عندهما فان امر آخر بان يحرم عنه اذا نام او اغمي عليه جاز والا فلا وفي قوله رفيقه اشارة الى انه
لو احرم عنه غير رفيقه بغير امره لم يجز اتفاقا ونقل في النهاية عن الخصائل انه اذا اهل عنه غير رفقائه
لا يجوز عند ابي حنيفة رح ايضا ثم رجع وقال يجوز او جهل انها عرفة لكن بشرط ان وقع منه الاحرام قبل
لان احرام الرفيق عنه ههنا غير كاف واذا غربت اي الشمس يوم عرفة اتى مزدلفة ماشيا بالهيئة وفي هذا
الكلام اشارة الى انه لا يخرج من عرفة قبل غروب الشمس لكن اذا خاف الزحام فلا بأس بان يتعجل قبل الامام
بشرط ان لا يخرج عن حدود عرفة قبل غروب الشمس وكذا اذا خاف الزحام فلا بأس بان يمكث قليلا بعد غروب
الشمس وافاضة الامام كذا في الكافي وفي الظهيرية لو خرج من حدود عرفة قبل غروب الشمس فعليه دم وكلها
موقف اي جميع ارض مزدلفة يصلح للوقوف الذي هو من واجبات الحج الا ان المستحب ان يقف وراء الامام
بقرب الجبل الذي يقال له قزح وكان اهل الجاهلية يوقدون عليه النار وراء الحجاب ينبغي ان يحترز
في النزول على الطريق كيلا يتضرر المارة الا وادي محسر فانه لا يجوز الوقوف فيه بل اذا وصل الى هذا الموضع
يحرك دابته ويسرع في المشي لان العرب في الجاهلية يقف ههنا فامرنا بمخالفتهم وهو موضع بين مكة
وعرفات مأخوذ من التحسير اي الاتعاب سمي بذلك لانه يحسر السالكين ورواحلهم لاسراعهم في هذا
الموضع وصلى العشائين في وقت العشاء بشرط ان تقدم المغرب على العشاء فلو قدم العشاء على المغرب ينبغي ان
يعيد العشاء بعد المغرب فان لم يعد العشاء حتى طلع الفجر عاد العشاء الى الجواز كذا في الظهيرية ولا يشترط الجماعة
في هذا الجمع عند ابي حنيفة رح ايضا لان المغرب مؤخرة عن وقتها ولو اخرت لعذر جاز القضاء منفردا
كذلك في الهداية والكافي وذكر في الروضة في باب مذهب العلماء انه لا يجمع الحاج بين الصلوتين الظهر والعصر
بعرفة والمغرب والعشاء بالمزدلفة الا مع امام ذي سلطان عند ابي حنيفة رح وعندهما يجمع بغير امام ايضا

باذان واقامة للمغرب لا يؤذن ولا يقام للعشاء فان تطوع بين صلوتين او تشاغل بشيء بعد ما يعيد الاقامة
وعند زفر يعيد الاذان ايضا كذا في الحصر وان ادى المغرب في الطريق قبل ان يصل الى مزدلفة او عرفات
اعاده ما لم يطلع الفجر وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رح واما عند ابي يوسف فلا حاجة الى الاعادة لكنه قد اساء ثم صلى
الفجر بغلس وهو ظلمة آخر الليل والمراد به ان يصليه بعد طلوع الفجر في اول وقته ثم وقف داعيا في الظهيرية انه يحمد الله تعالى
في وقوفه ويهلله ويصلي على النبي صلعم ويدعو الله تعالى لحاجته رافعا يديه الى السماء وفي الخزانة يستحب ان
يقول اللهم هذا جمع اسألك ان ترزقني فيه جوامع الخير كله اللهم رب المشعر الحرام ورب الركن والمقام ورب
البلد الحرام ورب الحلال والحرام اسألك ان تبلغ روح محمد صلعم مني السلام اسألك بنور وجهك الكريم ان
تغفر لي ذنوبي وتجمع على الهدى امري وتجعل التقوى زادي وذخري والجنة مآبي وهب لي رضاك عني في الدنيا
والآخرة يا من هو خير كله اعطني من الخير كله واصرف عني الشر كله اعطني اللهم حرم لحمي وعظمي وشحمي وسائر
جوارحي على النار برحمتك يا ارحم الراحمين لا اله الا الله والله اكبر الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له
شريك في الملك اللهم اليك افضت ومن عذابك اشفقت واليك رغبت ومنك رهبت فاقبل نسكي وانجح حوبتي
وعظم اجري وزودني التقوى وسلم ديني وزدني علما وحلما واذا اسفر اتى منى اي اذا اضاء الصبح جدا ذهب
قبل ان تطلع الشمس حتى ينزل منى وعن محمد رح انه قال في حد الاسفار اذا اسفر بحيث لم يبق الى طلوع الشمس الا مقدار
ما يصلي ركعتين كذا في الظهيرية واما ما وقع في بعض نسخ مختصر القدوري اذا طلعت الشمس فاض الامام
والقوم معه حتى يأتوا منى فقال صاحب الكافي اراد اذا قرب الى الطلوع ورمى اول وقت الرمي في هذا اليوم
بعد ما طلع الثاني والوقت المستحب من عقيب طلوع الشمس الى الزوال وبعد الزوال الى ما قبل طلوع الفجر الثاني
من غد هو وقت جوازه مع الكراهة ذكره في الظهيرية وفي الكافي يمتد هذا الوقت عند ابي حنيفة رح الى غروب
الشمس وعن ابي يوسف انه يمتد الى وقت الزوال وبعده يكون قضاء وان اخر الى الليل رماه ولا شيء جمرة العقبة
وهي الجمرة الكبرى وليست من منى بل هي حد منى من جهة مكة وهي التي بايع عندها النبي صلعم الانصار على الهجرة و
في الظهيرية انه يرمي حيث يرى موضع الحصاة ويرفع يديه في الرمي حذاء منكبيه وينبغي ان تقع الحصاة
عند الجمرة او قريبا منها حتى لو بعدت عنها لم يجز وفي الهداية ينبغي ان يكون بين الرامي وموضع الرمي خمسة اذرع رواه
الحسن عن ابي حنيفة رح من بطن الوادي اي من اسفله الى اعلاه فيستقبل جمرة العقبة ويجعل منى عن يمينه والكعبة عن
يساره كذا في الخزانة سبعا اي رمى سبع مرات حتى لو رمى سبع حصيات جملة واحدة لم يجز كذا في الهداية وذكر ابن حجر
في شرح البخاري انه عند بعض الحنفية لو رمى السبع دفعة واحدة اجزأه خذفا في المغرب ان يرمي بحصاة او نواة او
نحوهما تأخذها بين سبابتيك وفي الهداية يضع الحصاة على ظهر ابهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة ويقرب منه

ما وقع في الخزانة من انه يضع ابهامه على وسط سبابته ويضع الحصاة على ظهر ابهامه ويرميها وفي الظهيرية قال
بعضهم ياخذ الحصاة بطرف ابهامه على وسط سبابته كانه عاقد ثلاثين ويرميها وقال بعضهم يرمي الرمية
المعروفة واختار مشايخ بخارا انه كيف شاء رمى فهو جائز وينبغي ان يكون الحصاة مثل النواة او اصغر ولو
رمى باكبر منها جاز ولا يستحب وان يكون مغسولة ومأخوذة من قوارع الطريق لا من موضع الرمي فانه يكره
وفي الخزانة لا يكون الحصاة اطول من النواة وفي الحصر انه لا يجوز الرمي بالجواهر لعزتها ولا بالخشبات لانها
ليست من اجزاء الارض هذا لكن ذكر في الظهيرية انه لو رمى باليا قوت جاز لانه من اجزاء الارض وكبر بكل منها
اي مع كل رمية من الرميات السبع ولو سبح مكان التكبير اجزاه لحصول الذكر وهو من آداب الرمي كذا في
الهداية وذكر في الكافي انه يقول عند رمي كل حصاة بسم الله والله اكبر اللهم اجعله لنا حجا مبرورا وذنبا مغفورا
وسعيا مشكورا وقطع التلبية باولها في شرح البخاري اختلف العلماء في انه هل يقطع التلبية مع رمي اول
حصاة او عند تمام الرمي فذهب الى الاول الجمهور والى الثاني احمد وبعض اصحاب الشافعي ثم ذبح ان شاء لان
الكلام في المفرد والدم الذي ياتي به المفرد تطوع ثم قصر التقصير ان ياخذ من رؤس شعره قدر انملة وحلقه
افضل وذلك للرجال وان لم يكن على راسه شعر يجري الموسى على راسه وهذه الاجراء واجب على ما في الخلاصة
وقيل سنة ثم لا خلاف في ان التقصير مجزئ عن الحلق الا اذا نذر الحلق ويتادى الواجب بحلق ربع الراس
وحل له بعد الحلق او التقصير كل شيء من محظورات الاحرام الا النساء فانه لا يحل جماعها لانه في الفرج ولانه
غيره ثم طاف للزيارة هذا الطواف هو الحج الاكبر يوما من ايام النحر او ليلة من لياليها ايضا منها صح
في الظهيرية سبعة اي سبعة اشواط بلا رمل وسعي ان كان سعى قبل بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم
وان لم يسع بعد طواف القدوم رمل في الثلاثة الاولى من الطواف وسعى بعده ثم يصلي ركعتين بعد هذا
الطواف كما يصلي بعد طواف القدوم واول وقته اي وقت طواف الزيارة بعد فجر يوم النحر اي بعد طلوع فجر ذلك
اليوم والمراد به لو طاف قبل رمي الجمار بعد طلوع الفجر يوم النحر يخرج عن عهدة الفرض ولا يلزم من ذلك انه لا
يجب عليه شيء فتامل وهو فيه اي طواف الزيارة في اليوم الاول من ايام النحر افضل منه في اليومين الاخيرين
كما في التنجيز وحل له النساء ايضا بعد هذا الطواف ان كان عليه سعي فالسعي من تتمة هذه الطواف ثم التحلل
انما وقع بالحلق او بالتقصير لا بالطواف لانه اخر عمله في حق النساء فان اخر طواف الزيارة عنها اي عن ايام النحر كره
عند ابي حنيفة رح لا عندهما بناء على ان تاخير النسك عن زمانه او مكانه مكروه واما عند ابي يوسف فلا باس بشيء
منهما وعند محمد لا باس بالتاخير الزماني ويجب دم عنده ولا حاجة الى ذكره ههنا لانه سيجيء في موضعه اعني فصل
الجنايات وبعد زوال ثاني النحر وهو اول ايام التشريق رمى الجمار الثلث فلو رمى قبل الزوال لا يجزيه وكذا في اليوم

الثالث ويرفع يديه في الجمرتين الاولى والوسطى دون الجمرة العقبة حذاء منكبيه ويجعل باطنهما نحو الكعبة
في ظ وعن ابي يوسف انه يجعل باطنهما نحو السماء كما في الدعاء كذا في الظهيرية بدأ بما يلي المسجد اي مسجد الخيف في
الصحاح الخيف ما انحدر عن غلظ الجبل وارتفع عن مسيل الماء ومنه سمي مسجد الخيف بمنا وفي المغرب الخيف
المرتفع نحو خيف منا والذي اختلف الوان حجارته ثم ما يليه اي ثم يرمي الذي يلي المسجد الخيف وهو الجمرة الوسطى
ثم العقبة اي يرمي من جمرة العقبة فان بدأ بجمرة العقبة ثم بالوسطى ثم بالاولى وهو بعد في يومه ذلك اعاد
الوسطى والعقبة ليأتي بها مرتبا مسنونا كذا في الظهيرية وذكر في الجامع الصغير لفخر الاسلام ان رمى الجمرة
الوسطى والثالثة في اليوم الثاني ولم يرم الجمرة الاولى فان رمى الاولى ثم اعاد الثانية والثالثة فحسن و
ان رمى الاولى وحدها اجزاه سبعا سبعا في كل من تلك الجمرات كما ذكرنا في جمرة العقبة يوم النحر وكبر بكل اي مع كل
حصاة يرميها او مع كل رمية وسعى ان يدعو مع كل حصاة الدعاء الذي نقلناه من الكافي فيما تقدم ووقف بعد كل
من الاوليين الجمرة التي يلي المسجد والجمرة الوسطى ودعا نحو ما يجد التي لا يكون تعصيبا وفي الهداية يحمد الله تعالى في
الوقوف ويثني عليه ويهلل ويكبر ويصلي على النبي صلعم ويدعو لحاجته ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات في دعائه
ولا يقف بعد جمرة العقبة والاصل ان كل رمي بعده رمي يقف بعده لانه في وسط العبادة فياتي بالدعاء فيه
وكل رمي ليس بعده لا يقف لان العبادة قد انتهت واعلم ان الرمي راكبا افضل ذكره في الخزانة وفي الظهيرية
يستحب له المشي الى الجمار اذا اراد ان يرميها راجلا واما لا يوقف عندها فالافضل ان يرميها فان ركب اليها فلا
باس والمشي افضل وعن ابي يوسف ما كان يوقف عندها فالافضل ان يرميها راجلا وما لا يوقف عندهما
فالافضل ان يرميها راكبا وفي الهداية كل رمي بعده رمي فالافضل ان يرميه ماشيا والا فيرميه راكبا ثم غدا كذلك
اي في اليوم الثاني من ايام التشريق وهو اليوم الثالث من ايام النحر ترمي الجمرات الثلث على الترتيب المذكور بعد
الزوال وعن ابي حنيفة رح انه لو رمى في هذا اليوم والذي قبله قبل الزوال جاز الا ان بعد الزوال افضل كذا في الكافي
وذكر في الظهيرية انما لا يجوز الرمي قبل الزوال في اليوم الثاني من ايام التشريق لمن لا يريد النفر ولو اراد ان
ينفر في هذا اليوم فله ان يرمي قبل الزوال ثم بعده اي بعد الغد وهو اليوم الثالث من ايام التشريق كذلك
اي يرمي الجمار الثلاث على الترتيب بعد الزوال وان قدم الرمي في هذا اليوم على الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند
ابي حنيفة رح وعندهما لا يجوز كذا في الهداية ان مكث اي رمي الجمار في هذا اليوم انما يلزم اذا مكث في منا واما اذا
لم يمكث ورجع الى مكة فلا وهو اي المكث احب اقتداء بفعل النبي صلعم وسقط رمي الجمار في هذا اليوم عن
الحاج بالاتفاق بنفره اي خروجه من منى قبل طلوع فجر الرابع من يوم النحر وهو الثالث من ايام التشريق واذا
طلع الفجر لا يجوز له ان ينفر بلا رمي ثم انه لو لم يبت ليالي الرمي بمنا جاز عندنا لكنه يكره واذا نفر الى مكة اي خرج

من منا متوجها الى مكة لا لتوديع نزل بالمحصب وقدر ساعة بفتح الشدة الشعب الذي يلي احد طرفيه منا ويتصل
طرفه الآخر بالابطح سمي به لانه في مهبط ويحمل السيل اليه الحصا فيجتمع فيه والتحصيب سنة عندنا حتى لو تركه
كان مسيئا كذا في المبسوط ثم طاف للصدر ان اراد الرجوع الى اهله والصدر بالتحريك اسم من قولك صدر
عن الماء وعن البلد اي رجع ويسمى **ايضا** طواف الوداع وطواف آخر عهد بالبيت سبعة بلا رمل وسعي
لكن ينبغي ان يصلي ركعتي الطواف هذا الطواف لغير المكي فان اتخذ الاقامة في مكة دارا قبل الزوال من اليوم الثاني
عشر سقط عنه طواف الصدر وان اتخذها دارا بعد الزوال فعليه طواف الصدر كذا في الكافي ثم عند ابي
حنيفة رح ومحمد وقال ابو يوسف اذا نوى الاقامة قبل ان يأخذ في الطواف الصدر يسقط عنه طواف الصدر
كذا في الكافي ثم يشرب من زمزم وهو بئر في المسجد عمقها تسع وستون وعرض رأسها اربعة ذراع في اربعة بالذراع
التي هي اربعة وعشرون اصبعا سميت بها لكثرة مائها يقال ماء زمزم اي كثير وقيل لاجتماعها والزمزم من
الناس خمسون ونحوهم وقيل انها مشتقة من الزمزمة وهي الغمز بالعقب في الارض وقيل لانها جرة زمت الماء
بالتحجير عليه وقيل لان جبرئيل عليه السلام تكلم عندها شبه الزمزمة فسميت بفعلها وروى عن ابي حنيفة رح انه
قال اذا صلى ركعتي الطواف للصدر يأتي زمزم ويشرب من مائها ويصب على رأسه ووجهه فانه شفاء من كل داء
ويقول عند شرب الماء اللهم اني اسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء يا ارحم الراحمين و
في النهاية انه يأتي زمزم بعد تقبيل العتبة واتيان الملتزم والتشبث بجدار الكعبة فيشرب من مائها
ويصب منه على جسده وقبل العتبة وهي اسكفة الباب يقال لها بالفارسية آستانه دربن ووضع صدره
ووجهه على الملتزم وهو مقدار اربعة اذرع بين الحجر الاسود والباب وفي الظهيرية اذا وضع صدره ووجهه عليه
يرفع يده اليمنى الى عتبة الباب ويقول السائل ببابك يسألك من فضلك ومعروفك ويرجو رحمتك و
يتشبث بالاستار اي استار الكعبة والتشبث بالشيء التعلق به كذا في الصحاح ودعا مجتهدا ويقول اللهم
لك حججت وبك آمنت وعليك توكلت وبك اسلمت واياك اردت فتقبل نسكي واغفر لي ذنوبي وكفر
عني سيئاتي واستعملني في طاعتك ابدا ما ابقيتني واعذني من النار اللهم اني استودعك ديني وامانتي
وخواتيم عملي فاحفظها علي وعلى كل مؤمن ومؤمنة انك سميع الدعاء اللهم لا تجعل هذا آخر العهد من بيتك
وارزقني العود اليه واحسن اوبي حتى تبلغني اهلي واكفني مؤنتي ومؤنة عيالي وجميع خلقك آيبون تائبون
عابدون ساجدون وللرب حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده لا اله الا الله
وحده لا شريك له كذا في الظهيرية ويبكي على فراق البيت فان لم يقدر يتباكى متحسرا ويرجع قهقرى اي رجوعا الى
خلف حتى يخرج من المسجد بحيث لا ينصرف وجهه عن البيت والمرأة لا تكشف رأسها لانها عورة مطلقا بل وجهها

اي بل تكشف وجهها ولو سدلت شيئا وفي بعض النسخ اسدلت والاول هو الصواب قال المطرزي سدل الثوب
اذا ارسله من غير ان يضم جانبيه واسدل خطأ فاني استقريت الكتب فلم اجده عليه اي على وجهها مجافيا اي
متباعدا عنه اي عن وجهها والاظهر ان يقال مجافية او يقال مجافى على صيغة المفعول ويحتمل ان يكون مجافيا
صفة شيئا بمعنى متجافيا جاز ذلك السدل وفي الظهيرية لا تغطي النساء وجوههن فلو غطين جاز ولا
بأس بان يسدلن على وجوههن شيئا ونقل في النهاية عن المحيط ان سدل الشيء على وجهها واجب عليها ولا تلبي
جهرا لان صوتها عورة ورفع الصوت بالتلبية سنة فلا يترك الفرض لسنة ولا تسعى بين الميلين لانه يخل
بستر العورة وكذا الرمل غير مشروع للمرأة لما ذكرنا ولا تحلق رأسها لان حلق الرأس في حقها مثلة كحلق
اللحية في حق الرجل بل تقصر من اطراف شعورها بقدر انملة وفي الخلاصة التقصير في المرأة قدر ربع الرأس
من كل شعرة بعد الربع قدر انملة وتلبس المخيط وفي لبس الرداء والازار يكشف بعض البدن عادة ولا
تقرب الحجر في الزحام لانها ممنوعة عن مماسة الرجال بل تستقبله من بعيد كما مر وحيضها لا يمنع شيئا من اعمال
الحج وكذا نفاسها الا الطواف فاذا حاضت قبل ان تحرم فانها تغتسل وتحرم وتشهد جميع المناسك الا
انها لا تطوف ثم ان طهرت بعد ايام النحر طافت للزيارة ولا شيء عليها بهذا التاخير لانه بعذر وعليها
طواف الصدر كذا في الكافي وفي فتاوى قاضيخان ان حاضت يوم النحر قبل ان تطوف بالبيت فليس لها
ان تنفر حتى تطهر وتطوف بالبيت وان حاضت بعدما زالت الشمس وقد طافت جاز لها ان تنفر وليس عليها طواف
الصدر وفي الحصر لطواف الحائض والجنب معتبر عندنا ويقع به التحلل لكنه ناقص فيعاد ان امكن وان لم يعد فعليه
دم وفائت الحج وهو الذي احرم بالحج وفاته الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر الثاني يوم النحر طاف وسعى للعمرة وتحلل
بان حلق رأسه وقصر ثم عند ابي حنيفة ومحمد رح اصل احرامه باق يتحلل بعمل العمرة وعند ابي يوسف يصير احرامه احرام
العمرة وتظهر الخلاف فيما اذا احرم بحجة اخرى فعلى قول ابي حنيفة رح يرفضها حتى لا يصير محرما بحجتين وعند
ابي يوسف رح لا يرفضها بل يمضي فيها وعند محمد لا يصح الثاني كما لو احرم قبل الفوات كذا في الظهيرية وقضى من
قابل اي قضى الحج في السنة الآتية ويحرم للحج القضاء من حيث شاء كذا في الكافي **فصل** والقران في اللغة
مصدر قرنت الشيء بالشيء اذا جمعت بينهما وفي الشرع هو الجمع بين الحج والعمرة باحرام واحد افضل مطلقا
اي من الافراد والتمتع وهو ان يحل بحج وعمرة من ميقات معا سواء كان في اشهر الحج او قبلها والتقييد بالميقات
وقع اتفاقا والا فلا يجوز الاحرام بهما من قبل الميقات **ايضا** صرح به في الكافي ويقول اللهم اني اريد
العمرة والحج وتمته فيسرهما لي وتقبلهما مني وقدم ذكر العمرة في الدعاء لان الحاج يبدؤ بافعال العمرة وفي اكثر
نسخ المتن ذكر الحج مقدم ولعله اشارة الى انه لا بأس بتاخير ذكر العمرة في الدعاء مع ان الواو لمطلق

الجمع لا للترتيب وطاف للعمرة سبعة اشواط برمل الثلاثة الاول ويسعى بين الصفا والمروة وتدتم بذلك
افعال العمرة ثم يحج كما مر اى يطوف للقدوم سبعة اشواط ثم يسعى ثم ياتى بباقى اعمال الحج وفى كلمة
ثم اشارة الى انه لو قدم افعال الحج بان لا يدخل مكة وتوجه الى العرفات ووقف تبطل قرانه لانه
صار رافضا للعمرة وعليه ان يقضى تلك العمرة ولزمه دم لرفض العمرة لا للقران فانه قد تبطل ولا يصير رافضا
للعمرة بمجرد التوجه وينبغى ان لا يحلق بين العمرة والحج والا فسد احرامه بل يحلق فى يوم النحر ثم عندنا يتحلل
بالحلق لا بالذبح كما يتحلل المفرد كذا فى الكافى والمذكور فى الخزانة ان القارن يطوف بالبيت لعمرته
سبعة اشواط ثم يسعى بين الصفا والمروة ثم يخرج الى العرفات فيقف ثم يطوف بالبيت للحج ويسعى
بين الصفا والمروة وهذا عند محمد رح واما عندهما فيطوف القارن طوافين ويسعى سعيين احدهما
للعمرة والثانى للحج ثم ياتى بسائر ما يفعل المفرد بالحج انتهى كلامه وذبح للقران شاة او بدنة او سبع بدنة
والاشتراك فى البقرة افضل من الشاة والجزور افضل كما فى الاضحية ذكره فى الظهيرية وانما ذكر الذبح
ههنا مع انه ذكره فى اعمال الحج لان الذبح هناك كان على سبيل التخيير وههنا على سبيل اللزوم اذ هو للشكر
على ما انعم الله تعالى عليه حيث قال وفقه لاداء النسكين بعد رمى يوم النحر لشرط ان يقع الذبح فى يوم
من ايام النحر فان عجز عن الذبح بان لا يجد ثمن ما يذبح او لم يوجد ما يذبح اصلا صام ثلثة ايام اخرها يوم عرفة
وهذا بيان الافضل فانه لو صام هذه الثلاثة قبل الايام الثلثة المذكورة لشرط ان يكون بعد احرام العمرة
جاز لكن الامام ذكر لاحتمال ان يقدر على الاصل ولو صام قبل الاحرام لم يجز وسبعة بعد حجه اى صام
سبعة ايام اخرى بعد ما فرغ من اعمال حجه وذلك بمضى ايام التشريق اين شاء سواء كان بمكة او غيرها فعلى
هذا يكون معنى قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم اى فرغتم من اعمال الحج فان الفراغ سبب للرجوع فان
فاتت الثلثة اى صوم الايام الثلاثة بدخول يوم النحر تعين الدم ولا يجزيه الصوم فان لم يجد ما يذبح
وحل فعليه دمان دم للقران ودم للاحلال قبل الذبح ولا دم عليه بترك الصوم كذا فى الظهيرية والتمتع
ماخوذ من المتاع اى النفع الحاضر وفى الشريعة هو الترفق باداء الحج والعمرة مع تقديم العمرة فى اشهر الحج
فى سفر واحد من غير ان يلم بينهما باهله الماما صحيحا وذلك بان يرجع الى اهله حلالا عند الشيخين
وعند محمد رح ليس من ضرورة صحة الالمام كونه حلالا فلو اعتمر فى اشهر الحج ولو يحلق او طاف اكثر طوافه
او ساق الهدى بنية التمتع ثم الم باهله ثم عاد وحج وهو متمتع فى الصور الثلاث عندهما لان
احرامه باق فلم يصح المامه باهله خلافا لمحمد رح كذا فى الكافى ولو اعتمر فى اشهر الحج وحل منها وعاد الى غير
اهله ولم يجاوز الميقات ثم عاد وحج فانه متمتع اتفاقا وان جاوز الميقات واستوطن موضعا اوله

فيستوطن ثم عاد وحج فانه متمتع عند ابى حنيفه وعندهما لا يكون متمتعا ويكون لحوقه بموضع جاز لاهله التمتع
كلحوقه باهله كذا فى الظهيرية فانه اداهما بسفرتين وسوط والهدى يمنعه من التحلل كذا فى الحصى افضل من
الافراد باجماع اصحابنا فى ظ فانه جمع بين قربتين وعن ابى حنيفه رح ان الافراد افضل من التمتع
وهو ان يحرم بعمرة فقط حتى لو احرم بالحج ايضا يكون قارنا ولو احرم بالحج اولا ثم احرم بالعمرة فهو
مكروه لانه مامور بتقديم العمرة قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج كذا فى الظهيرية من الميقات
اى يكون فى وصوله الى الميقات محرما سواء احرم فيه او قبله فى اشهر الحج ظاهر هذا الكلام يشعر
بان الاحرام بالعمرة ينبغى ان يكون فى اشهر الحج وليس كذلك بل يجوز تقديم الاحرام عليها لكن اداءها
فى التمتع ينبغى ان يكون فيها او يطوف ويسعى ويحلق او يقصر وبعد الحلق والتقصير حل من احرام العمرة
ولو اراد ان يفرد بالعمرة فعل كذلك ايضا ويقطع التلبية فى العمرة فى اول طوافه عندما استلم
الحجر اول مرة كذا فى الحصى ثم احرم بالحج او خرج منه ولم يعد الى اهله يوم التروية والشرط هو ان يكون هذا
الوقوف بعرفات محرما بالحج سواء احرم فى يوم التروية او فى غيره وقبله اى الاحرام بالحج قبل
التروية افضل لما فيه من المسارعة الى العبادة وزيادة المشقة وحج كالمفرد الا انه يرمل فى طواف
الزيارة ويسعى بعده لانه اول طواف للحج ولو ان المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف للتحية وسعى
لا يرمل فى طواف الزيارة ولو يسعى بعده وذبح شكرا لما وفقه الله تعالى على اداء النسكين ولا ينوب
الاضحية عنه وينبغى ان يذبح للمتعة فى يوم واحد من ايام النحر وان عجز عن الذبح صام كالقران ثلثة
قبل يوم العرفة وسبعة بعد ايام التشريق اين شاء فان صام بعد ما احرم بالعمرة قبل ان يطوف
جاز كذا فى الكافى وان احرم بسوق الهدى وهو افضل لا يتحلل السوق هو الحث على السير والهدى ما يهدى الى
الحرم من شاة او بقرة او بعير وقد يقال بالتشديد على فعيل كذا فى المغرب واعلم انه اذا ساق بدنة
بنية الهدى سواء كان تطوعا او نذرا او جزاء صيد او شئ من الاشياء وقلدها بمزادة ونعل وتوجه
معها الى مكة مع ارادة الحج وبنية صار محرما فان بعث بها ولم يسقها لم يصر محرما فان توجه بعد ذلك
لم يصر محرما حتى يلحقها سواء ساقها بعد ذلك او لا وهو مختار فخر الاسلام واشترط فى المبسوط السوق
واما فى بدنة المتعة فيصير محرما بمجرد البعث والتوجه قبل اللحاق ونقل عن شرح الطحاوى انه اذا ساق
البدنة مطلقا صار محرما سواء نوى الاحرام او لا ثم ان المفهوم من الوقاية ان الاحرام مع سوق الهدى
افضل من الاحرام بدونه وفى الهداية السوق افضل من القود الا ان يفاد فح يقودها فعلى هذا يجوز ان
يعود الضمير فى قوله وهو افضل الى الاحرام مع السوق وان يعود الى السوق واذا عرفت هذا فنقول

اذا احرم المتمتع بسوق الهدى لا يجوز له ان يتحلل عن العمرة قبل اداء الحج بالحلق او التقصير بل لو حلق او قصر
لا يتحلل وانما يتحلل بعد ما حج اذا حلق يوم النحر فانه يتحلل من الاحرامين ثم يحرم بالحج كما مر اى المتمتع
بسوق الهدى اذا طاف وسعى للعمرة يحرم بالحج قبل التحلل في يوم التروية او قبلها وحج كالمفرد وللمكي
يفرد فقط ليس له التمتع والقران لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وحاضرو
المسجد الحرام عندنا اهل المواقيت فمن دونها الى مكة وعند الشافعي اهل مكة ومن كان على مسافة منها
لا تقصر الصلوة فيها وعند مالك اهل مكة خاصة كذا في الكافي واختار الطحاوي قول مالك ذكره
في شرح البخاري ثم ان المكي لو خرج الى الآفاق واتى متمتعا وان ساق معه الهدى لانه انما يكون متمتعا
ما صار الحج الى العمرة وهو حج يكون بمكة وهو منهي عن التمتع اما اذا خرج الى الآفاق واتى قارنا يكون
قارنا لانه جمع بين الاحرامين في موضع كان لهما ذلك كذا في الظهيرية وذكر في المحيط ان الافراد للمكي
افضل **فصل** في بيان جناية الاحرام والجناية ما يفعله الانسان مما يوجب عليه العقاب في الدنيا
وفي الآخرة والمراد هنا اتيان المحظورات في احرام الحج والعمرة ان طيب المحرم اى الصق بعضو منه عينا
له رائحة طيبة فلم يشم طيبا لا يكون تطيبا ذكره في النهاية والمراد بالمحرم البالغ فان فعل الصبي لا يؤ[اخذ]
بالجناية وعند الشافعي اذا ارتكب الصبي محظور الاحرام يلزمه ما يلزم البالغ كذا في الكافي عضوا كاملا
كالراس والساق والفخذ وما اشبه ذلك واللحية بمنزلة عضو كامل فان اكل الزعفران او طيبا آخر والترق
بكل فمه او اكثره فعليه دم عند ابي حنيفة رح وعندهما لا شيء عليه لانه استهلاك له لا استعمال له كذا في
الحصر وان طيب جزءا من الاعضاء المتفرقة فان بلغ عضوا كاملا يجب الدم فالموجب للدم هو الكثير
الفاحش من الطيب فبعض المشايخ اعتبر الكثرة باعتبار العضو وهو مختار صاحب الهداية وتبعه المص واعتبر
بعضهم الكثرة في نفس الطيب قال الامام خواهر زاده ان كان الطيب في نفسه قليلا الا انه طيب عضوا كاملا
فانه كثير فالعبرة ههنا للعضو وان كان اكثر في نفسه لا يعتبر العضو كذا في المحيط او ادهن اى استعمل الدهن
في عضو كذا قاله المص وفي الصحاح ادهن على افتعل اذا تطلى بالدهن وهذا عند ابي حنيفة رح وعندهما عليه
الصدقة وهذا الخلاف في زيت الخالص والحل الخالص ونحوهما اما المطيب منه كالبنفسج ونحوه فباستعماله
يجب الدم اتفاقا وقيل هذا اذا لم يكن مطبوخا فان كان مطبوخا فيلزم الدم اتفاقا وقيل هذا اذا استكثر
منه اما اذا كان قليلا فعليه الصدقة اجماعا والكثرة ما يستكثره الناظر وفي الهداية يجب ان يكون
استعمال الدهن على وجه التطيب حتى لو داوى به جرحا او شقاق رجل لا يجب عليه شيء بخلاف ما اذا تداوى
بالمسك ونحوه فانه يجب الدم او لبس مخيطا على وجه المعتاد حتى لو استعمل القميص استعمال الرداء او

استعمال الوشاح او استعمل السراويل استعمال الازار او ادخل المنكبين في القباء ولم يدخل اليدين في الكمين
لا شيء عليه وعند زفر في ادخال المنكبين في القباء يجب دم كذا في الكافي او ستر راسه وكذا اذا ستر راسه
غيره بغير امره بان يكون نائما او مغمى عليه وينبغي ان يكون الساتر من جنس ما يغطى به الراس كالثياب حتى لو كان
من جنس ما لا يغطى به الراس كالطست والاجانة والعدل من بر فلا شيء عليه ذكره في الظهيرية يوما كاملا
وهو قيد للبس المخيط وستر الوجه جميعا وعن ابي يوسف انه اذا لبس واستر اكثر من نصف يوم فعليه دم وهو
قول ابي حنيفة رح الاول كذا في الهداية وحلق ربع راسه سواء كان بالموسى او بالنورة وكذا ربع لحيته وكذا لو حلق
تمام كل واحد منهما ولا فرق بين ان يكون الحلق بامره او بغير امره او عضوا اى حلق عضوا كاملا غير الراس و
اللحية ويمكن ان يجعل تمام الراس واللحية داخلا في العضو الكامل وذلك العضو كالعنق والصدر والساق
والعانة والمجموع الابطين او احدهما وغيرهما فانه يقصد ازالتها باستعمال النورة وكذا موضع المحاجم عند ابي
حنيفة رح واما عندهما فيحلق موضع الحجامة لا يلزم الا الصدقة وان كان عضوا كذا في الهداية وفي الحصر يشعر
بان حلق الصدر والساق والساعد يوجب الصدقة لا غير بالاتفاق وقد صرح بذلك في الخزانة **ايضا**
فيها ان في حلق العانة دما ان كان الشعر كثيرا او قص اى قطع اظفار يديه ورجليه والكل في مجلس واحد حتى لو قص الكل
في اربعة مجالس في كل مجلس يدا او رجلا فعليه اربعة دماء عند الشيخين وعند محمد رح واحد ما لم يتخلل الكفارة فلو
كفر الاولى ثم قص اظفار يد اخرى مثلا يجب كفارة اخرى عنده **ايضا** كذا في الكافي او طاف للفرض وهو
طواف الزيارة محدثا والمستحب ان يعيده واذا اعاده على طهارة سواء كان في ايام النحر او بعدها وسواء كان
بعد ما رجع الى اهله او قبله سقط الدم وينبغي ان يلزمه صدقة ذكره في الكافي او غيره او طاف غير طواف الفرض
وهو طواف القدوم وطواف الصدر جنبا وكذا لو طاف اربعة اشواط منه جنبا وطواف القدوم وان كان سنة
لكن يصير بالشروع واجبا فلا يلزم التسوية بين الواجب والسنة كذا في الهداية وقيل انه ليس في طواف التحية
جنبا او محدثا شيء اشار اليه في النهاية وفي فتاوى قاضيخان انه اذا طاف تطوعا على غير طهارة نص محمد رح انه
يلزم الصدقة وقال بعض مشايخ العراق يلزم الدم او افاض اى رجع من عرفات قبل الامام بحيث يخرج عن حد عرفات
واما اذا افاض قبل الامام لكن لم يخرج من حدودها فلا شيء عليه فان عاد الى عرفات بعد غروب الشمس لا يسقط
عنه الدم في ظم وعن ابي حنيفة رح انه يسقط وان عاد قبل الغروب قيل يسقط وقيل لا يسقط كذا في الكافي او ترك
واجبا كالسعي بين الصفا والمروة والوقوف بمزدلفة وطواف الصدر لغير المكي والحلق ورمي الجمار في الايام كلها
او رمي الجمار الثلاث في يوم واحد او رمي جمرة العقبة في يوم النحر فانه بمنزلة رمي الجمار الثلاث في غيره لانه كل وظيفة
هذا اليوم وفي الظهيرية عن ابي حنيفة رح لو ترك رمي الجمرة الاولى والوسطى فعليه دم ولو ترك رمي الجمرة العقبة

اطعم لكل حصاة نصف صاع حنطة او اكثره اي ترك اكثر الواجب كما اذا ترك اربعة اشواط من السعي او من طواف
الصدر او ترك في يوم واحد رمي جمرتين او رمي جمرة واربع حصيات من جمرة اخرى او ترك اربع حصيات من جمرة
العقبة يوم النحر او قدم نسكا على آخر كما اذا حلق قبل الرمي كما اذا قدم رمي اخر ايام النحر على الحلق يجب
لم يحلق في ايام النحر او على طواف الزيارة ونحو ذلك وهذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فلا يجب
بالتقديم والتاخير شيء واعلم انه لو حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان دم القران وهذا بالاتفاق
ودم آخر بسبب تقديم الحلق على الذبح كذا ذكره الشيخ فخر الاسلام والقاضي الامام فخر الدين قال بعض
المشايخ منهم صاحب الهداية دم القران واجب عليه اجماعا ويجب دم آخر ايضا اجماعا بسبب الجناية
على الاحرام لان الحلق لا يحل للقارن الا بعد الذبح ويجب دم آخر بتاخير الذبح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما
ويرد على القولين ان جناية القارن مضمونة بالدمين فينبغي على ما ذكره فخر الاسلام وقاضيخان ان يجب
عند ابي حنيفة رح ثلاثة دماء وعلى ما ذكره صاحب الهداية خمسة وعندهما ثلاثة كذا في الكافي او اخر
طواف الفرض عن ايام النحر فيه ايضا خلافا لابي يوسف ومحمد رح كما مر ولا يخفى ان تاخير هذا الطواف عن
ايام النحر كتاخير الحلق عنها فان لزم منهما تقديم نسك على نسك فيهما داخلان فيما تقدم والا لزم ذكر تاخير
الحلق ايضا او ترك اقله اي اقل طواف الفرض وهو ثلثة اشواط فما دونها وفي الظهيرية لو طاف اكثر طواف العمرة
وسعى ورجع الى اهله فعليه دم لتركه اقل طواف العمرة وهو ركن فعليه دم هو جزاء لقوله ان طيب المحرم
وما عطف عليه اي على المحرم دم في كل صورة من الصور المذكورة وواجب الدم يتادى في جميع هذه
الصور بالشاة وبترك اكثره اي اكثر طواف الفرض بقي محرما حتى يطوف وكذا بترك كله بطريق الاولى وان
طاف اي للفرض كله او اكثره جنبا فبدنة اي فالواجب عليه بدنة والبدنة في اللغة من الابل خاصة يقع على
الذكر والانثى وهو في الشريعة اسم للجنس الابل والبقر سميت بدنة لضخامتها من بدن بدانة اذا ضخم كذا في
المغرب ثم في البدنة انما يجب اذا رجع الى اهله ولم يعد هذا الطواف اما اذا لم يرجع اهله واعاد الطواف
في ايام النحر فلا شيء عليه وكذا اذا اعاده بعد ايام النحر عندهما وعند ابي حنيفة رح دم يجب بالتاخير كذا في
الكافي وان فعل اقل مما ذكر كما اذا طيب المحرم اقل من عضو كامل وعند محمد رح يجب تقديره من الدم اعتبار
للجزء بالكل وكما اذا لبس مخيطا اقل من يوم وعن ابي يوسف انه اذا لبسه اكثر من نصف يوم فعليه دم كذا في
الهداية وهو قول ابي حنيفة رح وعن محمد في غير رواية الاصول ان لبسه ثلث يوم تصدق بثلث قيمة الدم
وفي النصف لنصفها وعلى هذا القياس وكما اذا قص اقل من خمسة اظافير من يد واحدة او رجل فانه يجب بكل
ظفر صدقة من طعام مسكين الا اذا بلغ ذلك دما فانه ينقص عنه ما شاء وكذا اذا كان خمسة اظافير متفرقة

من يديه ورجليه عند الشيخين وقال محمد عليه دم وقال زفر يجب دم ان قص ثلاثة منها من يد واحدة او رجل واحدة
وهو قول ابي حنيفة رح الاول كذا في الهداية او طاف غير الفرض وهو طواف القدوم وطواف الوداع وكذا
كل طواف نفل محدثا وعن ابي حنيفة رح انه لو طاف طواف الوداع محدثا يجب شاة والاول اصح او ترك القليل
من الواجب كما اذا ترك ثلثة اشواط من طواف الصدر فعليه ان يطعم ثلثة مساكين كل مسكين نصف صاع
من بر وكما اذا ترك رمي جمرة العقبة يوم النحر ثلث حصيات او اقل تصدق بكل حصاة نصف صاع من بر الا
ان يبلغ دما فينقص ما شاء كذا في الكافي واعلم ان ما ذكر من ان ترك القليل من الواجب يوجب التصدق
يشكل بما ذكره صاحب الهداية من انه اذا طاف الواجب في جوف الحجر بان يدخل الكعبة ويدخل الفرجتين
اللتين بينهما وبين الحطيم ورجع الى اهله ولم يعده فعليه دم لانه يمكن نقصان في طوافه بترك ما هو
قريب من الربع لا يجوز الصدقة فتدبر او حلق راس غيره سواء كان الغير محرما او حلالا تصدق بنصف صاع
من بر جزاء لقوله وان فعل اقل مما ذكر مع ما عطف عليه قال صاحب الكافي ان كل صدقة في الاحرام غير مقدرة
فهي نصف صاع من بر الا ما يجب بقتل النملة او الجرادة فانه يطعم فيه ما شاء وان طيب او لبس او حلق بعذر
يتعلق بالتطيب واللبس والحلق جميعا فقدر التطيب مثلا المرض وعذر الحلق مثل القمل ذبح شاة في الحرم فانه ذبح
في غير الحرم لا يجزيه عن الذبح الا ان يتصدق بلحمه فيجزيه عن الطعام ان دفع الى ستة مساكين كل مسكين قدر
نصف صاع كذا في شرح الطحاوي او تصدق بثلثة اصوع طعام فهو اسم لما يطعم ثم غلب على البر ذكره
في المغرب على ستة مساكين كل مسكين نصف صاع سواء كانوا من مساكين الحرم او لا لكن الافضل ان يتصدق
على مساكين مكة ذكره في الظهيرية ثم عند ابي يوسف يجوز في الاطعام التمليك والاباحة فيجوز فيه
التغدية والتعشية اعتبارا بكفارة اليمين وعند محمد رح لا يجوز الا التمليك لان الصدقة تنبئ عنه كذا في
الكافي وقيل قول ابي حنيفة رح كقول محمد كذا في الظهيرية او صام ثلثة ايام متتابعة كانت او لا وسواء
صام في الحرم او لا ذكر في الظهيرية كل ما اضطر المحرم الى فعله من محظورات احرامه فانه يجوز اسقاط هذه
الغرامة عن نفسه بالصوم وذكر الناطفي ما لزم المحرم لله تعالى يسقط بالصوم وما لزم لحق المحرم لا يسقط
به وعن ابي يوسف ما يفعله المحرم من المحظورات عن ضرورة ولم يبلغ وما لم يجز فيه الصيام وهو كما لو فعله
من غير ضرورة وانما قدم المص ذكر الذبح مع ان الصيام مقدم في الآية لئلا يتوهم تقديمه في الآية لكونه
افضل في تقديمها بل السر في تقديمه فيها ان المخاطبين بها شفاها كان اكثرهم فقراء والصيام ايسر عليهم
ووطيه قبل وقوف عرفة افسد حجه سواء كان الوطي في القبل والدبر وعن ابي حنيفة رح انه في غير القبل لا
يفسد وفي النظر بشهوة لا شيء عليه اصلا وفي التقبيل واللمس بشهوة والجماع في غير الفرج يلزمه دم اذا انزل

على رواية الجامع الصغير وسواء اولم ينزل على رواية الاصل ثم لا فرق في الجماع بين الناسي والمتعمد عندنا كذا في الهداية
وفي وطي البهيمة لا يفسد الحج فان انزل فعليه دم والا فلا ذكره في الخزانة **ويمضي** في حجه ذلك واتمه ويجتنب
فيه ما يجتنب في الحج الجائز **ويذبح شاة ويقضي** ذلك الحج **من قابل ولم يفترقا** اي ليس على الرجل الذي وطي
امرأته قبل الوقوف ان يفارق تلك المرأة في الحج الذي يقضيه عندنا وعند مالك يفارقها اذا خرجا من
بيتهما وعند زفر يفارقها اذا احرما وعند الشافعي يفارقها اذا بلغا المكان الذي جامعها فيه **وبعده
لم يفسد** اي وطيه بعد الوقوف بعرفة لم يفسد حجه **ويجب بدنة** لانه اغلظ الجنايات **وبعد الحلق شاة** اي وطيه
بعد الحلق لا يفسد الحج لكنه يجب شاة لانه قد حل عليه غير النساء فخف الجناية **ان قتل محرم صيدا** هو الحيوان
الممتنع المتوحش باصل الخلقة الذي لا يؤخذ الا بضرب او حيلة او تكلف سوى المستثنيات شرعا والمراد صيد
البر وهو ما يكون مثواه وتوالده في البر وصيد البحر بخلافه والصقر والبازي صيد معلما كان او لا وفي
السنور الوحشي والحمامة المصوتة روايتان كذا في الظهيرية والمتولد من الظبي والشاة ان كان الام ظبيا
فهو صيد والا فلا ذكره في الحصر وفي الصيد المملوك **ايضا** الجزاء كما في المباح الا ان في مملوك
يجب قيمة اخرى للمالك كذا في الظهيرية ثم لا فرق بين ان يكون القاتل عامدا او مخطئا وما وقع في اية
الجزاء من التقييد بالتعمد فانما هو لاجل قوله تعالى فمن عاد فينتقم الله منه فان العود على سبيل العمد يوجب
النقمة لا على سبيل النسيان والخطأ **او دل عليه قاتله** اي دل المحرم على الصيد قاتل الصيد والدلالة انما
يثبت الجزاء اذا اتصل القتل بها وان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان يصدقه في ذلك لانه
وتبع اثره واما كذبه في الدلالة ولم يتبع اثره حتى دله آخر واتبع اثره فقتله فلا جزاء على الدال الاول
ذكره في الظهيرية وذكر صاحب الكافي شرطا آخر وهو ان يكون الدال على احرامه عند ما اخذ المدلول
الصيد اما اذا حل الدال قبل ان ياخذ المدلول الصيد فلا جزاء على الدال وفي الحصر ان عند زفر اذا دل
الحلال على صيد في الحرم فقتله المدلول فعلى الدال الجزاء **ايضا** يجب جزاؤه اي يجب جزاء الصيد على القاتل
وعلى الدال ايضا ثم فسر الجزاء بقوله **اي ما قومه عدلان** في الهداية قالوا الواحد يكفي والمثنى احوط وابعد عن الغلط
كما في حقوق العباد وقيل يعتبر المثنى ههنا بالنص **في مقتله** اي المكان الذي قتل فيه الصيد **او اقرب
مكان منه** اي من المقتل والمراد اقرب مكان يباع فيه ويشترى ثم في غير ماكول اللحم ان زاد قيمته على دم
لا يجاوز دما عندنا وعند زفر عليه قيمته بالغة ما بلغت وعن الكرخي انه لا يبلغ دما لانه دون
الماكول كذا في الحصر وفي الخلاصة ان في البازي والصقر لا يقوم عليه في الجزاء معلما وكذا في الحمام التي
يجيء من بعيد لا يعتبر تلك القيمة واما الظبي الحامل فيقوم حاملا وما ذكر من ان الجزاء هو القيمة قول

ابي حنيفه وابي يوسف واما عند محمد فيجب النظير فيما له نظير ففي الظبي والضبع شاة وفي الارنب عناق وفي
اليربوع جفرة وهي ما بلغت اربعة اشهر من اولاد المعز وفي النعامة بدنة وفي حمار الوحش بقرة وما
ليس له نظير مثل العصفور والحمامة يجب القيمة كذا في الهداية **فيشتري به** اي بما يقوم **هديا** اي
شاة او بقرة او بعيرا مما يصلح للتضحية ولا يجوز في الهدي صغار الغنم الا على وجه الاطعام بان يعطي
بقيمة المقتول حملا او عناقا وهذا عند الشيخين وعند محمد يجزي صغار الغنم **يذبح بمكة** فلا يجوز ذبحه
في غيرها الا اذا تصدق باللحم على وجه يصيب كل مسكين ما يبلغ قيمة نصف صاع كذا في الكافي واذا
ذبحه هناك يجوز التصدق بلحومه على فقراء غير اهل مكة عندنا ذكره في الحصر **او طعاما** او يشتري بما
قوم طعاما من برا وتمرا وشعيرا والمعتبر ان يكون ذلك الحيوان المتلف بالطعام عندنا وعند محمد يعتبر قيمة
النظير كذا في الكافي **يتصدق به** اي بذلك الطعام في اي موضع شاء **كالفطرة** لكل مسكين نصف صاع من بر
او صاع من تمر او شعير لكن يجوز ان يطعم مسكينا اقل من نصف صاع ذكره في الهداية **او صام عن طعام كل
مسكين يوما** **يعني** يقوم المقتول طعاما ثم يصوم عن كل نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير
يوما **وما فضل عنه** اي عن طعام كل مسكين وكذا ان كان الواجب اقل من طعام مسكين فهو مخير **بين تصدق
به او صام يوما** اذ لا تبعيض في الصوم والتخيير بين الاشياء الثلاثة انما هو عندنا وعند زفر لا يجوز
الصوم لمن قدر على الاطعام ثم عند ابي حنيفه وابي يوسف الخيار الى القاتل اذا بلغت قيمته هديا وعند
محمد الخيار مني الى الحكمين فان حكما بالهدي يجب الهدي وان حكما بالطعام او الصوم فعل ما قال
ابو حنيفه وابو يوسف كذا في الحصر وفي الخزانة اذا حكما على القاتل بشيء من هذه الاشياء يتعين عليه
وفيما له مثل من النعم لا اختيار فيه للحكمين **وان نقصه** اي الصيد بان نتف شعره او جرحه او قطع عضوه او
فقأ احد عينيه ونحو ذلك **يجب ما نقص** اي قيمة ما نقص وذلك بان يقوم صحيحا ثم يقوم ناقصا فيجب تفاوت ما بين
القيمتين وذكر في الخزانة اذا قلع المحرم سن صيد او نتف ريشه فعاد لا شيء عليه **وان اخرجه عن حيز الامتناع**
اي عن حفظ ومكانه بان نتف ريشه او كسر جناحه او قطع قوائمه **او كسر البيض فقيمته** اي فالواجب قيمة الصيد
المخرج عن حيز الامتناع او قيمة البيض ثم الواجب من القيمة انما هو على التخيير الذي مر فان كانت البيضة مذرة
فلا شيء عليه وان خرج منها فرخ ميت فعليه قيمته حيا كذا في الظهيرية **وكذا اذا ذبح الحلال** وهو الذي ليس
بمحرم **صيد الحرم** والمعتبر قوائمه فان كان قوائمه في الحل ورأسه في الحرم فهو صيد الحل وبالعكس صيد الحرم ثم
اذا ذبح الحلال صيد الحرم فانه يجب عليه قيمة يتصدق بها على الفقراء ولا يجزيه الصوم وعند زفر يجزيه الصوم
فاما اجزاء الهدي عنه ففيه روايتان كذا في الهداية والمذكور في الحصر انه لا يجوز ذبح الهدي عنه عند زفر

ويجوز عند ائمة الثلاثة واما الصوم فلا يجوز باجماع علمائنا **او حلبه** اى حلب صيد الحرم فانه يجب عليه
قيمة اللبن **او قطع حشيشه** اى حشيش الحرم والحشيش ما يبس من الكلاء ولا يقال له رطبا حشيش كذا فى
الصحاح والمراد ههنا مطلق الكلاء رطبا كان او حشيشا **او شجره** اى شجر الحرم والشجر فى العرف ما له
ساق وعود صلبة وفى المنتهى كل نابت اذا ترك حتى اذا بذر وانقطع فليس بشجر وكل شىء يبزر ولا ينقطع من
سنة فهو شجر كذا فى المغرب والمعتبر من الشجر هو اصله لا اغصنه فان كان اصله فى الحرم واغصانه فى
الحل فهو من شجر الحرم فان كان بعض اصله فى الحرم وبعضه فى الحل فلا يجوز اخذه ترجيحا للمحرم ثم فى قطع
الحشيش والشجر يلزم قيمته يتصدق على الفقراء ولا مدخل للصيام فى هذا الجزاء لان حرمته بسبب المحل
لا بسبب الاحرام كذا فى الهداية **الا مملوكا او منبتا او جافا** تفصيل الكلام ان شجرة الحرم اما ان يكون مما
ينبته الناس ولا وكل منهما اما ان ينبته انسان او نبت بنفسه فهذه اربعة اقسام ففى واحد منها
يجب الجزاء وهو ما اذا نبت بنفسه ولم يكن من جنس ما ينبته الناس وفى الثلاثة الباقية لا يجب الجزاء
كذا ذكره المص ولا فرق بين ان يكون مملوكا لاحد او لم يكن اذ فى الاقسام الثلثة التى لا يجب الجزاء بل
يجب قيمته للمالك اذا كانت مملوكة وفى القسم الذى يجب الجزاء اذا كان مملوكا يجب قيمة اخرى للمالك
فلو نبت فى ملك رجل ام غيلان وقطعه احد فعلى القاطع قيمة للمالك وقيمة اخرى لحق الشرع كذا
فى الظهيرية فعلى هذا لا حاجة الى قوله او مملوكا بل هو مخل حيث يخرج منه الصورة المذكورة وقد يتكلف
بان المراد ان الشجر من حيث انه مملوك لا يجب القيمة بقطعه لحق الشرع وان وجبت باعتبار آخر و
ذكر فى الكافى ان النبى صلعم نهى عن اقتطاع الكلاء المنسوب الى الحرم حيث قال ولا يختلى خلاهما وانما
ينسب الى الحرم على الاطلاق اذا لم يكن مملوكا لاحد ولا منسوبا اليه فى الانبات لانه سبب للملك
وكونه مما ينبت الناس اقيم مقام الانبات تيسيرا انتهى كلامه فهذا صريح فى ان قطع الشجر المملوك الذى لا
ينبته الناس وان نبت بنفسه لا يجب الضمان لحرمة الحرم فلا اشكال فى قوله مملوكا الا انه لا يوافق ما صرح
فى الشرح وما صرح به صاحب الهداية **ايضا** يكون قوله مملوكا مغنى عن قوله منبتا الا ان يخص المنبت بما
ينبت بنفسه ويكون من جنس ما ينبته الناس ثم ان كان الجافى مملوكا لاحد يجب بالتلافه قيمته للمالك
لا بمجرد قطعه وان لم يكن مملوكا فلا شىء فيه اصلا والشجر المنكسر كالجاف **واعلم** ايضا ان السياق يقتضى ان
يكون الكلام ان كان مملوكا لاحد او منبتا او جافا لا يكون فيه جزاء لحق الحرم لكن المذكور فى الكتب متظافر
على ان قطع الكلاء مطلقا يوجب الجزاء والفرق بينه وبين الشجر غير ظاهر ويمكن حمل عبارة المتن على مقتضى
القياس بان يجعل الاستثناء منصرفا الى الحشيش والشجر معا **ولا يرعى الحشيش** لان القطع بالمشافر كالقطع

بالمناجل وعن ابى يوسف انه لا باس بالرعى فان منع الدواب عنه متعذر **ولا يقطع** اى الحشيش **الا الاذخر** وهو
نبت معروف عند اهل مكة طيب الريح له اصل دقيق وقضبان دقاق ينبت فى السهل والحزن يسقف به البيت
بين الخشبات ويسد به الخلل بين البنيات فى القبر ويستعمل بدل الشيخ فى الوقود **ويقتل قملة او جرادة**
صدقة وان قلت تلك الصدقة ولا فرق بين ان يكون القتل بالمباشرة او التسبيب كما اذا ابقى ثوبه فى الشمس
ليهلك او غسله فهلكت واذا القى ثوبه فى الشمس لا ليهلك القملة فلا شىء عليه ففى القملة الواحدة يطعم
ما شاء وفى القملتين او ثلاث كف من الحنطة وفى العشر نصف صاع كذا فى الظهيرية والمراد بالقملة هى التى
يكون على بدنه او ثوبه حتى لو قتل قملة ساقطة على الطريق لا يضمن كذا فى الكافى وفى المنصورية اذا القى ثوبه
فى الشمس ليقتل القمل بحرها فمات لا شىء عليه وكذا لو غسلها فماتت لم يلزم جزاء المحرم وفى الظهيرية اذا
قتل قملة على غيره لا يضمن وفى الخلاصة نقلا عن المنتقى اذا دفع المحرم ثوبه الى حلال ليقتل القمل قملة فقتله
فعلى الامر الجزاء وكذا لو اشار اليه واما الجرادة اذا قتلها ففى الهداية انه يتصدق بما شاء وفى الظهيرية
انه يتصدق بتمرة **ولا شىء بقتل غراب** المراد به الذى يأكل الجيف و يخلط النجس بالطاهر فى التناول واما الغراب
الصغير اى غراب الزرع الذى يقال له زاغ فمن الطيور وكذا العقعق كذا فى الهداية وفى الظهيرية ان فى العقعق
روايتين والظ انه من الطيور **وحداة** بكسر الحاء او فتحها وفتح الدال بلا مد طاير يصيد الفار والجراد **وعقرب**
وحية صغيرتين او كبيرتين **وفارة** بهمزة ساكنة ويجوز فيها التسهيل وعن ابرهيم النخعى انها من الصيود وعن بعض
المالكية ان الصغيرة منها لا يتمكن من الاذى لا يحل قتلها كذا فى شرح البخاري وفى الهداية اليربوع صيد
وكلب عقور من العقر وهو الجرح وعن ابى حنيفة ان الكلب العقور وغير العقور سواء وقيل المراد بكلب
العقور الذئب ذكره فى الهداية وعن ابى يوسف ان الاسد بمنزلة الكلب العقور وذئب وفى الظ السباع
كلها صيد الا الكلب والذئب كذا فى الظهيرية **وبعوض** هو الصغير البق فى اللغة والمراد ههنا مطلق البق
صغيرا كان او كبيرا **وبرغوث وقرادة** وهو حيوان صغير على الابل والبقر وغيرهما ويسمى بالفارسية كنه **وسلحفاة**
وكذا القنفذ ذكره فى الظهيرية **وسبع صايل** يقال صال عليه اذا استطال وصال عليه وثب وعن ابى
زيد صال البعير الجمزة اذا صار يقتل الناس ويعدو عليهم كذا فى الصحاح فاذا صال السبع على المحرم فقتله
فلا شىء عليه عندنا وقال زفر يجب عليه الجزاء والتقييد بالصايل احتراز عن غير الصايل فانه يجب الجزاء
بقتل غير الصايل عندنا سوى الذئب والكلب **وله** اى للمحرم **ذبح الحيوان الاهلى** كالابل والبقر والغنم و
الدجاج والبط الذى يكون فى المساكن والحياض واما البط الذى يطير فهو صيد يجب الجزاء بقتله
والمراد بالاهلى ما يكون فى الاصل اهليا حتى لو استأنس ظبى لا يجوز للمحرم قتله كما لو ند بعير فانه يجوز

له قتله كذا في الكافي واكل ما صاده حلال وذبحه الحلال بشرط ان يكون بما يؤكل لحمه وانما يحل للمحرم اكله اذا كان اصطياده بلا دلالة محرم وامره حتى اذا كان مامره او دلالته حرم اكله عليه وقالوا في تحريم الدلالة روايتان كذا في الهداية ومن دخل الحرم بصيد اي مع صيد ارسله اي خلى سبيل الصيد سواء كان في يده او في قفص معه هكذا اطلق في المتن وهو موافق لما في الحصر وفي الهداية ان يرسله اذا كان في يده والتقييد يشعر بانه لو كان في قفصه لا يلزم ارساله ثم اذا ارسله لا يزول ملكه حتى اذا حل ووجده في يد احد له استرداده ورد بيعه ان بقي اي اذا باع الداخل في الحرم بصيد ذلك الصيد من آخر رد بيعه ان بقي ذلك الصيد في يد المشتري وفي المنصورية اذا ادخل صيدا في الحرم ثم اخرجه فباعه فالبيع باطل والا جزى اي وان لم يبق الصيد في يد المشتري جزى البائع كبيع المحرم صيدا من آخر سواء كان محرما او حلالا فانه لزمه ان يرد بيعه ان بقي الصيد ويجزي ان لم يبق وهكذا حكم الشراء فلو اشترى محرم من محرم صيدا وهلك عند المشتري يضمن البائع والمشتري كل منهما قيمته كذا في الخزانة لا صيد اي لا يرسل صيدا معه اذا احرم سواء كان في بيته او قفصه هذا هو المفهوم من اطلاقه لكن المذكور في الحصر انه اذا كان في يده ارسله خلافا لمالك وان كان في بيته او قفص معه لا يرسله وفي الهداية وفيها ايضا قيل اذا كان القفص في يده لزمه ارساله لكن على وجه لا يضيع ومن ارسل صيدا في يد محرم ان اخذه حلالا ضمن قيمته عند ابي حنيفة رح لانه ملكه بالاخذ وعندهما لا يضمن المرسل لانه آمر بالمعروف ناهي عن المنكر وانما قال حلالا لانه ان اخذه محرما لم يضمن المرسل بالاتفاق لانه لا يملك بالاخذ وان قتل محرم صيد محرم فكل من هذين المحرمين يجزي ذلك الصيد جزاء تاما لتعرض كل واحد منهما له ورجع آخذه بعد ما ادى الجزاء على قاتله وعند زفر لا يرجع وان قتل حلال الصيد محرم وضمن المحرم رجع بما ضمن على القاتل ولو قتل محرم صيد حلال يكون عليه قيمته للمالك وقيمة لحق الشرع صرح به في الظهيرية وعلى قياس ما نقلنا من الكافي قطع الشجر النابت المملوك ينبغي ان لا يلزمه الا قيمة واحدة للمالك وما به اي كل شيء من جناية وغيرها يلزم بسببه دم على المفرد فعلى القارن دمان دم لحجته ودم لعمرته الا بجواز الوقت غير محرم فانه ليس عليه الا دم واحد كمفرد وهذا عندنا واما عند زفر فعليه دمان فيهما كما في الباقي والوقت في الاصل هو الزمان المبهم وقد استعير للمكان واراد به ههنا موضع الاحرام واعلم انه اذا جاوز الميقات بغير احرام لزم عليه دم فان عاد قبل الاحرام الى الميقات ثم احرم سقط عنه الدم فان احرم ثم عاد الى الميقات فان جدد التلبية للاحرام سقط عنه الدم وان لم يجدد لا وهذا عند ابي حنيفة رح وعندهما اذا رجع اليه محرما ليس عليه شيء لبى او لم يلب وعند زفر لا يسقط لبى او لم يلب كذا في الكافي ويثنى جزاء صيد قتله محرمان فيلزم على

كل منهما جزاء كاملا وعلى هذا القياس يثلث الجزاء اذا قتله محرمون ثلاثة واتحد الجزاء لو قتل صيد الحرم حلالان لان على كل واحد منهما نصف الجزاء ولو قتله جماعة يقسم الجزاء على عدد الرؤوس والفرق ان الاول جزاء الفعل والثاني جزاء المحل وهذا اذا وقع ضربهما معا اما اذا ضرب احدهما ثم ضربه الآخر فعلى كل منهما ما نقص ضربه باع المحرم صيدا من محرم آخر او حلال او شراه كذلك بطل اما بيع المحرم وشراؤه من محرم وبيع المحرم من حلال فلان الصيد لم يصر ملكا للمحرم بالاخذ واما شراء المحرم من الحلال فانه تعرض للصيد الآمن فان كان الصيد مذبوحا ففي الصور الثلاث الاولى بطل البيع لانه ميتة وفي الصورة الاخيرة ينبغي ان يصح البيع وقد ذكر فيما تقدم ان المحرم يرد بيع الصيد لكنه لم يعلم ان البيع كان باطلا وايضا حكم الشراء لم يذكر فيما تقدم فلا يلزم التكرار ولو ذبح حرم اي لو ذبح المحرم صيدا حرم الذبيحة ويصير ميتة لا يحل للمحرم ولا لغيره اكله وفي قول قديم للشافعي رح لا يحرم لغيره اكله كذا في الوسيط فان اضطر المحرم الى ميتة والى صيد فعند ابي يوسف يذبح الصيد ويكفر وعندهما يدع الصيد ويأكل الميتة وان اضطر الى ميتة وذبيحة المحرم يأكل الذبيحة ولا يأكل الميتة عند ابي حنيفة و محمد كذا في الظهيرية ولو اكل منه اي لو اكل المحرم من الصيد الذي ذبحه غرم قيمة ما اكل عند ابي حنيفة رح سوى ما ادى جزاء الصيد لانه تناوله محظور احرامه وعندهما ليس عليه شيء الا الاستغفار كذا في الكافي وذكر في الحصر ان الخلاف فيما اذا اكل المحرم من ذبيحه بعد ما ادى جزاءها واما قبل اداء الجزاء فلو اكله ليس عليه قيمة ما اكل عند ابي حنيفة ايضا لانه دخل ضمان ما اكل في ضمان الجزاء وفي المصفى ان الخلاف فيما اذا اكل الصيد اما اذا اكل من الجزاء فانه يضمن بقدر ما اكل بالاتفاق لا محرم لم يذبحه فانه ليس عليه قيمة ما اكل بل عليه التوبة والاستغفار ولدت ظبية اخرجت من الحرم وماتا اي الظبية والولد غرمهما اي المخرج قيمة الظبية والولد جميعا ولا فرق بين ان يخرج الولد ميتا او حيا ثم يموت اما اذا ماتت الظبية والولد في بطنها فليس عليه الا جزاء الظبية وفي الخزانة لو قتل ظبية حاملا ففيه قيمة الظبية حاملا وان ادى جزاءها اي جزاء الظبية اولا ثم ولدت فمات الولد لم يجز اي الولد لان بعد اداء الجزاء صارت صيدا حلا وقد عدم اثر فعله بالتكفير

فصل ان احصر المحرم بحج او عمرة بعينه الاحصار للحاج اذا منعه خوف او مرض من الوصول الى اتمام حجه او عمرته واذا منعه سلطان او مانع قاهر في حبس او مدينة قيل حصر هذا هو المشهور كذا في المغرب وفي الكشاف ان الاحصار هو المنع في كل شيء وفي شرح البخاري ذكر بعضهم ان حصر واحصر جميعا يقال لان جميعا في جميع منع الانسان من التصرف ثم ان الاحصار بالحج انما يتحقق قبل الوقوف بعرفات واما بعده فلا يكون محصرا ذكره في الظهيرية بعدو كافر او مسلم سلطان او غيره او مرض ثم ظاهر كلام المتن ان الاحصار يكون باحدهما فقط وهو المفهوم من الهداية وذكر في الظهيرية انه اذا ضاعت نفقة الحاج ولم يقدر على المشي يكون محصرا وان قدر عليه لا يكون محصرا ويلزمه

الحج ماشيا وان كان لا يلزمه ابتداء وهذا عند محمد وقال ابو يوسف ان قدر على المشي في الحال لكنه يخاف ان يعجز
يكون محصرا بشرط غلبة الخوف والمرأة اذا احرمت بالحج تطوعا فمنعها زوجها فهي محصرة وللزوج ان
يحللها بما هو من محظورات الاحرام يبعث المفرد دما اي ما يجوز التضحية به وليس المراد بعث ذلك
بعينه بل له ان يبعث القيمة حتى يشترى دما هناك ويذبح عنه والقارن دمين لو بعث دما واحدا
لا يتحلل من الاحرامين ولا يلزم ان يعين ان هذا للعمرة وهذا للحج ثم اذا بعث المحرم بالهدي ان شاء اقام
في مكانه وان شاء رجع كذا في الظهيرية وعين المحصر يوما يذبح المبعوث على يديه ذلك الدم فيه اي في ذلك
اليوم ولو قبل يوم النحر ولو كان ذلك اليوم الذي عين فيه الذبح قبل يوم النحر وهذا عند ابي حنيفة رح وعندهما
ان كان محصرا بالعمرة فكذلك وان كان محصرا بالحج لا يجوز الا في يوم من ايام النحر وفي حل لا يذبح الدم المبعوث
فانه يختص بالحرم عندنا ويذبح يحل المحصر سواء حلق رأسه او لا لكن ان حلق فهو حسن وهذا
عند ابي حنيفة ومحمد رح واما عند ابي يوسف فيحلق ولو لم يحلق فلا شيء عليه وعنه ان الحلق واجب كذا في
المحصر فلا يحل المحصر على هذا ما لم يحلق وروى عنه في غير رواية الاصول انه لو لم يحلق فعليه دم وقيل
انما لا يجب الحلق على قولهما اذا كان الاحصار في غير الحرم اما اذا احصر في الحرم فعليه الحلق كذا في
المضمرات ثم اذا لم يجد الدم فهو محرم الا ان يجده او يطوف ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق وعن ابي يوسف رح
انه اذا لم يجد الهدي يقوم بالطعام ويتصدق به فان لم يجد ذلك صام لكل نصف صاع يوما كذا
في الظهيرية وعليه اي على المحصر ان حل من حج حج وعمرة اما الحج فلانه ان كان فرضا فقد بقي عليه وان كان
تطوعا فعليه قضاؤه واما العمرة فلانه في معنى فائت الحج ومن عمرة عمرة اي ان احصر وحل من عمرة فعليه عمرة
وذلك لانه خرج منها بعد صحة الشروع فيها بل اذا ادها فعليه قضاؤها ومن قران اي اذا احصر وحل من
قران فعليه حج وعمرتان اما الحج واحد العمرتين فلما مر واما العمرة الاخرى فللقضاء واذا زال الاحصار
بعد ما بعث الهدي وامكنه ادراك الهدي والحج توجه لاداء الحج ولا يتحلل بالهدي فاذا ادرك الهدي
فعل به ما شاء لانه ملكه والا فله ان يحل اي ان لم يكن ادرك الهدي والحج جميعا جاز له ان يحل وهذا على
ثلثة اقسام احدها ما اذا لم يكن له ادراك شيء منهما فح لا يلزمه التوجه بل يصبر حتى يحل بذبح الهدي
وان توجه ليتحلل بافعال العمرة فله ذلك وثانيها ما اذا امكن له ادراك الهدي دون الحج فحكمه كحكم
القسم الاول وثالثها ما اذا امكن له ادراك الحج دون الهدي وهذا انما يستقيم على قول ابي حنيفة
ولا يتصور على قولهما لتوقت الذبح عندهما بايام النحر واما في المحصر بالعمرة فيستقيم على قول الجميع وفي
هذا القسم ان شاء صبر ليذبح عنه فيتحلل وان شاء توجه ليؤدي ما التزم بالاحرام وهذا استحسان

والقياس وهو قول زفر انه يلزمه التوجه ولا يتحلل لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل كذا في
الكافي ومنعه اي المحصر والاضافة الى المفعول والفاعل محذوف عن ركني الحج وهي الوقوف بعرفات
وطواف الزيارة بمكة احصار وعن احدهما لا فان لم يكن ممنوعا عن الطواف فيمكنه ان يصبر حتى يفوته
الحج فيتحلل بالعمرة وان لم يكن ممنوعا عن الوقوف فيمكنه ان يقف بعرفة فيتم حجه ثم يحلق فيتحلل بخلاف ما
اذا كان ممنوعا عنهما فانه يتعذر عليه الاتمام والتحلل بالعمرة فيكون محصرا وهذا هو الاصح وعن ابي
حنيفة رح ان الاحصار بمكة لا يتحقق في هذا الزمان لانها دار الاسلام وعن ابي يوسف انه اذا غلب
العدو على مكة حتى حالوا بينه وبين مكة البيت كان محصرا كذا في الكافي ومن عجز عن اداء الحج بنفسه فاحج
اي بعث غيره ليحج عنه صح ذلك الاحجاج وهذا في الحج الفرض واما اذا امر غيره بحج التطوع فحج عنه جاز فيكون
للآمر ثواب النفقة ويصير المأمور جاعلا ثواب فعله للآمر وهذا جائز عند اهل السنة والجماعة كذا في
الظهيرية ويقع عنه اي يقع ذلك الحج عن الآمر في ظاهر المذهب وهو المختار الامام السرخسي ولهذا لا يسقط الحج
الفرض عن المأمور وبذلك فيشترط نية الحج عن الآمر وعند محمد انه يقع عن المأمور وللآمر ثواب نفقة
ومع ذلك يسقط عن الآمر اصل الحج لان الانفاق اقيم مقام الافعال في حقوق سقوط الافعال كالشيخ الفاني
اذا عجز عن الصوم وفدى قامت الفدية مقام الصوم وهذا هو مختار شيخ الاسلام خواهرزاده ويدل
عليه انه يشترط اهلية المأمور وانما لا يسقط عن المأمور لان النية وقعت عن الآمر انما يقع الحج عن
الآمر ان دام عجزه الى موته سواء كان العجز بمعنى لا يزول اصلا كالزمانة فح يصح الاداء بنائب مطلقا
او بعارض يتوهم زواله فان استمر به الى الموت وقع جائزا عن الآمر والا فعليه حجة الاسلام والمؤدى بها
يصير تطوعا للآمر كذا في الكافي وعن ابي يوسف اذا برئ المريض قبل فراغ المأمور عن الحج لم يجز اما اذا برئ
بعد فراغه فقد جاز كذا في المنصورية وقال الامام ابو بكر محمد بن الفضل ان المرأة اذا لم يجد محرما يبعث من
يحج عنها فان دام عدم الحج الى موتها فكذلك جاز وقيل لا يجوز لها ذلك لتوهم وجود المحرم كذا في الذخيرة
ونوى عنه اي عن الآمر فلو نوى الحج لنفسه يصير ضامنا للنفقة ودم الاحصار على الآمر عند ابي حنيفة ومحمد
وعند ابي يوسف على الحاج وكذا الخلاف ان كان يحج عن الميت دم فان الاحصار عندهما في مال الميت وعنه
في مال المأمور ثم قيل هو من ثلث مال الميت وقيل من جميعه كذا في الهداية والقران والجناية على الحاج
اي ذا امر غيره بان يقرن عنه فدم القران على المأمور وانما قلنا ذلك لانه ان امره بالحج ولم يأمره بالقران
ولم يأذن له وقرن يكون الحج لنفسه ويضمن نفقة الآمر عند ابي حنيفة رح واما عندهما فيقع الحج عن الآمر كذا
في المحصر واذا اجرم المأمور جناية من قتل صيد وغيره فدمها على المأمور وضمن المأمور النفقة ان جامع قبل وقوفه

بعرفات بخلاف ما اذا كان جامع بعد الوقوف قبل التحلل فانه لا يضمن وان مات في الطريق يحج عن منزل آمره بثلث ما بقي
صورته اوصى رجل بحج عنه فاخرج الوصي والورثة رجلا عنه فمات المأمور في الطريق وقد انفق بعض ما دفع اليه
فانه يحج عن الميت بثلث ما بقي من مال الميت بعد ما انفق المأمور الميت وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف
يحج عنه بما بقي من ثلث اصل المال بعد ما بقي من المؤدى الى المأمور الميت وعند محمد ان بقي شيء مما دفع الى الاول
يحج به وان لم يبق بطلت الوصية كذا في الكافي وانما يحج عن الآمر عند ابي حنيفة من منزل الآمر لا من حيث مات كما
هو قولهما واصل هذا الاختلاف فيمن خرج حاجا بنفسه ومات في الطريق واوصى بان يحج عنه فعند ابي حنيفة
يحج عنه من وطنه وعندهما من حيث مات فلو خرج للتجارة ومات واوصى بان يحج عنه يحج من وطنه بالاجماع
كذا في الخلاصة ولا يجوز للهدي الا ما جاز للتضحية وهي الابل والبقر والغنم بشرط بلوغها السن المقدر عنه و
سلامتها عن العيوب المانعة على ما يجيء تفصيلها في كتاب الاضحية والشاة جائزة في كل شيء الا في جنايتين
طواف الزيارة جنبا والجماع بعد الوقوف فانه لا يجوز فيهما الا البدنة ويأكل من هدي تطوع هذا ذكره مطلقا
في الهداية وفي الظهيرية انما يجوز ان يأكل من هدي التطوع اذا بلغ محله واما اذا لم يبلغ محله فلا يجوز ان
يأكل منه ايضا ومتعة وقران ويستحب ان يأكل من هذه الثلاثة ان يتصدق بها على الوجه الذي عرف في
الضحايا كذا في الهداية ويجوز ان يطعم الاغنياء فقط فلا يجوز الاكل من دم الكفارة والنذر وهدي الاحصار
وانما لم يذكر الاضحية في الدماء التي يؤكل منها لانه يصرح به في محلها ولانه عرضه بيان الدماء التي لها
مزيد اختصاص بالحج وخصا اي هدي المتعة والقران يعني ذبحهما بيوم النحر اما الاول والثاني والثالث لا
غيرهما من دم الكفارة والنذر وهدي التطوع والاحصار وفي هدي الاحصار خلاف ابي يوسف ومحمد على
ما مر وفي البداية ان ذبح هدي التطوع مخصوص بيوم النحر قال صاحب الهداية الصحيح انه ليس بمخصوص به وعند
ابي حنيفة الذبح في يوم النحر افضل والكل بالحرم اي خص جميع الهدايا بان يذبح في الحرم حتى لا يجوز ان يذبح في غير الحرم
وبعض من قال ببدنة النذر فانه اذا قال لله علي بدنة له ان يذبحها حيث شاء ان لم ينو ان يذبحها بمكة وقال ابو يوسف
لا يذبحها الا بمكة كذا في الكافي ثم ان كل ما يجوز له ان يأكل منها لا يجب عليه التصدق بعد الذبح وكل ما لا يجوز
ان يأكل منها يجب عليه التصدق على مساكين الحرم او غيرها كذا في الظهيرية وتصدق بجله وهو ما يطرح على ظهر (بجلبه)
البعير من كساء ونحوه وخطامه هو حبل يجعل في عنق البعير ويثنى في خطمه اي انفه ذكره في المغرب ولا يعطى اجر
جزاره منه اي من لحم الهدي وجلده وغيرهما مما يتعلق به والجزار فاعل الجزر وهو النحر ثم لو اعطى اجرة الجزار كاملة
يجوز ان يتصدق من لحمه عليه اذا كان فقيرا ولا يركب الهدي الا بضرورة فان كان عاجزا عن المشي واضطر الى ركوبها
فانتقص بركوبه فعليه ضمان ما نقص من ذلك ولا يحلب بل ينبغي ان ينضح ضرعها بالماء البارد حتى ينقطع

اللبن وهذا اذا كان قريبا من وقت الذبح فان كان بعيدا منه يحلبها ويتصدق بلبنها فان صرفه الى حاجة نفسه تصدق
بمثله او بقيمته كذا في الكافي والهداية ايضا وما عطب العطب بفتحتين الهلاك كذا في المغرب او تعيب بفاحش
بان عجف او عمي او غير ذلك من العيوب التي يجب سلامة الاضحية عنها ففي الواجب ابدله اي اقام غيره مقامه
والمعيب له يفعل به ما شاء واما في التطوع فاذا عطب او دنا الى الهلاك نحره وغمس ما علق بعنقه بدمه وضرب به
صفحة سنامه ويخلي بينه وبين الفقراء ولا يأكل هو بنفسه ولا يطعم احدا من الاغنياء ولا يجب عليه آخر
لانه غير واجب كذا في الظهيرية وان شهدوا بالوقوف قبل وقته قبلت اي اذا وقف الناس في يوم ظنوا انه يوم
عرفة ثم شهد قوم انهم وقفوا يوم التروية يقبل شهادتهم قال المص هذه الشهادة لا يكون الا بان الهلال
لم ير ليلة الثلاثين من اول ذي القعدة وكان ذو القعدة تماما ومثل هذه الشهادة لا يقبل لاحتمال ان يكون
ذو القعدة تسعة وعشرون فصورة المسئلة انهم وقفوا ثم علموا بعد الوقوف انهم غلطوا في الحساب وكان الوقوف
يوم التروية فعلى هذا يكون الشهادة بمعنى العلم لكن حمل العبارة المذكورة على هذا المعنى تكلف ظاهر
وايضا الغلط في الحساب من الجمع العظيم في غاية الاستبعاد فلو قيل انه علم ذلك بان رجع شهود رؤية
الهلال او اقروا انهم شهدوا زورا لم يبعد ويمكن ان يقال الصحيح يحتمل ان يكون السماء متغيمة في افق مكة في اول
ذي الحجة وشهد شاهدان انهما رأيا الهلال وحكم بشهادتهما ثم جاءت جماعة كثيرة من مواضع اخر كانت السماء
مصحية بذلك المواضع واخبروا انهم لم يروا الهلال مع اجتهادهم في طلبه والتفحص عن موضعه ومثل هذه الشهادة
وان كانت على النفي ينبغي ان تقبل فان الذي يمكن ان يحيط به علم الشاهد يقبل ومثل هذا قد جعل المص
في كتاب الشهادة فيما يظهر فيه كذب الشاهد ولمكان المناقشة في ذلك ذكر صاحب الهداية انهم قالوا ينبغي
للحاكم ان لا يسمع هذه الشهادة ويقول قد تم حج الناس انصرفوا لانه ليس فيه الا ايقاع الفتنة لا بعده اي لا
يقبل شهادتهم ان شهدوا بالوقوف بعد وقته وهذا استحسان والقياس ان يقبل كما في الصورة الاولى
الا انا نقول التدارك غير ممكن وفي الامر بالاعادة في السنة الآتية حرج مع ان جواز المؤخر له نظير في الشرع
ولا كذلك جواز المقدم كذا في الهداية ويفهم من ذلك ان الظرفين في كلام المتن متعلقان بالشهادة والوقوف
على التنازع فيكون معنى المسئلة الثانية انهم شهدوا بعد وقت الوقوف انهم وقفوا بعد الوقت
ومعنى المسئلة الاولى انهم شهدوا قبل وقت الوقوف انهم وقفوا قبل الوقوف ومحصله انهم شهدوا
بالوقوف قبل الوقت في زمان لا يمكن ان يجتمع الناس ويحصل منهم الوقوف في الوقت فلا ينبغي ان
يتوهم انهم لو شهدوا بالوقوف قبل الوقت في زمان لا يمكن تداركه ينبغي ان لا يصح الحج بناء على ما في الهداية
من ان جواز المقدم لا نظير له في الحج كما ذكره المص كيف وقد صرح صاحب الهداية بانهم عشية عرفة لو رأوا

الهلال بعدما وقفوا يوم التروية ولا يمكن الوقوف في بقية الليل مع الناس او اكثرهم لم يعلم بتلك الشهادة **وايضا**
فان صاحب الهداية جعل عدم جواز نظير المقدم بمنزلة النساء مؤيدا لدليل عدم امكان التدارك ولهذا اخره في
الذكر على انا نقول هذا منقوض بجواز العصر في وقت الظهر يوم عرفة الا ان يقال وقت العصر يوم عرفة وقت
الظهر فتامل **واعلم** ان في الكلام الهداية اشارة الى انهم لو شهدوا بالوقوف في عشية عرفة بعد الوقوف يجب ان يكون
الوقوف ثانيا بقبول الشهادة وقد صرح بذلك في المحيط فعلى هذا لا يكون قول المص لا يعد على الاطلاق صحيحا
نذر حجا ماشيا اي بحج حال كونه ماشيا او يمشي فيه مشيا مشى بطواف الفرض اي طواف الزيارة لانه اليوم المقرر بصفة مشيا
الكمال فيلزمه بتلك الصفة وفي الاصل خير بين الركوب والمشي ثم قيل يبتدي بالمشي حين يحرم وقيل من بيته وقال
الفقيه ابو جعفر انما يركب اذا بعدت المسافة وشق المشي فاذا قرب وهو ممن يعتاد المشي ولا يشق عليه ينبغي ان لا يركب
كذا في الكافي وهذا يدل على ان الحج ماشيا افضل وقد ورد في الاحاديث ما يشعر بذلك وفي الظهيرية روى
الحسن عن ابي حنيفة رح ان الحج راكبا افضل لان المشي يسيء خلقه وقال صاحب الكافي انما ذكره ابو حنيفة الجمع بين المشي
والصوم لان ذلك يسيء خلقه فيجادل رفقاءه واذا لم يكن كذلك فالحج ماشيا افضل

كتاب النكاح

هو في اللغة الضم والجمع وفي الشرع اذا اطلق يراد به الوطي اذ يحصل في تلك الحالة الانضمام والاجتماع وقد يراد به
العقد بقرينة كقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن لان الوطي لا يتوقف على اذن الاهل كذا في الخزانة وقال في
المغرب اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب للوطي المباح وانما عقب العبادات بالنكاح لانه
عبادة في بعض الاحوال ففيه قيل هو حالة الاعتدال سنة مؤكدة مرغوبة وحالة التوقان واجب واما في حالة
خوف الجور فمكروه ذكره في الخزانة وقال في الكافي عن بعض اصحابنا انه فرض كفاية وفي المصفى ان التخلي
لنفل العبادات افضل من نكاح عند الشافعي وعندنا النكاح افضل وهذا اذا لم يتق نفسه ولم يخف الجور
فان تاقت نفسه الى النساء فالنكاح افضل وهذا اذا لم اجماعا فان خاف الجور فالتخلي افضل اجماعا
ينعقد بايجاب وقبول الايجاب عبارة عما يتقدم من كلام احد العاقدين سواء كان هو الرجل او المرأة والقبول
عبارة عن كلام الآخر والمراد بالايجاب اي اثبات الجواب على الآخر ردا او القبول وقيل المراد اثبات كلام نفسه
فان قوله تزوجت قبل التكلم به كان في حيز الجواز وبعد التكلم به صار الى حيز الثبوت والتحقق وعلى هذا كان
القبول **ايضا** ايجابا الا انه سمي باسم آخر للتمييز ثم ان النكاح عبارة عن مجموع الايجاب والقبول والارتباط
الحاصل بينهما فالايجاب والقبول من اركان النكاح وقيل ان النكاح عبارة عن الارتباط المذكور والايجاب و
القبول شرط فقوله ينعقد مستعمل في حقيقة معناه والمعنى يحصل النكاح بسبب الايجاب والقبول ولو حمل على الاول
المراد حصول الكل بحصول الاجزاء يرد انه لم اجزاء ثالثا هو الارتباط الا ان يقال هذا الثالث يحصل عند

ماض
حصول الاولين فانهما لفظهما ماض ومعناهما انشاء وذلك لانه لم يوضع للانشاء لفظ فاستعير له لفظ الماضي
الذي يدل على الوجود وفي قوله لفظهما اشعار بانه لا بد من التلفظ من الجانبين وانه لا ينعقد بالتعاطي
حتى لو زوجت نفسها من رجل بدينار ودفع الرجل الدينار اليها في المجلس ولم يقل بلسانه شيئا لا ينعقد
النكاح وان كانت بحضرة الشهود كذا في الفصول العمادية ونقل في القنية عن بعض المشايخ انه ينعقد
كزوجت وتزوجت وينبغي ان يذكر المفعول بان يقول المرأة زوجت نفسي منك ويقول الزوج تزوجت
كزوجت
نفسك والظاهر انه لو اكتفى باحدهما لكفى ولو كان ذكر التزويج من جانب الرجل بان يقول المرأة تزوجتك
على الف فقال الرجل زوجت وقال المرأة قبلت قال الامام محمد بن الفضل يكون نكاحا وعن الامام الحلواني
ان كان بالعربية يكون نكاحا وبالفارسية لا او امر وماض قال في الهداية وينعقد بلفظين يعبر باحدهما
عن الماضي وبالاخر عن المستقبل فذكر المص في الشرح الوقاية ان المراد بالمستقبل ههنا الامر ولهذا عدل ههنا
الى الامر وفي الظهيرية لو قال لها انا اتزوجك فقال تزوجت ينعقد النكاح وما روي عن محمد انه اذا قال
اخطبك على الف فقال قد فعلت لم ينعقد حتى يقول الزوج قبلت فهو محمول على ما اذا لم يرد به الحال
فقول صاحب الهداية ما يعبر به عن المستقبل اراد به المضارع الذي يراد به الحال اذ يصدق عليه انه
مما يعبر به عن المستقبل وصرح في القنية بانه لا يجوز اضافة النكاح الى وقت مستقبل حتى لو قال تزوجت
نفسي منك بعد انقضاء عدتي لا يجوز ولا شك ان المضارع بمعنى المستقبل يكون كالمضاف الى
المستقبل كزوجني فقال زوجت اي قال الرجل لابي المرأة مثلا زوجني ابنتك فقال الاب زوجت وكذا
اذا قال الرجل للمرأة زوجيني نفسك فقالت زوجت ثم المتبادر ان قوله زوجني ايجاب وليس كذلك بل هو توكيل
وقوله زوجت ايجاب وقبول معا والواحد يتولى طرفي النكاح كما سيجيء فعلى هذا لا يكون مثالا
لا ينعقد بلفظي امر وماض والاظهر في المثال ان يقول كن زوجتي فقالت تزوجت وان لم يعلما اي العاقدان
معناه اي معنى لفظ الايجاب والقبول حتى لو لقنت امرأة زوجت نفسي من فلان بالعربية وهي لا تعرف اي
شيء هذا وقبل فلان صح النكاح كذا في الخلاصة وذكر في الظهيرية هذا اذا علما ان النكاح ينعقد بهذا
اللفظ اما ان لم يعلما ذلك فلا بد ان يعرفا المعنى وقولها داده وپذيرفت بلا ميم يعقد دادي وپذيرفتي عطف على
قوله بايجاب وقبول عطف الخاص على العام اي ينعقد النكاح بقول المرأة داده اي قيل لها خويشتن دا بزني دادي
بفلان وقول الرجل پذيرفت اذا قيل له پذيرفتي ولا بد من ذكر بزني ليصير متفقا عليه لان في انعقاد النكاح
بدون ذكر بزني اختلاف المشايخ ذكره في النهاية وانما صرح بقوله بلا ميم نفيا لما اشتهر في السنة العوام
انه لو لم تقل المرأة دادم والزوج پذيرفتم لا ينعقد هذا لكن قد ذكر في المضمرات الاحتياط ان يقول بالميم

في عبارة المتن اشعار بانه لو لم يقبل الزوج بذلك لا ينعقد النكاح بمجرد قولها دادم فان قوله دادي استيجاب
وليس بايجاب بخلاف ما اذا قال للمرأة خود را بزني بمن ده فقالت دادم ينعقد النكاح وان لم يقبل الزوج بذلك ثم
لا ينعقد النكاح وقال الامام السرخسي دادي وپذيرفتم سواء ويشبه هي لا يحتاج الى شيء كذا في الخلاصة كبيع وشراء فاذا
قيل للبائع فروختي فقال فروختم وللمشتري خريدي فقال خريدم ينعقد البيع وان لم يقولا فروختم وخريدم
بالميم لا بقولهما اي لا ينعقد النكاح بقول المرأة والرجل عند الشهود ما زن وشويم وفي الظهيرية لو قال بحضرة
الشهود اين زن من است فقالت اين شوي منست اختلف المشايخ فيه والصحيح انه لا ينعقد وفي فتاوى
قاضيخان انما لا يكون هذا نكاحا اذا قالا ذلك على سبيل الاخبار عن عقد ماض ولم يكن بينهما عقد اما
اذا اقر الرجل انها زوجته واقرت انه زوجها وارادا بذلك انشاء النكاح فهو نكاح ويصح بلفظ نكاح وتزويج لكن النكاح
ينسب الى المتزوجين والتزويج الى الولي او المرأة والنكاح يتعدى الى مفعول واحد والتزويج الى المفعولين يقال
نكح الرجل امرأة وزوجها الولي اياه واما قولهم تزوجت منه امرأة فليس من كلام العرب صرح به في المغرب
وما اي يصح بلفظ وضع لتمليك العين حالا كالتمليك والبيع والشراء والصدقة والهبة وانما ينعقد بلفظ
الهبة اذا طلب الرجل منها النكاح حتى لو طلبت منها التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج
لا يكون نكاحا كذا في فتاوى قاضيخان وفي كشف البزدوي انه تشترط النية في لفظ الهبة واما بلفظ القرض
فقيل ينعقد على قول ابي حنيفة ومحمد لان الاقراض تمليك عندهما واحترز بقوله العين عما وضع لتمليك المنفعة كالاعارة
والايداع فانه لا ينعقد النكاح بهما ولا بلفظ الاجارة على الصحيح فانها لا تفيد ملك العين وروى الحسن عن ابي
حنيفة انه ينعقد كذا في الظهيرية واعترض على الكلية المذكورة في المتن بان لفظ الشركة تفيد تمليك العين ولا
ينعقد به النكاح لانه لا تمليك البعض بمنزلة تزويج النصف كذا نقل الناطقي وقال صاحب المحيط المرأة لا
تتجزى في محلية النكاح فاذا اضيف النكاح الى نصفها كما في الطلاق فلا يرد الاعتراض وقوله حالا احتراز
عن الوصية فانه لا ينعقد النكاح بلفظ الوصية لانها وضعت لتمليك العين لا في الحال وفي الخزانة لو قال
اوصيت بابنتي لك الآن فقال قبلت ينعقد النكاح بخلاف ما اذا قال اوصيت بابنتي لك ولم يزد عليه او قال
بابنتي لك بعد موتي وقال قبلت لا ينعقد النكاح وشرط سماع كل منهما اي من العاقدين لفظ الآخر حتى لو لم
يسمع احدهما كلام الآخر لا يصح واراد بالعاقدين من وقع الايجاب والقبول منه سواء كان زوجا او غيره وفي
الملتقط اذا زوج الاب البنت البالغة من عبد ليكون محرما لها من غير علم العبد وعلم البنت بذلك
جاز وحضور حرين فلو حضر عبدان او مكاتبان فقط لم يجز او حر وحرتين فلا ينعقد بشهادة امرأتين وحدهما
ولا بشهادة خنثيين ذكره في الخزانة مكلفين فلا يجوز بحضور الصبيان والمجانين لكن يجوز بحضور

سكرانين بشرط ان يعرفا امر النكاح وان لم يتذكرا عند الصحو ذكره في الظهيرية مسلمين اذا كان العاقدان مسلمين
اما اذا كان الرجل مسلما والمرأة ذمية او كانا ذميين فالنكاح ينعقد بشهادة ذميين سواء كانا موافقين
لها في الملة او لا ذكره في الخزانة وفي شرح الطحاوي ان الشاهدين لو كانا وقت التحمل كافرين ووقت
الاداء مسلمين فشهادتهما مقبولة ومما يفهم منه انه ينعقد النكاح بحضور كافرين الا انه يخص بما اذا كان في
النكاح شهود مسلمون غيرهما سامعين معا لفظهما اي لفظ العاقدين حتى لو تزوج امرأة فسمع احد الشاهدين
ولم يسمع الآخر فاعاد النكاح فسمع الآخر دون الاول لم يجز وفي المنتقى هذا اذا كان العقدان في مجلسين
متفرقين اما اذا كانا في مجلس واحد فعند محمد رح يجوز وعند ابي يوسف لا يجوز وفي الفصول العمادية ان من
العلماء اختلافا في ان سماع الشهود كلام المتعاقدين هل هو شرط والاصح انه شرط وفي الخلاصة لا
يشترط سماع الشاهدين كلامهما حتى لو حضرا وهما اصمان ينعقد النكاح بحضرتهما وفي القنية لو تزوج
بحضرة النائمين ففيه اختلاف المشايخ والاصح انه ينعقد وفي الظهيرية قيل المعتبر ان يسمعا لفظ النكاح
وان لم يفهما حتى لو تزوج امرأة بشهادة عبديين اعجميين جاز والظاهر انه يشترط الفهم انه نكاح وفي المضمرات
قال محمد لو امكنهما ان يعيدا ما قال العاقدان جاز النكاح وان لم يفهما معناه وصح النكاح عند فاسقين وذكر
في القنية المستحب ان يكون الشهود عدولا ولا يظهر اي لا يثبت النكاح عند الدعوى وجحود احد العاقدين
بشهادة الفاسقين كما في سائر الاحكام وعند ابنيهما اي صح النكاح عند ابني العاقدين بان وقع الطلاق
بين الرجل وزوجته وجدد النكاح عند ابنيهما وفي الخزانة اذا تزوج بشهادة ابنيه منها يجوز على الاصح او احدهما
اي عند ابني احد العاقدين بحذف المضاف فان عطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار لا يجوز عند البصريين
وجعل الضمير راجعا الى الابنين وارادة النكاح يصح عند احد الابنين وشاهد آخر تكلف ظاهر يخالف الكلام
صريح الوقاية ولا يقبل للقريب اي لا يقبل شهادة الابنين للقريب اذا وقع الجحود من احدهما ففي الصورة
الاولى لا يقبل شهادتهما اصلا وفي الصورة الاولى لا يقبل شهادتهما اصلا وفي الصورة الثانية اذا كان
الابنان للزوج وادعى الزوج لا يقبل شهادتهما وان ادعت المرأة يقبل وان كان الابنان للمرأة فالامر
بالعكس واعلم ان المراد بالقريب معناه اللغوي وذلك لانه لا يطلق في العرف القريب على الابوين
كنكاح مسلم ذمية عند ذميين فانه يجوز عند ابي حنيفة رح وابي يوسف ولا يجوز عند محمد وزفر ولا يقبل على المسلم
اي اذا وقع الجحود بين المسلم والذمية فان وقع من جانب المسلم لا يثبت النكاح بشهادة ذميين وان وقع من
جانب المرأة يثبت والوكيل شاهد عند حضور الموكل اي اذا وكل رجلا ان يزوج لها امرأة فوقع النكاح بحضور
زيد وبحضور الموكل صح فان عبارة الوكيل في النكاح منتقل الى الموكل عند حضوره فصار كان الموكل

فاند والوكيل مع ذلك الفرد شاهدان ويستفاد من ذلك انه اذا لم يحضر الموكل لا يصح الوكيل شاهدان وفي الملتقط
الخطاب كلهم شاهدون العاقدان كالولي عند حضور المولية اي المراة التي يلي الولي امرها وهي اسم مفعوله من ولي
الامر اذا تولاه بالغة فانه اذا زوجها الولي عند فرد وهي حاضرة نكاحها عقدت والولي وذلك الفرد شاهدان بخلاف
ما اذا كانت صغيرة فان الولي حين مباشرة العقد وشهادة الانسان فيما باشره مردودة بالاجماع سواء باشره
لنفسه او لغيره فقوله بالغة الولي ان يقال مكلفة فان المجنونة البالغة حكمها حكم الصبية وحرم اصله اي
حرم على الرجل نكاح اصله من الام والجدة قريبة كانت او بعيدة وفرعه من البنت وبنت الولد وان سفلت
وفرع اصله القريب وهو الاب والام وفرعهما الاخوة والاخوات من اي جهة كانت واولاد هؤلاء وصلبية اصله البعيد
وهو الاجداد والجدات من اي جهة كانت فيحرم البنات الصلبية لهؤلاء كالعمات والخالات لاب وام او لاب او
لام وكذا عمات الاب والام وخالاتهما وعمات الجد والجدة وخالاتهما واما بنات هؤلاء الاصول البعيد اذا
لم يكن صلبية لهم ولا الاصل بعيد آخر فلا يحرم كبنت وبنت العمة وبنت الخال وبنت الخالة وام زوجته سواء كانت
مدخولا بها او لم يكن كما هو ظاهر اطلاق الاية وينبغي ان يكون النكاح صحيحا حتى يحرم به ام المنكوحة اذ نا
بالنكاح الفاسد كالنكاح قبل العدة والنكاح الباطل كالنكاح المحرم بالسهو من غير دبيس لا يثبت
حرمة المصاهرة ذكره فخر الاسلام في المبسوط وبنتها اي بنت الزوجة حال تلك الزوجة موطوءة حتى لو لم يكن
موطوءة لا يحرم بنتها بمجرد العقد كما هو النص من يفسد النساء بالمدخول بهن واما التقييد في الاية
بقوله في حجوركم فليس بشرط اجماعا واعلم ان المراد بام الزوجة وبنتها هو الام والبنت بلا واسطة او بواسطة
فيدخل فيها جدة الزوجة وان علت وبنت ولدها وان سفلت والاصح ان يقال واصل زوجته وفرعها موطوءة
ثم ان في تحريم البنت على الرجل بعد الخلوة الصحيحة بالام من غير الوطي اختلاف فقيل يثبت بالخلوة
وهو قول ابي يوسف وقيل لا يثبت وهو قول محمد كذا في الظهيرية وزوجة اصله وهو الاب والجد وان علا
من اي جهة كان وفرعه اي زوجته وهو الابن وابن الولد وان سفل والمعتبر هنا النكاح الصحيح كما مر وكل هذه
رضاعا اي يحرم نكاح هذه المذكورات اذا كانت على سبيل الرضاع وهذا يشمل هذه اقسام كبنت الاخ مثلا
يشمل البنت الرضاعة للاخ النسبي والبنت النسبية للاخ الرضاعي والبنت الرضاعة للاخ الرضاعي و
فرع مزنية اي المراة التي زنى بها فيحرم نكاح ولدها سواء حصلت تلك الولد فيها قبل الزنا او بعده وممسوسة
وماسة اي يحرم النكاح فرع امراة مسها وفرع امراة مسته سواء كان المس حلالا او حراما وسواء كان المس
قليلا او كثيرا حتى لو مس ظفرها يثبت الحرمة وكذا لو مس شعرها مطلقا على ما ذكره الناطفي وقال الفقيه
ابو جعفر هنا اذا مس ما على الرأس اما لو مس المترسل لا يثبت كذا في الخلاصة وذكر في الخزانة لو مس شعر

امراة عن شهوة لا يثبت الحرمة ولا فرق بين ان يكون المس عمدا او خطأ فان البنت المشتهاة اذا قامت مع الام
والاب وقرصها ابوها بشهوة على ظن انها امرأته حرمت عليه امرأته صرح بذلك في الظهيرية ويدخل في فرع
الممسوسة والماسة فرع الموطوءة بملك اليمين فلا حاجة الى افرادها بالذكر ومنظور الى فرجها الداخل اي
الباطن فرجها ولا يتحقق ذلك الا عند اتكائها حتى لو كانت قائمة او جالسة غير مستندة لا يثبت حرمة المصاهرة
وفي رواية المعتبر هو النظر الى الركب اي منبت الشعر العانة وقيل هو النظر الى الشق والفتوى على الاول كذا
في الظهيرية وقال بعضهم المعتبر هو النظر الى الفرج المدور وقال بعضهم الى موضع الحمرة وفي الخلاصة الاصح النظر
الى موضع الشق بشهوة متعلق بالمس والنظر على سبيل التنازع واما حد الشهوة فقد ذكر علي العمي عن
اصحابنا هو ان ينتشر آلته بالنظر والمس فان كانت منتشرة فبان يزداد قوة وشدة فان كان عنينا
او مجبوبا فبان يتحرك قلبه بالاشتهاء وان كان قلبه متحركا قبل ذلك فبان يزداد الاشتهاء وقيل
حدها ان يشتهي بقلبه واما تحرك الآلة وانتشارها فليس بشرط وهو الاصح وقال ابو القاسم الصفار
ان كان لا يشتهي لكبر سنه بقلبه فان مسها مقدار ما لو كان شابا ينتشر آلته يثبت حرمة المصاهرة
كذا في الظهيرية وقال صاحب الخلاصة الفتوى على الاول وفي الخزانة الشهوة ان يميل قلبه ويشتهي ان يواقعها
وقال المص هي عند البعض ان يشتهي بقلبه ويتلذذ به واصولهن اي اصل المزنية والممسوسة والماسة
والمنظور الى فرجها بشهوة وهي امهاتهن وجداتهن من اي جهة كن واعلم ان حكم الرضاع ثابت
في المزنية ايضا فقد ذكر في الخلاصة اذا زنى بامرأة فولدت منه فارضعت بهذا اللبن
صغيرة لا يجوز لهذا الزاني ولا لاخر من آبائه وابنائه نكاح هذه الصغيرة وصرح في القنية بانه
يحرم فرع المزنية رضاعا فلو اخر المص قوله وكل هذه رضاعا من قوله واصولهن لكان اولى وما دون
تسع سنين ليست بمشتهاة فوطيها ودواعيها لا يوجب حرمة المصاهرة وعليه الفتوى كذا في الخزانة و
قال محمد بن مقاتل بنت ست سنين ليست بمشتهاة وبنت تسع سنين مشتهاة ومن الست الى التسع
مشكلة كذا في الملتقط وذكر في الظهيرية ان بنت ثمان او تسع اذا كانت عبلة سمينة مشتهاة تحتمل
الوطي فهي كالبالغة وان لم يكن فلا حتى يبلغ اثنى عشرة سنة ثم ان كانت لا يوطأ مثلها لا يثبت
الحرمة بوطيها عندهما وعند ابي يوسف وان كانت بنت ستة وقال الامام السرخسي اذا اسلمت الصغيرة
من الجماع بان لم يصر مسلكاها مسلكا واحدا يثبت حرمة المصاهرة ويحرم نكاح امراة وعدتها نكاح
امراة اينهما فرضت ذكرا لم يحل له الاخرى اي اذا كانت امراة في نكاح رجل او في عدته يحرم عليه نكاح
امراة اخرى لو فرضت كل واحد منهما ذكرا لم يحل الاخرى بنكاح او بملك يمين كالاختين وكعمة بنت اخ

وكذا له وبنت الاخت والتعميم المستفاد من قوله ايهما رد لما ذهب اليه زفر حيث قال الشرط هو ان يكون بحيث لو فرضت احدهما ذكرا لم يحل له الاخرى سواء كانت الاخرى كذلك او لم يكن ففي امراته وبنت زوج كان لقايل لو فرضت بنت الزوج ذكرا لا يجوز التزوج بامراة ابيه ولو فرضت امراة ابيه ذكرا جاز له التزوج بهذا البنت فعندنا يجوز الجمع بينهما وعند زفر لا يجوز كذا في الهداية وفي القنية قال نجم الائمة لا يجوز نكاح امه وسيدتها وفي الجامع والزيادات انه يجوز وبه اخذ ظهير الدين التمرتاشي قال وما وقع في مختصر القدوري من انه لا يجوز الجمع بين امراتين لو كانت كل واحدة منهما رجلا لم يجز له ان يتزوج بالاخرى انما هو في الحرمة المؤبدة وهذه حرمة موقتة يزول بزوال الملك اليمين ولا فرق في العدة بين ان يكون من طلاق رجعي او باين من موت كما هو ظاهر عبارة المتن وبه يشعر كلام القاضي في فتاويه لكن نقل في الخلاصة عن اقرار الاصل انه اذا ماتت امراة الرجل فتزوج باختها بعد يوم جاز و يمكن ان يقال اذا ماتت الزوجة لا يطلق لفظ العدة بالنسبة اليها ولا بالنسبة الى زوجها فكلام المتن لا يخالف ما في الخلاصة **ووطيها ملكا** اي يحرم نكاح امراة وعندها وطي امراة بملك يمين ايهما فرضت ذكرا لم يحل له الاخرى **وكذا وطيها ملكا وطيها نكاحا وملكا لا نكاحها** اي يحرم وطي احدى المراتين ٥
المذكورتين بطريق ملك اليمين وطي المراة الاخرى بنكاح او بملك يمين لا نكاحها اي لا يحرم وطي احد المراتين المذكورتين بملك يمين نكاح المراة الاخرى ولم يذكر حكم عدة الموطوءة بملك يمين وذكر في الظهيرية ان عدة ام الولد بعد اعتاقها يمنع نكاح اختها عند ابي حنيفه وزفر وعند ابي يوسف ومحمد لا يمنع **فان نكحها** اي المراة التي هي ذات رحم محرم بمملوكته **لا يطا واحدة** من المملوكة والمنكوحة **حتى يحرم الاخرى** اما المنكوحة فبالطلاق واما المملوكة فبالاعتاق والكتابة او البيع والهبة او التزويج او الصدقة **وصح نكاح الكتابية** اليهودية والنصرانية فان اهل الكتاب اذا اطلق يراد به ذلك وانما قال **ولو امة** لان عند الشافعي لا يجوز ان يتزوج المسلم امة يهودية او نصرانية **والامة مع طول الحرة** الطول الزيادة والمراد ههنا الزيادة في المال بحيث يقدر على مهر الحرة ونفقتها واضافة الطول الى الحرة لادنى ملابسة يعني يجوز نكاح الامة الغير مع قدرته على نكاح حرة ومهرها بشرط ان لا يكون في نكاحه حرة وعند الشافعي لا يجوز **والمحرم والمحرمة** فانه يصح نكاحهما سواء كان الاحرام بالحج او بالعمرة وهذا عندنا وعند الشافعي لا يجوز نكاحهما **وحبلى من زنا** هذا عند ابي حنيفه ومحمد وعند ابي يوسف لا يجوز نكاحها وروى ابن سماعة عن محمد مثل قول ابي يوسف كذا في الحصر والخلاف فيما اذا كان الناكح غير الزاني وفيما اذا لم يكن الحمل ثابت النسب فانه اذا كان الزاني هو الناكح يصح النكاح اجماعا واذا كان الحمل ثابت النسب من غير الناكح لا يصح النكاح

اجماعا **ولا يوطا** الحبلى من الزنا بعد نكاحها **حتى تضع حملها** ثم المذكور في الهداية ان حرمة الوطي لاجل ان لا يسقي ماءه زرع غيره ويفهم منه ان الناكح لو كان هو الزاني يجوز له الوطي لكن ذكر في الملتقط انه لا يجب النفقة للحبلى من الزنا ما لم يضع الحمل لانه لا يحل الاستمتاع بها عند من يجيز النكاح سواء كان الحبل منه او لا واطلاق كلام المتن يشعر بذلك **وصح ضمت الى محرمة** اي صح نكاح امراة ضمت في عقد واحد الى امراة محرمة على الناكح برحم او رضاع او مصاهرة او بكونها زوجة الغير او معتدته وبطل نكاح تلك المراة **لا نكاح امته** اي لا يصح ان ينكح المولى امته لان تلك المتعة ثابت للمولى قبل النكاح فيلزم اثبات الثابت فلو تزوج امة الغير ثم اشتراها بطل النكاح الا اذا اشترى بشرط الخيار فانه لا يبطل والماذون والمدبر اذا اشتريا منكوحتهما لا يبطل النكاح وكذا المكاتب **ومالكته** اي لا يصح ان ينكح العبد مالكته اذ لم يلزم ان يصير المملوك مالكا والمالك مملوكا **وكافرة غير كتابية** حربية كانت او ذمية وكذلك المجوسية فان المجوس على قول الاكثرين ليسوا من اهل الكتاب وانما اخذت الجزية فان المجوس منهم لانهم من العجم لا لانهم اهل الكتاب والمجوسية وهم القايلون بالاصليين النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر ويعبرون عنهما بقولهم يزدان واهرمن وفي الحصر عند ابي حنيفه يصح نكاح الصابية لانهم قوم يعظمون الكواكب بعظم القبلة وعندهما لا يصح لانهم يعبدون الكواكب في الحقيقة هذا ليس باختلاف وانما هو لاشتباه معتقد وقيل انهم قوم يزعمون انهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم نحو مهب الجنوب كما في المصفى وذكر في الكشاف انهم قوم عدلوا عن اليهودية والنصرانية وعبدوا الكواكب وقيل هم فرقتان احدهما يوافق النصارى في الاصول والاخرى يخالفهم فيعبدون الكواكب ويضيفون الاثار اليها وينفون الصانع المختار وكان المصنف يقول ولا يصح نكاح كافر للمراة المسلمة كما قال انه لا يجوز نكاح العبد لمالكته **واخرى في عدة رابعة** عدة نكاح جايز او فاسد وسواء كانت عدة طلاق باين او رجعي وفي الخلاصة لو كان له اربعة نسوة ماتت احداهن فتزوج بالخامسة ولو بعد يوم جاز واما نكاح سوى الاربع في عدة ام الولد اذا اعتقت فلا يجوز عند ابي حنيفه وعندهما يجوز ذكره في الظهيرية وفي الحصر انه لا يجوز عند زفر ويجوز عند الثلثه **وللعبد في عدة ثانية** اي اذا كان للعبد مكاتبا او غيره امراتان فطلق واحدة منهما لا يجوز له ان يتزوج عليها امة وفي قوله على حرة اشارة الى انه لو تزوج امة على امة يجوز فانه يجوز للحر ان يتزوج اربعا من الاماء وللعبد ثنتين **او في عدتها** اي لا يجوز نكاح امة في عدة حرة سواء كانت العدة من طلاق باين او رجعي وهذا عند ابي حنيفه وعندهما ان كانت العدة من طلاق باين او ثلاث يجوز كذا في الهداية **وحامل** ثبت حملها سواء كان بالنكاح والسفاح واما اذا لم يثبت نسب حملها فقد مر ان نكاحها يجوز وفي واقعات الناطفي اذا تزوج امراة فجاءت

بسقط واستبان خلقه بعد اربعة اشهر جاز نكاحه ولا قبل من ذلك لم يجز لان خلقه لا تستبين لاقل من مائة وعشرين يوما كذا في الظهيرية ونكاح المتعة وهو ان يقول لامراة اتمتع بك مدة بكذا من المال وقيل وهذا باطل الا اذا كانت المدة مدة لا يعيشان اليها في الغالب كمائتي سنة او ثلثمائة سنة والموقت عطف على المتعة اى لا يصح النكاح الموقت وهو ان يتزوج امراة بشهادة شاهدين عشرة ايام مثلا وعند زفر هو الصحيح والشرط اعنى التوقيت باطل ولا فرق بينهما اذا طالت مدة التاقيت او قصرت وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انهما اذا وقتا وقتا لا يعيشان الى ذلك غالبا يصح لانه تاييد معنى كذا في الكافي وفي المنصورية لو قال تزوجتك الى وقت موتى يصح والفرق بين نكاح المتعة ونكاح الموقت ان الاول يقع بلفظ التمتع والآخر بلفظ النكاح او التزوج وايضا في المتعة لا يشترط تعيين مقدار المهر فيصير نظاهره كالبيع بخلاف الموقت حيث لا يشترط فيه ذكر المهر واعلم ان المص لم يذكر من المحرمات موطوءة الاب والجد وان علا بملك يمين او بزنا وكذا لم يذكر موطوءة الابن وابن الابن وان سفل بملك يمين او بزنا واما المطلقة الثلاث فقد ذكرها في كتاب الطلاق

فصل

نفذ نكاح حرة مكلفة ولو من غير كفو بلا ولي هو الذي يتولى امرها واعلم ان الحرة العاقلة البالغة اذا زوجت نفسها بكرا كانت او ثيبا والزوج كفو لها او لا نفذ عند ابي حنيفه وابي يوسف ينفذ وهذا هو ظ وفي رواية عن ابي يوسف لا ينفذ الا بولي وعن محمد رح ينعقد موقوفا على اجازة الولي كذا في الهداية وذكر في الخلاصة عن الصدر القاضي انه ينبغي ان يفتى بقول محمد وحكى الفقيه ابو جعفر عن محمد ما يدل على الرجوع الى قول ابي حنيفه وانما قيد بالحرة لان تزويج الامة نفسها موقوف على اذن مولاها وهو مولها وقيد بالمكلفة لان نكاح الصغيرة والمجنونة لا يصح بلا ولي ففي مختصر القدوري انه لا يصح عقودهما وفي الذخيرة الصغيرة والصغيرة اذا تزوجا بغير الاذن ثم اجاز الولي العقد جاز وله الاعتراض هنا اى اذا زوجت المراة نفسها من غير كفو فللولي الاعتراض اى ان يفسخ النكاح وذلك بان يرفع الامر الى القاضي ليفسخ النكاح بينهما سواء حصل بينهما ولد او لا وهو مختار صاحب الكافي وفي فتاوى قاضيخان ان له حق الفسخ ما لم تلد وفي الحصر اذا اجازه بعض الاولياء لم يبق للباقين حق الاعتراض الا عند ابي يوسف وفي الخزانة اذا رضي الاب لعدم الكفو كان للاخ ان يطلب الفسخ لانه برضا الاب لا يبطل حق الاخ وفي فتاوى قاضيخان اذا زوجها احد الاولياء من غير كفو لم يكن لهذا الولي ولا لمن دونه حق الفسخ وفي المحيط اذا زوج الولي الصغيرة من رجل ظنه صالحا فوجده شريبا مدمنا و كان الغالب على اهله الصلاح فالنكاح باطل بالاتفاق وفي تقديم الجار والمجرور اشارة الى ان المراة اذا زوجت نفسها من غير كفو فليس لها ان تمنع نفسها منه وهذا ظاهر الجواب ومختار الفقيه ابي الليث ان لها ان تمنع

نفسها منه حتى يرضى وليها كذا في المنصورية ثم اطلاق عبارة المتن يشعر بان حق الفسخ ثابت لكل ولي عصبة او ذي رحم محرم وقد نص في الملتقط على ذلك وفي فتاوى قاضيخان ان حق الفسخ للاولياء من العصبة والا فلا والاول اظهر لان العار كما يلحقه الولي فكذلك يلحقه من غيرهم وروى بطلانه بلا كفو رواه الحسن عن ابي حنيفه رح وبه اخذ كثير من مشايخنا قال شمس الائمة السرخسي هذا اقرب الى الاحتياط فليس كل ولي يحسن المرافعة الى القاضي ولا كل قاضي يعدل فالاحوط سد باب التزويج من غير كفو عليها وقال القاضي الامام فخر الدين الفتوى على قول الحسن في زماننا كذا في الكافي ولا يجبر ولي بالغة على نكاح سواء كان كفوا او لم يكن فاتما قال ولو بكرا اى لو كانت البالغة بكرا لان عند الشافعي يجوز للاب والجد ان يجبر البكر البالغة على النكاح والبكر اسم لامراة لم يجامع بنكاح او مطلقا على اختلاف القولين ماخوذ من الابتكار فان مصيبها اول مصيب لها وصمتها وضحكها وبكاؤها بلا صوت اذن ومعه رد الضماير الثلاث يعود الى البكر البالغة والصمت السكوت والبكر البالغة اذا زوجها وليها فعلمت بذلك وسكتت كان سكوتها رضا والشرط ان يكون الولي هو المزوج حتى لو كان زوج الجد حال قيام الاب لا يكون سكوتها رضا كذا في الفصول العمادية و ذكر في الخزانة ان الاب اذا زوج البكر البالغة من غير كفو فعلمت بذلك فسكوتها لا يكون رضا وفي الملتقط هذا عندهما واما عند ابي حنيفه اذا زوجها الاب من غير كفو فسكوتها رضا واما الضحك فهو رضا لانه امارة السرور وقال القاضي ظهير الدين الا ان يكون ضحكها على استهزاء وهو معلوم عند الناس فح لا يكون رضا و اما البكاء فان لم يكن معه صوت وصياح فهو اذن لانه من الفرح وان كان معه ذلك فهو رد ذكره الفقيه ابو الليث وقيل ان كان دمعها والا فلا كذا في الظهيرية وقيل ان كان دمعها عذبا فهو رضا لانه من الفرح وان كان مالحا لا يكون رضا الا انه من التزوج كذا في الروضة وفي المنتقى ان الضحك والبكاء مطلقا رضا وفي الهداية ان البكاء مطلقا رد حين استيذانه اى السكوت والضحك والبكاء بلا صوت انما يكون اذنا اذا وقع عند استيذان الولي اياها سواء كان الاستيذان قبل النكاح او بعده وعن صاحب المحيط اذا زوجها وليها بحضرتها وسكتت ولم يستاذنها وليها ففيه اختلاف المشايخ والاصح انه رضا كذا في القنية او بلوغ الخبر عطف على استيذانه اى هذه الامور الثلاثة اذن اذا وقع واحد منها عند بلوغ خبر نكاح الولي اليها وقال محمد بن مقاتل ان السكوت قبل العقد عند الاستيذان رضا واما عند بلوغ خبر النكاح اليها فلا يكون اذنا ذكره في الكافي ثم المخبر ان كان فضوليا يشترط العدد او العدالة عند ابي حنيفه رح خلافا لهما ولو كان رسولا لا يشترط اجماعا كذا في الهداية وقال في التلويح لم يذكر في المبسوط اشتراط وجود ساير الشرايط في الفضولي من الذكورية والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط هذه الشرايط

ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي **لشرط تسمية الزوج** حتى لو لم يذكر الزوج فسكوتها او ضحكها
او بكاؤها بلا صوت لا يكون رضا **لا المهر** اي لا يشترط وقوع هذه الامور اذا ذكر المهر وهو الصحيح لان النكاح
صحة بدونه كذا في الهداية وقيل لا بد منه بتسمية المهر لان رغبتها تختلف بقلة المهر وكثرته والصحيح
ان المزوج ان كان ابا او جدا فذكر الزوج يكفي وان كان غيرهما فلا بد من ذكر الزوج والمهر كذا في الكافي وقيل
اذا زوجها بمهر المثل او بلا ذكر المهر نفذ نكاحه وان زوجها بمهر مسمى لا ينفذ نكاحه كذا في الخزانة
ولو استأذن البكر البالغة غير ولي اقرب سواء كان اجنبيا او وليا بعيدا اي يكون ولي اولى منه وبحيث
الغير بغير رسول الولي الاقرب ووكيله فانهما قائمان مقامه ذكر في الكافي **فرضاها بالقول** فقط
بان يقول رضيت ويقول ذلك اليك ونحو ذلك وفي الكافي عن الكرخي ان سكوتها عند استيذان الاجنبي
رضا لانها تستحيي من الولي **كالثيب** فان رضاها لا يكون الا بالقول وفي فتاوى قاضيخان ان يقوم
مقام القول الفعل الذي دل على الرضا اذا بلغها العقد كالتمكين من الوطي وطلب المهر وقبوله دون
قبول الهدية وفي الملتقط قبض المهر من الثيب رضا الا في رواية عن ابي يوسف وفي الظهيرية لو خلا بها برضاها
فهي اجازة والثيب فعيل من ثاب اذا رجع لمعاودتها التزوج في غالب الامر او لان الخطاب يثاوبونها اي
يعاودونها والمراد هنا امرأة زوجت فبانت بوجه كذا في المغرب **والزائل بكارتها بزنا او بغير جماع**
كوثبة او حرق استنجاء او اخراجه او حيضة او تعنيس او طول مكث في منزل اهلها بعد ادراكها **كالبكر**
في الاحكام المذكورة وعند ابي يوسف ومحمد ان زالت بكارتها بالزنا فهي كالثيب والا كالبكر فان
اخرجت واقام عليها الحد والصحيح انه لا يكتفى بسكوتها وكذا اذا صارت الزنا عادة لها وقيل يكتفى بسكوتها
في هذين الفصلين **ايضا** كذا في الكافي وذكر في الظهيرية انه لو قضي عليها بالعدة تستنطق وقيل الصحيح ان
بالعجز لا يزول اسم البكارة عند الكل لان الحكم في باب النكاح مبني على الحياء وهو لا يزول ولهذا الطريق وفي
الخلاصة لو زالت بكارتها بنكاح فاسد او وطئت بشبهة تزوج كما تزوج الثيب **وقولها رددت اولى من**
قوله سكت **يعني** اذا ادعى زوج البكر انها سكتت عند استيذان الولي او عند بلوغ الخبر فلزم العقد
وقالت بل رددت فالقول قولها لانها تنكر لزوم العقد وعند زفر القول قول الزوج لانه متمسك
بالاصل الذي هو السكوت وهي تدعي امرا عارضا كذا في الحصر **وتقبل بينته على سكوتها** عندنا وعند زفر
تقبل بالشهادة على الرد ولا تقبل بينة على السكوت وفي ادب القاضي للخصاف لو قالت بلغني الخبر
يوم كذا او وقت كذا فرددت وقال الزوج لا بل سكتت فالقول قول الزوج اذا قامت البينة على الرد
والزوج على الاجازة فبينتها اولى وفي بيوع جامع الصغير ان القول قولها والبينة بينتها كذا في الخلاصة

ولا يحلف هي ان لم يقم اي لم يقم الزوج بينة على سكوتها لا تحلف المرأة على ذلك عند ابي حنيفة وعندهما
تحلف فان نكلت تقضي بالسكوت وهذا بناء على عدم جريان الاستحلاف في دعوى النكاح **وللولي**
انكاح الصغير والصغيرة اي للولي الصغير والصغيرة ان ينكحهما وان لم يرضيا بذلك وتقديم الجار والمجرور
للحصر لان الصغير والصغيرة لو انكحهما انفسهما لا يجوز كذا في الفصول العمادية وذكر في القنية ان
الصبية لو تزوجت بنفسها وليس لها ولي ولا قاض ينعقد ويتوقف على اجازتها بعد البلوغ وفي
الذخيرة والصغيرة اذا زوجا انفسهما بغير اذن وليهما فبلغ الولي فاجاز جاز وكذا الوصي لا يملك انكاح
الصغير والصغيرة اوصى اليه الاب ذلك او لم يوص وروى هشام انه لو اوصى اليه الاب جاز وانما قال
ولو ثيبا لان عند الشافعي ليس للاب ان يزوج الثيب الصغيرة حتى تبلغ **ثم ان زوجهما الاب او الجد لزم**
النكاح ولا يجوز لهما الفسخ بعد البلوغ او العلم بالنكاح الا اذا زوج الاب ابنته الصغيرة من غير الكفو
او الغبن فاحش فانه يكون لها الفسخ وفي الكافي اذا زوج الاب ابنته الصغيرة ونقص من مهرها او ابنه
الصغير وزاد في مهر زوجته جاز ذلك عليهما عند ابي حنيفة وعندهما لا يجوز الحط والزيادة الا بما يتغابن
الناس فيه قيل معناه ان اصل النكاح صحيح عندهما فاما الزيادة والنقصان فلا يجوز والاصح ان النكاح باطل
عندهما **وفي غيرهما** اي غير الاب والجد اذا زوج الصغير والصغيرة **فسخ للصغير ان لا** بانفسهما بل بان يرفع الامر
الى القاضي ليفسخ وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا خيار لهما كما في الاب والجد هكذا ذكر
الخلاف في الهداية وذكر في الروضة ان عند ابي يوسف لا يكون لها ان تختار نفسها الا عند حاكم ذي
سلطان ثم ظاهر كلامه انه اذا زوج الصغير غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش يصح النكاح
لكن يكون لها حق الفسخ وقد صرح المص بذلك في الشرح وذكر المحقق التفتازاني في التلويح ان ما
ذكره غير صحيح ولم يوجد له رواية اصلا بل الرواية هي انه لا يصح النكاح في هذه الصورة اصلا و
اطلاق **قوله** وغيرهما يتناول الام والقاضي لقصور الراي في احدهما ونقصان الشفقة في
الآخر وهو الصحيح وعن ابي حنيفة انه لا يثبت الخيار لهما كذا في الكافي وانما يفسخ الصغيران **حين بلغا**
اذا علما النكاح قبل البلوغ او عنده **او علما بالنكاح بعده** اي يفسخان النكاح حين علما بالنكاح
بعد البلوغ ولا فرق بين ان يكون الزوج حاضرا او لم يكن **وسكوت البكر رضا** اي عند البلوغ
او العلم بالنكاح بعد البلوغ فاذا اختلفا فقالت رددت كما بلغت وقال الزوج سكتت فان وقع الاختلاف
في حالة البلوغ فالقول قولها وان وقع بعد زمان البلوغ فالقول قول الزوج كذا في الفصول العمادية
ولا يمتد خيارها الى آخر المجلس اي مجلس حضورها بالغة في الصورة الثانية وذكر الخصاف ان خيار

البلوغ يمتد الى آخر المجلس **ايضا** فلو بلغت في جوف الليل مثلا وليس عندها شهود يقول نقضت النكاح
فاذا اصبحت يشهد ويقول بلغت الساعة واخترت نفسي كذا روى عن محمد وروى عنه انها لو قالت عند
الشهود او عند القاضي نقضت النكاح حين بلغت يقبل قولها مع اليمين كذا في الفصول العمادية **وان**
جهلت به اى لا يمتد خيار البكر الى آخر المجلس وان جهلت بان لها الخيار ولا تعذر بالجهل **بخلاف المعتقة**
فانها اذا اعتقت فلها حق الفسخ حرا كان زوجها او عبدا والفرق بين المعتقة والبكر البالغة ان المعتقة
تعذر بالجهل لتوهم المانع لها عن التعلم اذ للمولى ان يمنعها عن تعلم ما لا يحتاج اليه بالفعل واما الحرة
فلا مانع لها عن التعلم اصلا فلا تعذر بالجهل **وخيار الغلام والثيب لا يبطل بلا رضاء صريح** كان يقول
رضيت **او دلالة** اى دلالة الرضا بان يفعل ما يدل عليه كطلب المهر وطلب فرض النفقة واعطاء
الغلام المهر ولو خلا بها بعد البلوغ ينبغي ان يبطل خيارها كذا في الفصول العمادية وقال القاضي البديع انه
لا يبطل خيارها بالخلوة الا اذا مسها او قبلها بشهوة ذكره في القنية **ولا بقيامهما عن المجلس** اى لا
يبطل خيار الغلام والثيب بقيامهما عن المجلس بل يمتد الى ما وراء المجلس والعمر وقت لذلك ولا يبطل الا
بالرضا او بما يدل على الرضا **وشرط القضاء للفسخ من بلغ** غلاما كان او جارية بكرا كانت او ثيبا وينبغي
ان لا يفرق القاضي بينهما اذا كان الزوج غايبا لكن لها ان تختار نفسها اذا بلغت حتى لا يبطل حقها والفرقة
بخيار البلوغ فرقة بغير طلاق وسواء كان من الرجل والمراة واليه اشار بلفظ الفسخ وكذا الفرقة بخيار
العتق ولو قال الغلام نقضت النكاح ونوى به الطلاق وروى عن ابي حنيفة انه يكون طلاقا كذا في الفصول
العمادية **لا من اعتقت** اى لا يشترط القضاء لفسخ نكاح من عتقت فانه تثبت الفرقة بمجرد قولها اخترت نفسي
وفي ايراد صيغة بلغ بلفظ التذكير وصيغة عتقت بالتانيث اشارة الى ان خيار العتق لا يثبت الا
للانثى بخلاف خيار البلوغ فانه يثبت للذكر والانثى جميعا **والولى العصبة** وهي قرابة الرجل لابيه
وكانها جمع عاصب وان لم يسمع به عصبوا به اذا احاطوا حوله ثم سمى به الواحد والجمع والمذكر والمونث
للغلبة كذا في المغرب والمراد ههنا العصبة بنفسه وهو مذكر منسوب الى احد من غير اعتبار انثى في نسبته
اليه والعصبة السببية هو مولى العتاقة فانه يقدم على الام وساير ذوي الارحام رجلا كان او امراة
صرح به في المضمرات وغيرها واما العصبة لغيره وهي الانثى التي هي صاحبة فرض تصير سبب اخيها او ما
يقوم مقامه عصبة والعصبة مع غيره وهي الانثى التي تصير عصبة مع انثى اخرى كالاخت مع البنت
فلا ولاية لهما عند وجود العصبة بنفسه **على ترتيبهم** فيقدم الابن لان الجزء لا يمكن ان يكون ولي الصغيرة او
الصغيرة ثم الجد وان علا ثم جزء الاصل القريب كالاخ ثم ابنه وان سفل ثم جزء جده اى العم ثم ابنه وان سفل

١٣٨

ثم الاقرب فالاقرب هو الترجيح بعد القرابة فيقدم العصابي على الاعلاني فيقدم اخ لابوين ثم الاب ثم ابناؤهما
كذلك وعلى هذا القياس وفي الخلاصة الجد اولى من الاخ عند ابي حنيفة وعندهما سواء وفي مجموع النوازل
اذا لم يكن من العصبات النسبية المذكورة احد فالولي مولى العتاقة الرجل والمراة وكذا اولادهما فيها سواء
كذا في الخلاصة **بشرط حرية** فلا ولاية للمملوك **وتكليف** فلا ولاية للصبي والمجنون **واسلام** فلا ولاية
لكافر لكن هذا اعني اشتراط اسلام الولي فيما هو في **ولد مسلم دون كافر** والظاهر ان الشروط الثلثة معتبرة
في جميع الاولياء ولم يختص بالعصبة **ثم الام ثم ذي الرحم** اراد به القريب الذي ليس بعصبة بنفسه وغير الام و
لم يرد به ما هو المتعارف عند اصحاب الفرايض لان العصبة بغيره والعصبة مع غيره وبني الاخياف داخلة فيه
ثم هذا انما هو عند ابي حنيفة رح واما عند محمد فلا ولاية للام وذوي الارحام وابو يوسف مع ابي حنيفة
في اكثر الروايات والكرخي ذكر مع محمد كذا في الحصر وفي المضمرات الفتوى على انه لا ولاية بغير العصبات
وفي الخلاصة قال الامام النسفي النساء التي من قبل الاب لهن ولاية التزويج بالاجماع والخلاف في الام و
في شرح الطحاوي جعل الخلاف في الكل وفي المحيط عن شيخ الاسلام عطاء السغدي ان النساء التي من قبل
الاب تثبت لهن الولاية بالاجماع عند عدم العصبات وهي الاخت والعمة وبنت الاخ وبنت العم والخلاف
في الام والنساء التي من قبل الام قال صاحب المحيط ما ذكره من الاجماع مستقيم في الاخت لا في العمة
لانها من ذوي الارحام **الاقرب فالاقرب** اى يقدم من ذي رحم الذي لا اقرب منه فان لم يوجد فالذي يكون
بعده اقرب وقيل معناه الاقرب الى المراة اقرب الى الولاية على انه مبتدا وخبر والفاء زايدة في خبر
المبتدا وفيه بعد في فتاوى الظهيرية ان الاقرب عند عدم العصبات الام ثم البنت ثم بنت الابن ثم بنت
البنت ثم الاخت لاب وام ثم الاخت لاب ثم الاخ والاخت لام ثم اولادهم ثم العمات والاخوال والخالات
واولادهم على هذا الترتيب كذا في الظهيرية ولا يخفى ان ذكر البنت وبنت الابن وبنت البنت للاستطراد
لان الكلام في نكاح الصغار ثم ذكر في الظهيرية انه اذا اجتمع الجد الفاسد والاخت فعند ابي حنيفة
الولاية للجد وعن ابي يوسف الولاية لهما كما في الميراث وفي مجموع النوازل ان ولاية الاخت لاب وام متقدمة
على ولاية الام وفي القنية قال القاضي البديع ان ام الاب اولى من الام **ثم مولى الموالاة** صورته شخص مجهول النسب
قال لآخر انت مولاي ترثني اذا مت وتعقل عني وقال الآخر قبلت فهذا القائل مولى الموالاة ويدخل
في هذا العقد اولاده الصغار ومن يولد له بعد ذلك فلهذا المولى ولاية تزويج هذه الصغار اذا
لم يكن لها قريب عند ابي حنيفة رح وليس له ذلك عند محمد **ثم قاض كتب في منشوره ذلك لم يكن** اى كتب في منشوره
اذا له ولاية تزويج الصغاير حتى لو لم يكن في منشوره ذلك ثم اذن السلطان له بذلك فاجاز القاضي

ذات النكاح لا يجوز وقال الصدر الشهيد الصحيح عندي انه يجوز ذكره في الخلاصة ولا ولاية للقاضي ما دام للصغيرة
الصغيرة قريب عند ابي حنيفة وما دام لهما عصبة عند محمد فاذا زوجهما القاضي فلهما الخيار اذا البلوغ عند محمد
وعند ابي حنيفة ان لا خيار لهما كذا في الحصر وفي الملتقط عن محمد انه اذا دفعت الام ابنتها الى القاضي في
التزويج وابوها حي ورأى القاضي رغبة فزوجها يجوز وجاز وان كره الاب **وفي قوله** كتب في منشوره
اشعار بان السلطان **ايضا** ولي مقدم على القاضي فافهم والابعد يزوج بغيبة الاقرب فيه اشارة
الى انه لو حضر الاقرب فزوج الابعد يتوقف على اجازة الاقرب حتى لو غاب الاقرب بعد التزويج لم يصح
ذلك النكاح الذي باشره الابعد الا باجازة من الاقرب وان انتقلت الولاية الى الابعد فلو زوج
الاقرب حيث اختلف المشايخ فيه والظاهر هو الجواز كذا في الظهيرية ولو وقع نكاح الاقرب حيث
هو مع نكاح الابعد نفذ نكاح الاقرب وهذا بخلاف ما اذا استوى الوليان وزوجا معا او لا يعلم
الاول حيث بطل العقد كذا في الخزانة ثم ان جواز تزويج الابعد بغيبة الاقرب ليس مطلقا بل بما
يجوز مسافة لم ينتظر الكفو الخاطب خبره الذي يتعلق بتزويج النكاح وجودا وعدما او حضوره حتى لو
كان في موضع ينتظر الكفو حضوره او استطلاع رأيه لم يجز تزويج الابعد وهذا يختلف باختلاف
الخاطب قال شمس الائمة السرخسي هذا هو الاصح كذا في الكافي وعند البعض مدة السفر اي مسيرة ثلثة
ايام ولياليها وهو اختيار القاضي ابي علي النسفي وصدر الاسلام البزدوي وصدر الشهيد وعليه
الفتوى وقال صاحب الكافي وعند زفر الغيبة ان لا يعرفوا موضعه وذكر في الكبرى ان اختيار اكثر
المشايخ مسيرة شهر لانه اعدل الاقاويل وفي الظهيرية ان بعضهم قدروا الغيبة المنقطعة بمسيرة سنة
وبعضهم بانقطاع الجيش والقوافل وتعتبر الكفاءة في النكاح انما تعتبر الكفاءة في الرجال للنساء
لانه يغيظ الشريفة استفراش من دونها ولم يعتبر العكس لان الزوج لا يغيظه استفراش من هو دونه كذا
في الكافي وذكر في الظهيرية انه لا تعتبر الكفاءة في النساء للرجال عند ابي حنيفة خلافا لهما نسبا
اي تعتبر الكفاءة في النكاح من حيث النسب فقريش كفو بعضهم لبعض القرشي من كان من ولد نضر بن
كنانة ومن لم يكن من ولده فليس بقرشي وقيل هو من كان من ولد فهر بن مالك وهو ابن ابو كنانة وفي شرح
البخاري لابن حجر الاكثرون على القول الاخير وفي الكشاف سموا بتصغير القرش وهو دابة عظيمة في
البحر تاكل ولا تؤكل وتعلو ولا تعلى والتصغير للتعظيم وقيل هو من القرش وهو الكسب لانهم كانوا
كاسبين بتجاراتهم وفي المغرب قيل سميت بذلك لجمع قصي اياهم ولذا سمي مجمعا والتقرش التجمع
وهو اول من سمى القرشي ولا يعتبر التفاضل بين قريش وعن محمد الا ان يكون نسبا مشهورا كاهل

الخلافة وفي فتاوى قاضيخان الفقيه كفو للعلوي لان شرف الحسب فوق شرف النسب وهكذا ذكر في المحيط
وقال في المضمرات الاصح ان لا يكون ذو جاه كالسلطان والعالم كفوا للعلوية والعرب بعضهم لبعض العرب
هم الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والعربي منسوب الى عربة بفتحتين وهي من تهامة لان اباهم
اسمعيل نشأ بها كذا في المغرب واراد بالعرب من عدا قريش لان غير القرشي من العرب لا يكون كفوا للقرشي
ذكره في الخزانة والموالي ليسوا باكفاء للعرب والمراد من الموالي من ليس من العرب سموا بذلك لانهم نصروا
العرب والموالي الناصر ولان بلادهم فتحت على يد العرب وهم على سبيل من استرقاهم فكانهم اعتقوه
وفي الكافي ان بني باهلة ليسوا باكفاء لعامة العرب لانهم معروفون بالخساسة وفي الخلاصة قال بعض
المشايخ العجمي العالم كفو للعربي الجاهل وفي العجم اسلاما ظاهر العبارة يدل على ان الكفاءة
من حيث الاسلام يعتبر في العجم ولا يعتبر في العرب وعبارة بعض الكتب يدل على انها معتبرة في العرب **ايضا**
فلعل مراده اي في العجم لا يعتبر النسب لانهم ضيعوا انسابهم وكذا الكلام في باقي الصفات الآتية فالنصرانية
واليهودية لا يكون كفوا للمسلم على قول من يعتبر الكفاءة في النساء **ايضا** فذو ابوين اي وجد في الاسلام
كفو لذي اباء فيه اي في الاسلام لان تمام النسب بالاب والجد لا ذو اب فيهما اي لا يكون ذو اب واحد في الاسلام كفوا
لذي ابوين ولذي اباء في الاسلام وهذا عند ابي حنيفة ومحمد واما عند ابي يوسف فالواحد له حكم المثنى
كذا في الكافي وفي الحصر الاصح عند ابي يوسف **ايضا** ان ذا اب واحد فيه لا يكون كفوا لذي ابوين
فيه وفي الملتقط اذا كان ذو اب واحد في الاسلام ذا فضل ودين فهو على ما يرى الناس في كفو ابوين فيه
ولا مسلم بنفسه له اي لا يكون مسلم بنفسه كفوا لذي اب واحد في الاسلام وفي القنية اذا ارتد رجل
ثم اسلم فهو كفو لمن لم يجر عليه الردة **واعلم** ان ظاهر العبارة المتن يوهم انه اعتبر الكفاءة بين الزوج
وابي الزوجة حيث قال كفو لذي اباء فيه ولم يقل لذات وكذا قوله فيما بعد فليس فاسق كفو بنت
صالح والمفهوم من الهداية والكافي وغيرهما ان المعتبر الكفاءة بين الزوج والزوجة في الامور المذكورة
ههنا وهذا هو الظاهر وحرية فهي كالاسلام فيما ذكرنا فالمملوك كيف كان لا يكون كفوا للحرة والمعتق
لا يكون كفوا للحرة الاصلية والمعتق ابوه لا يكون كفوا للمرأة التي لها ابوان حران وقوله ابوان حران يكون كفوا
لمن له اباء احرار وفي المنصورية بنت عتق امها حرة الاصل لا يكون عتيق كفوا لها وديانة وهي التقوى
والصلاح والحسب ذكره في النهاية فليس فاسق كفو بنت صالح نقلنا كان الفاسق او لم يكن وينبغي ان يكون
البنت **ايضا** صالحة كالاب حتى لا يكون الفاسق كفوا لها صرح بذلك الامام الفضلي وفي الخزانة
الصحيح ان الفسق لا يمنع الكفاءة وفي الحصر ان الفاسق كفو للصالحة الا ان يكون فاسقا يستخف به ويسخر

اجتماعهما في مكان واحد مانع حسي كمرض يمنعه اي الوطي وهذا مثال للمانع الحسي وذكر في الهداية ان المراد من
المرض ما يمنع الجماع او يلحق الضرر به ولم يذكر المص لحوق الضرر وبذلك يشعر ظاهر عبارة قاضيخان في
فتاويه ان من احدهما اذا كان مريضا لا يقدر على الجماع لا يصح الخلوة ويمكن ان يقال ان المص جعل منع
اعم من الكامل وغيره او يقال ان المرض الموجب للضرر ليس مانعا حسيا بل لا يبعد ان يجعل مانعا طبعيا
وذكر في الكافي الصحيح ان هذا التفصيل انما هو في مرض المراة واما مرض الزوج فلا يخلو عن تكسير وفتور
فكان مانعا سواء لحقه ضررا او لا وفي الخلاصة مرضه ومرضها سواء هو الصحيح وصوم رمضان هذا مثال
للمانع الشرعي واحترز به عن صوم التطوع اذ فيه خلاف فقيل هو كالفرض وقيل لها اكل المهر لانه يباح له
الافطار بلا عذر في رواية الاخرى واحترز بهذه الرواية في المهر واما في حق جواز الافطار فالمختار الرواية
الاولى كذا في الكافي وقال بعض الناس يصح الخلوة ان كان قبل الزوال وان كان بعد الزوال لا يصح كذا
في الظهيرية واحترز ايضا عن صوم القضاء والنذر والكفارة فان الاصح انها لا يمنع الخلوة كذا
في الخزانة وصلوة فرض هذا ايضا مانع شرعي وفي اطلاق الفرض يشعر بان الصلوة المنذورة مانعة واحترز به عن
السنة وساير التطوعات فانها ليست بمانعة وكلام الهداية حيث قال الصلوة بمنزلة الصوم فرضها
كفرضه ونفلها كنفله يشعر بان الصلوة التطوع ايضا اختلافا كما في الصوم التطوع واحرام بحج
عمرة لا فرق ههنا بين الفرض والنفل لما انه يلزم في كليهما بالجماع الدم وفساد النسك والقضاء وظاهر
انه لا يرتكب ما يفضي اليه من حيض ونفاس وهذا مثال للمانع الطبيعي ولا يمنع من ان يكون كل منهما مانعا شرعيا
ايضا ولعل المراد بهما الحقيقي منهما وهو ما يرى فيه الدم واما الذي لا يرى فيه الدم وهو الطهر المتخلل
فمانع شرعي لا طبعي وفي الظهيرية ان كان معهما اصم او نايم ففي النهار لا يصح وفي الليل يصح وان كان هناك
جارية المراة اختلف المشايخ والفتوى على انه يصح وان كانت جارية الرجل لا يصح الخلوة عند محمد خلافا لابي
يوسف واذا كان هناك كلب للمراة لا يصح الخلوة وللرجل يصح والمسجد والحمام ليس بخلوة مطلقا على ما في
الاجناس وخلوة في الليل دون النهار على ما في الروضة بخلاف الجب وهو استيصال الذكر سواء كان مع الخصية
او بدونها فان خلوة المجبوب صحيحة عند ابي حنيفة وعندهما خلوته ليست بصحيحة والعنة وهي اسم من العنين وهو
الذي لا يقدر على اتيان النساء وخلوته صحيحة اتفاقا والخصا وهو نزع الخصيين فقط وخلوة الخصي ايضا
صحيحة اتفاقا واعلم ان العدة يجب في الخلوة صحيحة كانت او لا احتياطا لتوهم شغل الرحم بخلاف
المهر فلا يحتاط في ايجابه فلا يجب بالخلوة الفاسدة وذكر القدوري ان المانع ان كان شرعيا يجب
العدة وان كان حقيقيا كالمرض والصغر لا يجب كذا في الهداية ونصفه عطف على فاعل يجب لمسمى فيه اي يجب

نصف العشرة ان سمى دون العشرة ونصف المسمى ان سمى العشرة او ما فوقها بطلاق قبلها اي قبل الخلوة الصحيحة
وعند زفر ان سمى دون العشرة يجب المتعة كما اذا لم يسم شيا وقد ذكرنا فيما تقدم ان الوطي والخلوة يتحدان
في الحكم واعلم انه لا يجب شي ههنا غير نصف المهر ولا يجب المتعة ايضا ههنا وهو المذكور
في الهداية وشرح القدوري والمذكور في المبسوط والمحيط والحصر يستحب وان لم يسم فالمتعة قبلها اي و
ان لم يسم مهرا اصلا يجب عليه متعة ان وقع الطلاق قبل الخلوة وكذا لو لم يسم لها مهرا ثم تراضيا
على مهر فان لها المتعة عندهما وعند ابي يوسف نصف هذا المفروض ويشترط ان لا يكون المتعة اكثر من نصف
مهر المثل حتى لو كان اكثر منه يجب نصف مهر المثل ولا يجوز ان يكون المتعة ولا انقص من خمسة دراهم
ذكره في المنصورية والمتعة ثلاثة اثواب درع وخمار وملحفة قالوا هذا في ديارهم اما في ديارنا فينبغي
ان يجب اكثر من ذلك لان النساء في ديارنا يلبسن اكثر من ثلثة اثواب فيزداد على ذلك ازار ومكعب ويعتبر في
المتعة حال الرجل وكان الكرخي يعتبر في المتعة الواجبة حال المراة وفي المستحبة حال الرجل وهو الصحيح
كذا في الكافي وقيل يعتبر فيها الاوساط لا اجيد غاية الجودة ولا ردية غاية الرداءة ومهر المثل بعدها
اي ان لم يسم لها مهرا يجب مهر المثل بعد الخلوة الصحيحة سواء وقعت الفرقة بالطلاق او بالموت واعلم
انه اذا ماتا جميعا فعند ابي حنيفة لا يقضى بشي وعندهما يقضى بمهر المثل قال الامام السرخسي في المبسوط انما
لا يقضى بمهر المثل عند ابي حنيفة بعد موت الزوجين اذا تقادم العهد بحيث يتعذر على القاضي الوقوف
على مهر مثلها اما اذا لم يتقادم العهد فيقضى بمهر المثل عنده ايضا وصح النكاح بلا ذكر مهر ومع نفيه
بان تزوجها بشرط ان لا مهر لها وبشي غير مال متقوم كما تزوجها على خمر او خنزير فان النكاح جايز ولو تزوجها
على هذا الدن من الخل فاذا هو خمر فلها مهر المثل عند ابي حنيفة ومثل وزنها خلا فا عندهما او على هذا
العبد فاذا هو حر فعند ابي يوسف يجب القيمة وعندهما مهر المثل كذا في الكافي ومجهول جنسه اي يصح النكاح
بشي مجهول الجنس ذلك الشي كالدابة فانها اجناس مختلفة من الفرس والبغل وغيرهما وكالثوب فانها
اجناس مختلفة لاختلاف اصولها من القطن والكتان وغيرهما والغنم ايضا مجهول الجنس لتناوله
المعز والضان وكذا الدار بين موضعها كذا في فتاوى قاضيخان ويجب مهر المثل في جميع هذه الصور كما مر
يعني اذا خلا بها او مات عنها يجب تمام مهر المثل والا فنصفه او صفته عطف على قوله جنسه فالوسط او قيمته
يعني يصح النكاح بشي معلوم جنسه مجهول الصفة ويجب الوسط من ذلك الجنس او قيمة الوسط منه و
ذلك كالعبد والفرس والبقر والحمار والثوب الهروي ونحو ذلك والخيار في ذلك الى الزوج كذا في الخزانة
ويعتبر قيمة الوسط من ذلك العبد بقدر غلاء السعر والرخص عندهما وهو الصحيح عند ابي حنيفة رح وقيمة

الوسط من العبد اربعون دينارا اذا الرسيم الابيض وان شئ ابيض فقيمته خمسون دينارا وذلك قيمة الفرس كذا في الظهيرية وفي المصفى نقلا عن المبسوط الخادم الوسط ادنى الاتراك واعلى الهنود وفي الكفاية اذا بالغ في وصف الثوب بان قال هروي طوله وعرضه كذا يجب لو اسلم فيه يجوز السلم فيه يجبر الزوج في ظاهر الرواية لا يجبر الزوج لانه لا يصير بمنزلة الغير **وبخدمة الزوج الحر لها تجب هي** اي اذا تزوج عبد امراة على ان يخدمها سنة باذن مولاه جاز ولها خدمته وانما قيد الزوج بالعبد لانه اذا كان الزوج حرا والمسئلة بحالها يجب مهر المثل عند الشيخين وعند محمد رحمه الله يجب قيمة الخدمة سنة ولو تزوجها على خدمة حر اخر ورضي بذلك الحر فانها تستحق الخدمة وقيل لا تستحق والاول هو الصحيح ويرجع على الزوج بقيمة خدمته كذا في الكافي **وبهذا او هذا فمهر مثل ان كان بينهما والاخس لو دونه والاعلى لو فوقه** اي اذا تزوج امراة بهذا العبد او هذا العبد واحدهما اكثر قيمة من الاخر يحكم مهر المثل فان كان بين قيمتي العبدين فلها مهر المثل وان كان دون قيمة العبد الاقل فلها ذلك لان المراة رضيت باقل من قيمته وبعلم من ذلك انه كان مهر المثل مساويا بالقيمة احدهما فلها ذلك العبد وهذا عند ابي حنيفة واما عندهما فلها الاول قيمة في جميع الصور المذكورة كذا في الهداية والمذكور في الحصر ان للزوج عندهما الخيار ويدفع اليها اي العبدين شاء **وان طلق قبل الوطئ** والخلوة **فنصف الاخس** في جميع الصور بالاتفاق لان الواجب في الطلاق قبل الدخول في مثله المتعة ونصف الاخس يزيد عليها في العادة فوجب لاعترافه بالزيادة كذا في الهداية ويفهم من هذا التعليل ان متعة مثلها كان زيادة على نصف الاخس لو كان اقل من الخمسة يجب الخمسة **وان نكح بالف على ان لا يخرجها من بلدها او نكح بالف ان اقام بها وبالفين ان اخرج فان وفى** بالشرط في المسئلة الاولى بان لم يخرجها **واقام** في المسئلة الثانية **فالف** اي يجب لف **والا** لم يف بالشرط بان اخرجها ولم يقم **فمهر مثلها لا يزاد على الفين** في المسئلة الثانية **ايضا** كما في المسئلة الاولى لان الزوج رضي بذلك وهذا عند ابي حنيفة وعندهما الشرطان جايزان حتى كان لها الالف ان قام والالفان ان اخرجها وقال زفر الشرطان فاسدان ويكون لها مهر مثلها لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الف **وان نكح بهذين العبدين واحدهما حر فلها العبد فقط ان ساوى العبد** اي قيمة **عشرة** اي عشرة دراهم وان كان اقل من عشرة دراهم فيكمل لها العشرة وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف لها العبد وقيمة الحر لو كان عبدا وعند محمد وزفر لها العبد وان ساوى مهر مثلها وان كان مهر مثلها اكثر فلها تمام مهر مثلها وهو رواية عن ابي حنيفة وهكذا الخلاف في كل ما جمع بين مال وغير مال كما اذا قال تزوجتك على هذين الدنين من الخل فاذا احدهما خمر **وان شرط البكارة ووجدت ثيبا لزم الكل** اي لزم الزوج جميع المسمى ان سمى المهر وجميع مهر المثل ان لم يسم وهذا لان المهر لا يقابل البكارة

لان المراة رضيت بذلك ولا ينقص عن الف في المسئلة الثانية صح صح

لانها لا يستحق بعقد النكاح كذا في الكافي وفتاوى قاضيخان وفي الفصول العمادية تزوج امراة على انها بكر بزيادة على مهر فوجدها ثيبا نقل عن صاحب المحيط انه لا يلزم الزيادة لانه قابل الزيادة بما هو مرغوب فيه وقد فات فلو اعطاها المعجل ينبغي ان يكون له الرجوع فيما زاد على مهر مثلها وقال الامام ظهير الدين المرغيناني انه يجب عليه الزيادة في الاول ولا رجوع له في الثانية **وفي النكاح الفاسد** كالنكاح في العدة والنكاح بلا شهود ونكاح الخامسة في عدة الرابعة ونكاح اخت الزوجة وكذا نكاح المحارم عند بعض المشايخ وعند بعضهم باطل ذكره في العمادية **ان لم يطا لا يجب شئ** على الزوج سواء سمى المهر او لم يسم وسواء خلا بها خلوة صحيحة او لا سواء مسها بشهوة او لا **وان وطئ يثبت النسب وتعتبر العدة من وقت الوطئ** الى وقت الوضع ستة اشهر يثبت النسب والا فلا وهذا عند محمد وعليه الفتوى واما عند الشيخين فيعتبر المشهور السنة من وقت النكاح كذا في الكافي وفي الذخيرة اذا خلا بها في النكاح الفاسد وانكر المدخول فولدت فهي رواية عن ابي حنيفة يثبت النسب والمهر وفي رواية لا يثبت منهما وهو قول زفر وان لم يخل بها لا يلزمه الولد **ومهر المثل** اي ويثبت مهر المثل في النكاح الفاسد ان وطئ **لا يزاد على المسمى** وهذا عندنا وعند زفر يجب المهر المثل بالغا ما بلغ كذا في الكافي وفي الذخيرة اذا وطئ المنكوحة نكاحا فاسدا فلها الاقل من المسمى ومن مهر المثل ان سمى ومهر المثل بالغا ما بلغ ان لم يسم **اي مهر مثلها** يعتبر المهر المثل الشرعي بمهر المثل اللغوي فلا يلزم الدور **من قوم ابيها** وهي اخواتها وعماتها وبنات عمها وبنات الاعمام كذا في الهداية وذكر في الخلاصة ان لم يكن لها اخت ولا عمة فبنت الاخت لاب او بنت العم ولم يذكر ام الاب في شئ من الكتب لانها يجوز ان يكون من قوم الاب ثم بين ما به المماثلة بقوله **سنا وجمالا** في الظهيرية قال بعض المشايخ لا يعتبر الجمال في المراة اذا كان من اهل بيت الحسب والشرف وانما يعتبر اذا كانت من اوساط الناس لان الرغبة فيها للجمال **ومالا وعقلا** وهو القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة او هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته ويمكن ان يراد به ما يقابل الجنون **ودينا** فالديانة لا تماثل المسلمة وقيل المراد بالدين الديانة والتساوي فيها **ايضا** معتبر **وبلدا وعصرا وبكارة وثيابة** المتبادر انه يشترط التساوي في جميع هذه الاشياء لكن ذكر في الخزانة ان لم يوجد جميعها فالذي وجد منها وذلك لانه يبعد اجتماع هذه الاوصاف في امراتين ولهذا لم يذكر فيها كونهما من بلد واحد ولم يذكر في الخلاصة العقل والعصر وفي الظهيرية لم يذكر المال والجمال وفي بعض الشروح ان اعتبار مهر المثل على هذا الوجه انما هو في الحراير واما في الاماء فهو مثلها قدر ما يرغب فيها وعن الاوزاعي ثلث قيمتها **فان لم يوجد منهم فمن الاجانب** اي ان لم يوجد امراة تماثل المنكوحة في هذه الاشياء من قوم ابيها يعتبر مثلها من الاجانب

تحصيلا للمقصود وفي المحيط هذا عندهما وعند ابي حنيفه لا يعتبر الاجانب لا الام وقومها عطف على الاجانب وانما
يصح عطف على الام بعد عطف قومها عليها والا فلا يحسن اعتبار كلمة من في المعطوف ولا يجوز ان يكون هذا
ابتداء كلام على معنى لا يعتبر الام وقومها لان لفظ القوم لا يطلق على النساء والاحسن ان يقال لا من
قوم الام فان هذه العبارة تتناول الام ايضا وانما لا يعتبر قوم الام ان لم يكن الام من قوم ابيها والضمير
في لم يكن راجع الى الام والقوم جميعا والمقصود انه مع قوم الاب لا يعتبر قوم الام لا انه لا يعتبر اصلا حتى لا يكون
ادنى حالا من الاجانب فتامل وصح ضمان وليها مهرها وبعد ضمان قبل المراة بالخيار في مطالبتها زوجها
او وليها فاذا ادى الولي رجع على الزوج ان ضمن بامره وان ضمن بغير امره لا يرجع ولا فرق بين ان يكون الولي اباها
او غيره بخلاف ما اذا ضمن الولي مهر امراة الصغير فانه اذا كان ابا فان شرط الرجوع في ماله وادى رجع
والا فلا بخلاف غيره من الاولياء اذا ادى يرجع وان لم يشترط الرجوع كذا في الفصول العمادية وذكر في الكا[في]
ان ضمان الولي في مرض الموت لا يصح وانما قال ولو صغيرة لان مطالب مهر الصغيرة ليس الا وليها فيتوهم انه
لا يجوز الضمان اذ يصير حينئذ شخص واحد مطالبا ومطالبا لكن لا اعتبار لهذا الوهم لان حقوق العقد في
النكاح راجعة الى الاصل والوكيل سفير ومعبر بخلاف البيع فانه اذا باع الاب مال الصغير لا يجوز ان
يضمن الثمن لان الحقوق هناك راجعة الى العاقد كذا ذكره المص ولو قال ولو بكرا لكان اولى فان للولي
حق مطالبة المهر اذا كانت المراة بكرا صرح به في الظهيرية والمعجل والمؤجل ان بينا فذاك المبين لازم فان
كان البعض معجلا والبعض مؤجلا يجب كذلك وان جعل الكل معجلا في العقد يعجل الكل وان جعل الكل
مؤجلا فلا يطالب الى حلول الاجل سواء كانت المدة قصيرة او طويلة وفي الخلاصة ذكر الامام النسفي
في فتاواه انه لو جعل الكل مؤجلا لا يصح وكذا لو اجلا مجهولا ولا يطالب بنصف المهر وفي الخزانة
اذا كان الكل مؤجلا فليس لها حق المطالبة الى اجله بشرط ان يكون الاجل معلوما وكذا اذا كان مجهولا
جهالة متقاربة كالحصاد والدياس فان كانت الجهالة مبهمة كهبوب الريح وامطار السماء فالاجل
لا يثبت ويجب حالا وفي موضع اخر منها اذا كان المهر مؤجلا ولم يصح التاجيل لعدم كونه معلوما
يؤمر الزوج بتعجيل قدر ما يتعارفه اهل البلد ويؤخذ الباقي بعد الطلاق او الموت والا فالمتعارف
اي ان لم يبينا ان الكل معجل او مؤجل ولا ان بعضه معجل وبعضه مؤجل يقضى بالعرف وينظر الى المسمى والى
المراة ان مثل هذه المراة كم يكون لها من هذا المسمى معجلا وكم يكون مؤجلا وما ذكر في مجموع النوازل انه
يقضى لها بنصف المهر معجلا فانما ذلك بناء على عرف اهل سمرقند انهم يعجلون النصف من المهر والصحيح
انه يختلف باختلاف البلاد كذا في الذخيرة وذكر في الخزانة انهما اذا لم يشترطا التعجيل ولا التاجيل

بل كان مسكوتا عنه بل يجب في الحال معجلا كما لو شرط التعجيل لان هذا عقد معاوضة وقبل اخذ المعجل لها منعه
اي الزوج من الوطء وبعد اخذه ليس لها المنع فان كان المهر كله مؤجلا ففي قول ابي يوسف الاخر ليس له ان
يدخل بها حتى يحل المهر وهذا المعلى في قوله الاخر وهو قول ابي حنيفه ومحمد ليس لها ان تمنع كذا في الحصر وذكر
في الخلاصة ليس لها ان تحبس نفسها لاستيفاء المؤجل لا قبل حلول الاجل ولا بعده وكذا لو كان البعض
عاجلا والبعض اجلا فاستوفت العاجل وكذا لو اجلته مدة معلومة بعد العقد وفي فتاوى ان شرط في العقد
الدخول قبل مضي الاجل له ذلك اتفاقا وان لم يشترط فكذلك عند محمد وبه كان يفتي الامام ظهير الدين
المرغيناني وقال ابو يوسف ليس له ذلك وبه يفتي صدر الشهيد وفي ديارنا اذا ادى المعجل له ان يدخل
بها وان لم يؤد المؤجل وفي القنية اذا لم ينفق الزوج على المراة ولا يكسوها وقتا وفاها مهرها او لم يوف
لكنها ان لم تطالبه به ليس لها ان تمنع نفسها منه فاعلم ان المهر المؤجل بالطلاق الرجعي يتعجل ولو راجعها
يؤجل كذا في الخلاصة وفيها ايضا ان المهر المؤجل بالطلاق الرجعي لا يثبت للمراة حق المطالبة بالمهر
وفي المحيط ذكر فيه اختلاف المشايخ وان قال الزوج للمراة وقت العقد اجلني شهرا لاداء المعجل فاجلتها
شهرا ثم مضى الشهر ولم يؤد لا يعود لها حق حبس نفسها كذا في الخزانة والسفر بها عطف على الوطء اي قبل اخذ
المعجل لها منع الزوج من ان يسافر بها وفي الذخيرة قال ابو القاسم الصفار هذا في زمانهم اما في زماننا
فليس له ان يسافر بها وان وفى صداقها او لم يوفها لفساد الزمان والناس وفي القنية للزوج ان يخرجها
من البلد الى القرية اذا لم يكن مسافة سفر باتفاق بين ابي حنيفه رح وصاحبيه وان لم يوفها مهرها وانما
قال ولو بعد وطء لان عند محمد وابي يوسف ليس لها ان تمنع نفسها لاخذ المعجل بعدما وطئها وعلى هذا الخلاف
الخلوة بها وانما قال برضاها لانها لو كانت مكرهة في الوطء لا يسقط حقها في المنع اتفاقا والمراد هو
الرضا المعتبر شرعا فانها لو كانت صبية او مجنونة ودخل بها الزوج لا يسقط حقها في المنع اتفاقا بلا
سقوط النفقة فان المنع بحق فلم تصر بها ناشزة وفيما اذا امتنعت بعد الدخول بها خلاف ابي يوسف ومحمد لانها
مبطلة في هذا المنع عندهما فلا نفقة لها وفي الفصول العمادية كان الشيخ ابو القاسم الصفار يفتي في
منع النفس بقولهما من انه بعد الدخول بها ليس لها ان تمنع نفسها منه ولو منعت فلا نفقة لها وفي السفر بها
بقول ابي حنيفه رح من انه لو دخل بها قبل ايفاء المهر لا يملك ان يخرجها الى السفر قال الصدر الشهيد وهو احسن
والسفر عطف على منع اي قبل اخذ المعجل لها ان تخرج الى السفر بشرط ان يكون مع محرم لا يكون كافرا والخروج
للحاجة بلا اذنه وبعد اخذ المعجل ليس لها ذلك وفي الخزانة ليس للمراة ان تخرج بغير اذن الزوج الا اذا كانت
في منزل يخاف السقوط عليها او وقعت لها نازلة وارادت ان تسأل من اهل العلم وقد امتنع الزوج عن السؤال

عنهم وارادة الحج الفرض او زيارة الابوين وعيادتهما او زيارة المحارم او كانت قابلة او غسالة او كانت
عليها حق او لها حق على غيرها وكان خالا وشيئا في الكلام على خروجها لزيارة ابويها في فصل النفقات
ان شاء الله تعالى وبعد اخذه ينقلها اي بعد ما اخذت الزوجة المهر المعجل ينقل الزوج اياها الى حيث
شاء في النهاية هذا هو ظاهر الرواية وقيل لا يسافر بها وان اوفاها المعجل وهو اختيار اكثر المشايخ لان الغريب
يمتهن ويخاف عليها من الفساد في الغربة ما لا يخاف عليها في عشيرتها وبه يفتى هكذا ذكر في الكافي و
الخزانة والخلاصة ان الفقيه ابا الليث اختار هذا القول وقال الامام ظهير الدين المرغيناني الاخذ بقول
الله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم اولى من الاخذ بقول الفقيه وان بعث اليها شيئا فقالت هو هدية
وقال مهر اي قال الزوج هو مهر فالقول له اي للزوج لانه مملك فكان اعرف بجهة التمليك الا فيما هيئ للاكل
فان القول قولها فيه والمراد بما هيئ هو للاكل هو ما يفسد ولا يبقى كالبيض والحلواء والخبز واللحم والشاة
المذبوحة بخلاف الشاة الحية والحنطة والشعير والسكر واللوز والعسل والتمر والزبيب ونحوها فان
القول قوله فيه كذا في النهاية وقال ابو القاسم الصفار كل متاع لا يجب على الزوج شراؤه لها فالقول
فيه قول الزوج انه من المهر وكان شراؤه لها واجبا عليه كالزرع والخمار ومتاع البيت لا يقبل قوله فيه و
ليس عليه خفها وملاءتها ولكن يجب عليه خفها لانها ممنوعة عن الخروج دونها قال الفقيه
ابو الليث قول ابي القاسم هذا حسن وبه نقول كذا في الظهيرية **فصل** في نكاح القن هو
في اللغة الذي ملك هو وابواه يستوي فيه المذكر والمؤنث والواحد والجمع وعن ابن الاعرابي
القن هو خالص العبودية وعلى هذا اصطلاح الفقهاء فانهم يعنون فيه به خلاف المدبر والمكاتب
كذا في المغرب والمدبر والمكاتب وكذا معتق البعض عند ابي حنيفة رح والامة ان اراد بالامة الخالصة
فهي داخلة في القن فلا حاجة الى ذكرها وان اراد بها مطلق الامة ليتناول المدبرة والمكاتبة فلا
حاجة الى قوله وام الولد ولو قال نكاح العبد والامة لكان احصر واشمل بلا اذن السيد موقوف فان
كان السيد الصغير فالاب والجد والوصي لا يملكون تزويج عبده ولكن يملكون تزويج امته الا
ان يكون الزوج عبده فانهم لا يملكون **ايضا** كذا في الخلاصة وكذا المكاتب والشريك
المفاوض لا يملكان تزويج الامة وفي الظهيرية ان الاب لو زوج امة الصغير من عبده يجوز عند ابي
يوسف خلافا لزفر ان اجاز السيد نكاح عبده وامته قبل الدخول او بعده نفذ ذلك النكاح
وسكوت السيد بعد العلم بنكاحهما لا يكون اجازة نص عليه صاحب المحيط وفي لفظ الاجازة اشارة
الى انه لا ينفذ النكاح بمجرد الاذن حتى اذا زوج بغير اذن المولى ثم اذن له في النكاح لا ينعقد ما لم

يجيزه المولى ذكره في الفصول العمادية فلو قال المولى طلقها او فارقها لا يكون اجازة عندنا خلافا لابن
ابي ليلى اما اذا قال طلقها او فارقها لا يكون رجعيا فهو اجازة كذا في الكافي وان رد السيد نكاح عبده
او امته بطل لان النكاح عيب فيهما اما في الغلام فشغل ماليته بالمهر والنفقة واما في الامة فلانه يحرم
البضع فله ان يحفظ ملكه عن العيب واذا اذن المولى عبده في النكاح فنكح امرأة بيع القن للمهر بشرط
ان يقع نكاحه بمهر اذن له السيد حتى لو اذن له ان يتزوج فلانة بالف فتزوجها بالفين يتوقف
على اجازة المولى ويسعى الاخران اي المكاتب والمدبر اما المكاتب ففي جميع قيمته واما المدبر ففي ثلثي
قيمته فاذا سعيا ذلك عتقا وحاصله ان بقي من المهر شيء فلها ان تطلبه منهما والاذن بالنكاح يعم جائزه
وفاسده وهذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فينصرف الاذن الى الجائز دون الفاسد ويتبين على هذا
ان العبد لو تزوج بعد الاذن امرأة نكاحا فاسدا ودخل بها فانه يباع في المهر عنده وعندهما يؤاخذ به
بعد العتق ولو جدد العبد النكاح بهذه المرأة على وجه الصحة لا ينفذ عنده لان الاذن تناولها وعندهما
ينفذ لان الاذن باق كذا في الكافي ومن زوج امته لا يجب التبوئة عليه وهي ان يخلي بينها وبين الزوج في منزله
ولا يستخدمها يقال بوأه منزلا وبوأ له منزلا اذا هيأه له كذا في المغرب فالمولى يمكن الزوج من ان يهيئ
لها منزلا فاسندت اليها مجازا وفي فتاوى قاضيخان اذا تزوجت المكاتبة باذن المولى فهي كالحرة
ولا يحتاج الى التبوئة بخلاف المدبرة وام الولد فانهما كالامة ولا نفقة الا بها اي بالتبوئة فان بوأها
فعلى الزوج نفقتها فان بوأها وتردد الى المولى في اوقاته وتخدمه من غير استخدامه لا يسقط نفقتها
كذا في فتاوى قاضيخان وفي القنية اذا اخدمت السيد طول اليوم والزوج طول الليل فنفقة اليوم
على المولى ونفقة الليل على الزوج ويطأ الزوج ان ظفر بالامة وليس للمولى ان يمنعه عن الوطء اذا لم يؤد
الزوج المهر المعجل فانه يجوز للمولى قبل ذلك منعه عن الوطء وله اي للمولى انكاح عبده وامته كرها المراد
بالعبد والامة غير المكاتب والمكاتبة فانه لا يجوز للمولى انكاحهما بلا رضاهما وفي رواية عن ابي حنيفة رح
لا يجوز نكاح العبد كرها اصلا كذا في الهداية ثم انه قد وقع في عبارات الفقهاء انه يجوز نكاح المولى على
العبد والامة بغير اذنهما فقيل معناه ان للمولى ان يجبرهما على النكاح كذا في الخزانة والمتبادر من هذا ان
الايجاب والقبول ينبغي ان يقع منهما والمولى يكرههما على ذلك وفي الكافي ان معنى الاجبار ان ينفذ نكاح
المولى عليهما وان لم يرضيا وهذا يشعر بان الايجاب والقبول اذا وقع من المولى ولم يقع منهما صح النكاح
وخيرت امة ومكاتبة عتقت وكذا المدبرة وام الولد فانهن اذا عتقن فلهن ان يخترن انفسهن فينفسخ
النكاح وان يخترن ازواجهن فيبقى النكاح كما كان والفرقة بخيار العتق ليست بطلاق بل هي فسخ و

كما يثبت الخيار لها في العتق حال قيام النكاح فكذلك في العتق في العدة من طلاق رجعي وعند زفر اذا اعتقت
المكاتبة التي تزوجت باذن المولى لا خيار لها كذا في الفصول العمادية وانما قال تحت حر او عبد لان عند
الشافعي لا يثبت لها خيار العتق اذا كانت تحت حر وعبد وان نكحت اي الامة والمكاتبة بلا اذن فعتقت
نفذ ذلك النكاح لان عدم النفوذ كان لحق المولى وقد زال وعند زفر لم ينفذ كذا في الحصر وفي الخلاصة
لو تزوجت ام ولد بغير اذن مولاها ثم عتقت فان لم يدخل بها الزوج لم يجز النكاح وان دخل بها جاز بلا خيار
لها لان نفوذ النكاح بعد العتق فكان كما اذا زوجت نفسها بعد العتق وقال المص في تعليله لانها قد رضيت
وفيه انه يلزم على هذا التقدير انه لو اجاز المولى النكاح في هذه الصورة ثم اعتقها ينبغي ان لا يكون لها
الخيار وليس كذلك وما سمي من المهر للسيد لو وطئت فعتقت لان الزوج استوفى منافع مملوكة للمولى وان
اعتقت اولا ثم وطئت فلها المهر المسمى لانه استوفى منافع مملوكة لها وزوج الامة يعزل باذن سيدها العزل
هو ان يجامع فاذا قارب الانزال ينزع الذكر وانزل خارج الفرج فعند ابي حنيفة انما يجوز ذلك لزوج الامة
باذن سيدها وعنهما ان الاذن الى الامة واما السيد فيجوز له ان يعزل في امته بالاتفاق والحرة باذنها
اي زوج الحرة يعزل باذن الحرة لان لها ايضا حقا في الولد وقضاء الشهوة وقال بعضهم اذا خاف
من ولد السوء فله ان يعزل عن الحرة لسوء الزمان وان وطئ امة ابنه سواء كان موطوء الابن او لم يكن صرح به
في الظهيرية وحكم البنت حكم الابن فولدت فادعاه ثبت نسبه المراد بالامة هي القن فلو كانت ام ولد
الابن او مكاتبته او مدبرته لم يثبت النسب من الاب وعن ابي يوسف انه يثبت النسب من الاب في المدبرة
وعليه قيمة الولد والعقر ايضا وان صدق الابن الاب في ولد المدبرة وام الولد يثبت النسب اتفاقا
ذكره في الظهيرية وقيد بالابن لانه لو وطئ امة ابيه او امه وادعى الولد لا يثبت نسبه واشترط
الدعوة لانه لو لم يكن الدعوة لا يثبت النسب سواء ادعى شبهة او لا وسواء صدقه الابن فيه او لا وشرط
ان يكون الجارية في ملك الابن من وقت العلوق الى وقت الدعوة حتى لو باعها الابن بعد العلوق ثم اشتراها
او ردت عليه بعيب او بخيار او فساد بيع ثم ادعاه الاب لا يثبت النسب الا اذا صدقه الابن وان يكون الاب
مسلما اذ لو كان كافرا لا يصح دعوته ولو كان الاب مسلما والابن كافرا يصح دعوته خلافا لعيسى بن ابان
وان كان الاب مرتدا فدعوته موقوفة عند ابي حنيفة نافذة عندهما كذا في الظهيرية وهي ام ولده اي ام ولد الاب
ووجب قيمتها على الاب للابن لان بولد صلعم انت ومالك لابيك اوجب الاية تملك الاب ما للابن عند الحاجة
فتقبل الوطي صيرها ملكا له لئلا يكون الوطي حراما فيجب قيمتها على الاب كذا ذكره المص وهذا يشعر بانه
لو وطئ الاب جارية الابن ولم يلد او ولدت ولم يدع الاب الولد يصير الجارية ملك الاب بالقيمة وليس

كذلك بل يجب عليه المهر صرح به في الكافي لان التملك ثم لصيانة مائه عن الضياع وصيانة نسله عن
الزنا فحصل الوطي في غير الملك فعند الحد للشبهة يجب المهر لا مهرها وعند زفر يجب عليه العقر لان
الوطي حصل في غير الملك وقد مر الجواب عنه ولا قيمة ولدها لانه تعلق فيه الملك للاب والجد كالاب بعد
موته اي موت الاب والمراد بالجد الجد الصحيح وبالموت اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيتناول الكفر والرق
فالاب اذا كان كافرا او رقيقا كان كالميت في هذا الحكم وان نكحها اي الاب جارية الابن صح النكاح لانه لا
ملك له فيها ولم تصر الجارية ام ولد الاب ويجب مهرها على الاب للابن لالتزامه بالنكاح لا قيمتها لانه صح
لم يملكها والولد حر لقرابته اي لقرابة الابن فان الامة ملك الابن والولد تابعها فيعتق على اخيه والطفل
يتبع خير الابوين دينا فان كان احدهما مسلم فهو مسلم ولو اسلم احد الزوجين الكافرين صار الولد مسلما وذكر
في الهداية في كتاب السير ان الصغير يسلم انما يصير مسلما تبعا لاسلام ابيه اذا كان في يده وتحت ولايته
فلو اسلم الحربي في دار الاسلام وولده في دار الحرب لا يحكم باسلامه حتى لو ظهر على دار الحرب لكان فيئا
وعند عدمهما اي الابوين يتبع دارا فان كان في دار الاسلام فهو مسلم وان كان في دار الحرب فهو كافر وفي الظهيرية
اذا تزوج مسلم صبية لها ابوان مسلمان فارتدا لم تبن الصغيرة عن زوجها وان لحقا بها بدار الحرب بانت
بانقطاع حكم الدار ولو مات احدهما في دار نا مسلما او مرتدا ثم ارتد الاخر ولحق بها بدار الحرب لم تبن عن زوجها
والمجوسي شر من الكتابي لو كان احد الابوين كتابيا والاخر مجوسيا فالولد كتابي وان اسلم المتزوجان بلا شهود او في
عدة كافر معتقدين ذلك اقرا عليه وهو عند ابي حنيفة وعند زفر النكاح فاسد في الوجهين الا انه لم يتعرض لهم
قبل الاسلام والمرافعة الى الحكام وعندهما في الوجه الاول جائز وفي الثاني فاسد لان حرمة النكاح بغير
شهود مختلف فيها وحرمة نكاح المعتدة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لها وانما قيد بالكافر لان الذمية
اذا كانت في عدة مسلم فهي كالمسلمة لا يجوز لها ان تتزوج الاخر زوجها الاول ذكره في الخزانة وانما قال
معتقدين ذلك لانهما اذا لم يعتقدا جوازه ذلك فرق بينهما وفرق محرمان اسلما كما اذا تزوج المجوسي اخته
وانما قال فرق بينهما لعدم المحلية اصلا وظاهر العبارة يدل على انه لا يقع البينونة بينهما ما لم يفرق القاضي
بينهما وقال الامام قاضيخان اذا اسلم مجوسي وتحته اخته تبين بدون تفريق القاضي ذكره في القنية وفي اسلام
زوج المجوسية او امرأة الكافر عرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهي له والا فرق اي اذا اسلم كافر وتحته مجوسية
عرض القاضي الاسلام على المجوسية فان اسلمت فهي امرأته وان ابت فرق القاضي بينهما وقيد بالمجوسية
لانها اذا كانت كتابية واسلم زوجها لا يفرق بينهما وان ابت عن قبول الاسلام واذا اسلمت امرأة الكافر
كتابيا كان او مجوسيا عرض القاضي الاسلام على الزوج فان اسلم فهي امرأته وان ابى فرق القاضي بينهما

واعلم انه اذا كان الزوجان غير بالغين فان اسلم الزوج لا يفرق بينهما وان اسلمت الزوجة والزوج
لا يعقل الاسلام فكذلك وان عقل عرض عليه الاسلام فان ابى لا يفرق بينهما قياسا لان الاسلام موهوم ويفرق
استحسانا اذ هو بحيث لو اسلم صح اسلامه فصار كالبالغ كذا في الروضة وهو اي التفريق طلاق ان ابى
الزوج عن الاسلام لان الفرقة وقعت من جانب الزوج وهذا عندهما واما عند ابي يوسف فهو فسخ لانه يتصور
عن المراة مثله فكان كالردة والبلوغ كذا في الحصر ولا مهر ان ابت الا للموطوءة اي اذا ابت المراة عن الاسلام
وفرق القاضي بينهما فهذا التفريق فسخ بالاتفاق لان الفرقة وقعت من جانبها فان لم يدخل بها فلا مهر لها
وان دخل بها فلها تمام المهر بخلاف ما اذا كان الاباء من جانب الزوج فانه لم يدخل بها كان لها نصف المهر
عندهما خلافا لابي يوسف وفي دارهم تبين بمضي ثلاث حيض قبل اسلام الاخر اي اذا اسلم احد الحربيين المتزوجين
في دار الحرب ومضى ثلاث حيض ولم يسلم الاخر وقعت البينونة بينهما وان اسلم الاخر قبل مضي الثلاث
فهما على نكاحهما ولا فرق بين ان يكون المراة مدخولا او لم يكن ثم اذا وقعت الفرقة بينهما قبل الدخول فلا عدة
عليها وكذا بعد الدخول ان كانت المراة حربية كذا في الكافي والتقييد بثلاث حيض بناء على الغالب فان
المراة ان كانت ممن لا تحيض فما لم يمض عليها ثلاثة اشهر لا تبين صرح به في الخزانة وذكر في الظهيرية الفرقة
بمضي ثلاث حيض فرقة بطلاق عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف رحمه الله فرقة بغير طلاق وهو رواية اخرى عنهما
وتبين المراة عن زوجها اي المراة الكافرة عن زوجها الكافر بتباين الدارين دار الحرب ودار الاسلام لا بالسبي
وهو الاسر واعلم انه لا خلاف في انه اذا اسر احد الزوجين الكافرين واخرج الى دار الاسلام وقعت
البينونة بينهما وانما وقع الخلاف في سبب البينونة فعندنا هو تباين الدارين وعند الشافعي هو السبي
ويظهر الخلاف فيما اذا سبيا معا فعندنا لا تقع البينونة وعنده تقع وفيما اذا اخرج احدهما الينا مسلما
او ذميا فعندنا تقع البينونة وعنده لا تقع اما اذا اخرج احدهما الينا مستامنا او دخل المسلم دار الحرب
مستامنا فلا تقع البينونة اتفاقا لعدم تباين الدارين حكما لقصد الرجوع كذا في الكافي وارتداد كل منهما
اي من الزوجين فسخ عاجل اي في الحال ولا يتوقف على قضاء القاضي وهذا عند الشيخين وعند محمد ان كانت
الردة من الزوج فهي فرقة بطلاق كذا في الحصر ويشترط ان يكون صاحيا فان اسلام السكران وان صح لكن
لا يصح ارتداده ولا يبين امراته بذلك ذكره فخر الاسلام في اصوله وفي الفصول العمادية قال الفقيه ابو القاسم
الصفار والفقيه ابو جعفر وبعض اهل سمرقند ان ردة المراة لا توجب البينونة لنقصان عقلها فربما ارادة
التخلص عن الزوج والوصول الى غيره فلا نقضي بالفرقة حسما لهذا الباب عليها وعامة مشايخ بخارى وسمرقند
ومشايخ بلخ افتوا بالفرقة بردتها وقالوا هي منافية للنكاح والحسم يحصل بالجبر على النكاح بالزوج الاول

فلا ضرورة الى اسقاط اعتبار المنافي وان كانت الردة من جانب الزوج لا يجبر المراة على الزوج به اذا اسلم و
في القنية قال قاضيخان اذا ظهرت كلمة الكفر فرارا عن الزوج يجبر على الاسلام وبعد خمسة وسبعين و
ليس لها التزوج الا بالزوج الاول وللموطوءة كل مهرها سواء وقعت الفرقة بارتداد الزوج او بارتداد المراة
ولغيرها نصفه لو ارتد اي اذا وقعت الفرقة بارتداد الزوج ولم يطأها ولم يخل بها فلها نصف المهر
وان لم يكن في النكاح مهر مسمى فلها المتعة كذا في الفصول العمادية ولا شيء لو ارتدت غير الموطوءة
لان الفرقة وقعت من جانبها وبقي النكاح ان ارتدا معا فاسلما معا وكذا لو لم يسلما معا وعند زفر يحصل
الفرقة بالارتداد مطلقا سواء ارتدا معا او على التعاقب وان لم يعرف سبق احدهما في الارتداد يجعل
في الحكم كانهما ارتدا معا ذكره في الظهيرية وفسد النكاح ان اسلم احدهما قبل الاخر وذلك لان اصرار
الاخر على الردة كانشاء ردة وكل الزوجات المسلمة والكتابية والثيب والبكر والمراهقة والبالغة و
العاقلة والمجنونة في القسم سواء يجب ذلك على الزوج والصحيح والمريض والعنين والخصي والبالغ والمراهق
المسلم والذمي في ذلك سواء والقسم بالفتح في الاصل مصدر قسم القسام المال بين الشركاء اي فرقه عليهم
وعين انصباءهم والمراد ههنا العدل والتسوية بين الزوجات في التسوية عندنا للصحبة والمؤانسة
فلا يجب عليه العدل فيما لا يملك وهو الحب والجماع والاختيار الى الزوج وان شاء اقام عند كل منهما
يوما او يومين او ثلاثة ولو اقامه عند احد الزوجين سنة ثم خاصمه الاخرى في ذلك فالقاضي
يامره بالتسوية بينهما في المستقبل وليس لها ان يطلب لاقامة عندها مثل ذلك ذكره في الخزانة واحترز
بالزوجات عن السراري فانه لو كان امراة واحدة وسراري وليس عليهم القسم بل اذا خاصمه المراة في ذلك
الى القاضي يامره بان يونسها بصحبة احيانا من غير توقيت وهو الصحيح وروى الحسن عن ابي حنيفة في انه يقضي
لها بليلة من كل اربع ليال لان له ان يسقط حقها في ثلاث ليال بان يتزوج ثلاثا اخر كذا في القنية
وذكر في المنتقى اذا تزوج امراة ولها امهات اولاد وسراري يكون عندها يوما وليلة فان كانت له زوجات
او ثلاث اقام عند الكل منها يوما وليلة في البواقي عند من شاء من السراري فان كان له اربع زوجات اقام عند
الكل يوما وليلة ولم يكن السراري الا وقت شغفه الباه والامة المملوكة اي الزوجة المملوكة فانها لا يساوي
الحرة في القسم سواء كانت الزوجة المملوكة قنا او مكاتبة او مدبرة او ام ولد بشخص اخر فلها نصف الحرة فيكون
للحرة يومان مثلا وللمملوكة يوم فاذا اعتقت الامة صارت كالحرة في القسم ذكره في الخزانة واعلم ان
تنصيف القسم في المملوك انما هو في البيتوتة واما في الماكول والملبوس فينبغي ان يسوي بين الحرة والمملوك
كذا في شرح الطحاوي ولا قسم في السفر فله ان يسافر بايتهن شاء فلو سافر مع احدى امراتيه وقدم فليس للتي

لو بان بها ان يقيم عند نا مثل مدة السفر **والقرعة اولى** تطييبا للقلوب من فيبا فرس خرجت قرعتها **وصح**
ترك القسم لصاحبتها لان ذلك حقها **والرجوع** اى يصح لها ان يرجع فيما تركته من القسم لانه مجرد وعد فلا
يلزم **كتاب الرضاع** اورده عقيب النكاح لانهما نظيران من حيث انهما يتسببان
للحرمة او ضدان من حيث ان النكاح سبب للحل والرضاع سبب للحرمة والرضاع بالفتح مصدر رضع
الصبى امه يرضع رضاعا مثل سمع يسمع سماعا ويقول هذا اخى من الرضاعة بالفتح ذكره الجوهرى واهل
نجد يقولون رضع يرضع من باب ضرب كذا فى المجمل وقال الطيبى فى شرح المشكوة الرضاعة بالفتح والكسر
الارضاع فى ديوان الادب ارضع ابنه رضاعا دفعه الى الظئر وهو فى الشرع عبارة عن مص الطفل اللبن
من ثدى الادمية فى وقت مخصوص على حسب ما اختلف فيه او يقوم مقام المص وصول لبن الادمية الى
جوفه بطريق مخصوص كما سيجئ **يثبت بمصة** واحدة ولو قطرة بشرط ان يصل الى الجوف واليه ذهب ابن عمر وابن
عباس من الصحابة رض **فى حولين ونصف** وهذا عند ابى حنيفه وعندهما فى حولين وعند زفر فى ثلثة احوال
كذا فى الهداية ولا اعتبار بالفطام قبل المدة حتى لو فطم الصبى قبل الحولين ثم ارضع فى مدة الرضاع فالظاهر
من مذهبهما وهو قول ابى حنيفه انه يثبت الحرمة وروى الحسن عن ابى حنيفه ان هذا اذا لم يتعود الصبى الطعام
حتى لا يكتفى به بعد هذا الفطام اما اذا صار بحيث يكتفى بالطعام فلا يثبت الحرمة برضاعة بعد ذلك
كذا فى الكافى **فقط** فلو ارضعته بعد هذه المدة لا يتعلق به التحريم **امومة المرضعة** والاولى المرضع بدون
التاء فان معنى ذى التاء الموصوفة بارضاع الولد ومعنى عديم التاء من ولد ترضعه وههنا كالحايض و
الحائضة **وابوة زوج لبنها منه** حتى لو كان لرجل امراتان ارضعت كل واحدة منهما صبية فالصبيات
اخوات لاب من الرضاعة كذا فى الخلاصة وقيد بقوله لبنها منه لانه لو لم يكن لبنها منه لا يثبت ابوة الزوج
فلو لم تلد المراة من زوجها قط ثم نزل لبن فارضعت صبيا فالرضاع من المراة دون زوجها وكذا اذا ولدت
منه ونزل لها لبن ثم يبس لبنها ثم در لها لبن فارضعت باللبن الثانى رضيعا كذا فى الظهيرية وتقييد الابوة
بالزوج بناء على الغالب اذ المراد منه حرمة الرضيعة على رجل يكون لبن المرضعة منه سواء كان بالنكاح او
بالسفاح حتى لو زنى رجل بامراة فولدت صبية فلا يجوز لهذا الزانى ولا لاحد من اٰبائه واولاده نكاح هذه
الصغيرة وهكذا ذكر فى المحيط وقد نقل فى الخزانة عن الفوايد المتفرقة انه يجوز لهذا الزانى ان يتزوج هذه
الصبية **للرضيع** قيد فى الامومة والابوة على سبيل التنازع **فيحرمان** اى المرضعة وزوجها **مع قومهما عليه**
اى على الرضيع **كالنسب** اى حرمته الرضيعة على رجل يكون كحرمة النسب **يعنى** انه انما يحرم على الرضيع
فيه قوم المرضعة وقوم زوجها فيحرم عليه من قوم امه وقوم ابيه لا جميع من كان من قومهما **و فرعه والزوجان**

عليهما اى يحرم فرع الرضيع وزوجته وزوجها على المرضع وزوجها **يعنى** اذا كان للرضيع بنت او بنت
ولد وان سفلت يحرم على الزوج المرضعة وان كان له ابن او ابن ولد وان سفل يحرم على المرضع وان كان
الرضيع بنتا يحرم زوجته على زوج المرضعة وان كانت بنتا يحرم زوجها على المرضعة وكانت عبارة
المتن فى القديم هكذا يحرم منه ما يحرم من النسب الا ام اولاد اصوله واخت ابنه وجدة اولاد
الاصول لاخ والاخت والعم والعمة والخال والخالة فان هولاء يحرم من النسب لا من الرضاع واخت
الابن من النسب اما البنت واما الربيبة وايهما كانت فقد وطئت امهما ولا كذلك من الرضاع ولو
وجدته اى جدة ابنه فان جدة الابن نسبا ام موطوءة او ام نفسه ولا كذلك من الرضاع ثم كلا من المذكورات
يحتمل ثلث صور مثلا ام الاخت يشمل الام رضاعا الاخت نسبا والام نسبا للاخت رضاعا والام
رضاعا وقس عليها البواقى ولا يخفى انه لا يمكن ارادة الصور الثلاث معا من هذه العبارة التى شرحناها
اولا لانه لا يفهم منها حكم زوج الرضيع وزوجها فان حرمتها بالمصاهرة لا بالنسب **وايضا** لا حاجة
الى الاستثناء لان ما هو جهة الحرمة فى النسب فى الصور المذكورة غير موجودة فى الرضاع مثلا اخت
الابن انما يحرم من النسب لكونه بنتا له او ربيبته كما ذكرنا ولا كذلك فى الرضاع وكذلك البواقى
ويحل اخت اخيه من الرضاع سواء كان الاخت رضاعا والاخ نسبا او بالعكس وكلاهما رضاعا لكن
يشترط فى ذلك عدم اجتماعهما على ثدى فاذا كان للمرضعة ابن وبنت يصدق على هذا البنت انها
اخت اخيه الرضاعى مع انها لا يحل **كما فى النسب** فان الاخ من الاب اذا كان له اخت من امه جاز لاخيه
لابيه ان يتزوجها **والاحتقان ولبن الرجل وما خلط بطعام لا يحرم** فى المغرب حقن المريض دواءه بالحقنة
واحتقن بنفسه تداوى بها فعلى هذا كان الظاهر ان يقال الحقن بدل الاحتقان والمقصود انه اذا
حقن الصبى فى مدة الرضاع بلبن امراة لا يتعلق به التحريم وعن محمد انه يثبت الحرمة كما يفسد به الصوم واما لبن
الرجل فهو شئ شبيه باللبن يحصل فى ثندوة بعض الرجال وليس بلبن حقيقة فهو بمنزلة الماء حتى لا
يتغذى به الصبى فلهذا لو ارتضع به صبى لا يثبت به التحريم واما اللبن المخلوط بالطعام فان غيرته النار
طبخا او كان الطعام غالبا لا يثبت التحريم اتفاقا واما اذا لم تمسه النار وكان اللبن غالبا فعند ابى
حنيفه لا يحرم واما عندهما يحرم كذا فى الكافى والمذكور فى الحصر انه اذا خلط بالطعام وهو على
حاله ولم يستهلك به فاكله الصبى كله يثبت به حرمة الرضاع عندهما لا عنده وفى الفتاوى الظهيرية
قيل لا يثبت الحرمة على قوله اذا كان اللبن لا يتقاطر عند رفع اللقمة اما اذا كان يتقاطر فيثبت وقيل
لا يثبت به الحرمة عنده على كل حال واليه مال شمس الائمة السرخسى وقال الامام خواهرزاده اذا اكل

لفم: لايثبت الحرمة واما اذا احتسا حسوا فتثبت وقيل اذا وصل اللبن منفرداً ايثبت الحرمة اتفاقا و
اذا تناول الثريد منفرداً لا يثبت اتفاقا وذكر الخصاف انها اذا ثردت له خبزا في لبنها حتى اذا استنشف
الخبز اللبن اولت به سويقا فان اطعمه ان وجد طعم اللبن فهو رضاع وهذا قولهما **وتعتبر الغلبة**
اي اذا اختلط اللبن بغير الطعام كماء او دواء او لبن شاة او غيرها فان غلب اللبن يحرم وان غلب ذلك
الغير لا يحرم واذا استويا يحرم ترجيحا للمحرم على المبيح وعن ابي يوسف الغلبة بتغير اللون و
الطعم بحسب فقال ان غير لون اللبن ولم يغير طعمه او على العكس يحرم وان غير اللون والطعم بحيث لا
يوجد طعم اللبن ويذهب لونه لا يحرم وفسرها محمد باخراجه اياه عن ان يكون لبنا كما في الظهيرية وهذا
انما يصح اذا اختلط بغير اللبن اما اذا اختلط باللبن فينبغي ان يعتبر الغلبة بكثرة الاجزاء وفي الخزانة
اذا اختلط لبن امراة بلبن امراة اخرى فاوجر صبيا فالرضاع من اكثرهما وان استويا فالرضاع
منهما وقال محمد يثبت الرضاع منهما على كل حال وفي النهاية قيل اذا اختلط اللبن بالماء او الدواء لا
يثبت الحرمة عند ابي حنيفه **ويحرم الاستعاط** في المغرب السعوط الدواء الذي يصب في الانف و
استعطته اياه واستعط هو بنفسه فعلى هذا كان الظاهر ان يقال ويحرم الاستعاط اي صب
اللبن في الانف **ولبن البكر** فانه اذا انزل لها لبن فارضعت ولدا ثبت حرمة الرضاع لكن لو
تزوجت هذه البكر لا يثبت الحرمة من الزوج والمراد بالبكر ههنا هي التي لا يجامع قط لا بالنكاح
ولا بالسفاح **والميت** اي يحرم لبن الميتة حتى لو حلبت بعد موتها واوجر به صبي او ارتضع من ثدي الميتة
يثبت به الحرمة والميت مما يستوي فيه المذكر والمؤنث قال الله تعالى لنحيي به بلدة ميتا **وان
ارضعت ضرتها رضيعة حرمتا** ضرة المرأة امراة زوجها **يعني** اذا كان لرجل زوجتان احدهما
رضيعة فارضعتها الكبيرة حرمتا جميعا على ذلك الرجل للزوم الجمع بين الام وبنتها رضاعا والحكم
بحرمة احدهما دون الاخرى تحكم وفي الظهيرية ان الرضاع الطارئ على النكاح بمنزلة السابق حتى
لو طلق الرضيعة وتزوج امراة لها لبن فارضعتها حرمت المرضعة لانها صارت من امهات نسائه
ولا مهر للكبيرة ان لم يوطأ لان الفرقة حصلت من قبلها وح يجوز له ان يتزوج الصغيرة بعد ذلك
لانها بنت امراته التي لم يدخل بها ذكره قاضيخان وان وطئت الكبيرة فلها كمال المهر وح لا يجوز ان
يتزوج الصغيرة **وللرضيعة نصفه** اي نصف المهر فان الارتضاع وان كان فعلها لكن فعل الصغيرة
غير معتبر في اسقاط حقها وكان الفرقة وقعت لا من جهتها **ورجع به** اي رجع الزوج بنصف المهر **على المرضعة
ان قصدت** المرضعة **الفساد** اي افساد نكاح الصغيرة اما اذا لم تقصد الفساد بان لم تكن عالمة بالنكاح

او كانت عالمة لكنها قصدت دفع الجوع المهلك من الصغيرة او لم تقصد ذلك لكن لم تعلم بان النكاح يفسد بذلك
ففي جميع هذه الصور لا يرجع الزوج به عليها وعن محمد انه يرجع في جميع الوجوه والصحيح ظاهر الرواية كذا
في الهداية وذكر في الحصر انه عند زفر والشافعي يرجع في الوجهين ولم يذكر خلاف محمد وفي قوله ان قصدت
الفساد اشعار بانه الكبيرة لو كانت مجنونة او نائمة وارتضعت الصغيرة من ثديها لا يرجع عليها
ذكره في الخزانة

كتاب الطلاق

اورده عقيب الرضاع لانهما
نظيران من حيث ان الرضاع سبب الحرمة المؤبدة والطلاق للحرمة الموقتة غالبا ذكر في المغرب
الطلاق اسم بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم ومصدر من طلقت بالضم والفتح كالجمال والفساد
من جمل وفسد وفي الخزانة الطلاق في اللغة ازالة القيد والتخلية يقال طلقت ابلي واطلقت
اسيري وفي الشرع ازالة ملك النكاح الذي هو قيد وينبغي ان يكون بكونها من جانب الرجل باصالة
او وكالة او تفويض لئلا ينتقض بردة المرأة فانها فسخ لا طلاق وكذا خيار العتق وخيار بلوغ
الصغيرة ويكونها على وجه مخصوص ليخرج نحو خيار بلوغ الصغير **يقع من مكلف** اي عاقل بالغ سواء كان
مسلما او كافرا وسواء مكرها او لا **فقط** فلا يقع طلاق الصبي سواء اذن له الولي في ذلك او لم
ياذن ولا طلاق المجنون والمعتوه والفرق بينهما ان المجنون من لا يستقيم كلامه وافعاله الا نادرا
والمعتوه من يختلط كلامه وافعاله فيكون ذلك غالبا ويكون وهذا غالبا ويكونان سواء و
قيل المجنون من يفعل الافعال القبيحة من غير قصد والمعتوه من يفعل ما يفعله المجانين في
الاحايين لكن يفعل عن قصد مع ظهور الفساد وفي النوازل المعتوه من كان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد
التدبير ولكن لا يضرب ولا يشتم كما يفعل المجانين كذا في الفصول العمادية وفي المحيط المصروع اذا
طلق امراته في حال الصرع لا يقع الطلاق وفي الكافي المغمى عليه كالصبي في ذلك **ولو سكران** فان
طلاقه واقع سواء كان سكران من الخمر او من النبيذ او من المثلث او من غيرهما كذا في اشربة الفتاوى الظهيرية
وفي الجامع الصغير ان المتخذ من الحنطة والشعير والذرة حلال في قول ابي حنيفه رح والسكران منه اذا
طلق امراته لا يقع وعن محمد انه حرام ويقع الطلاق واجمعوا انه يقع طلاق السكران من الطلاء الذي
ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ثم رق بالماء بعد وفي زال عقله بالبنج اذا طلق الصحيح انه لا ينفذ وفي
المضمرات ان طلاق السكران من البنج او الدواء لا يقع بالاجماع كما لا يقع طلاق النائم والمغمى عليه
وفي النهاية الفتوى في زماننا على انه اذا سكر من البنج يقع الطلاق ويحد لفشو هذا الفعل فيما بين
الناس وفي الكافي عن ابي حنيفه انه ان كان حين شرب البنج يعلم ما هو تطلق والا لا تطلق وانما

قال ولو سكران رد الماوردي الحسن بن زياد ان السكران والمجنون سواء وبه اخذ الطحاوي والكرخي و
محمد بن سلام من اصحابنا وفي اول طلاق شرح الطحاوي ان طلاق السكران غير واقع وبه اخذ كثير
من مشايخ بلخ كابي القاسم الصفار ونحوه وفي النوازل الوكيل بالطلاق اذا سكر وطلق قال
شداد لا يقع والصحيح انه يقع وانما قال او عبدا مع انه لا خلاف في وقوع طلاقه دفعا لما عسى ان
يتوهم انه لما لم يكن مالكا للنكاح لم يكن مالكا للطلاق ايضا والفرق ان في النكاح
ضرر المالك من لزوم النفقة والمهر على عبده وفي الطلاق انتفى هذا الضرر لا من سيده اي لا يقع
طلاق زوجة العبد من سيده الا اذا شرط السيد ذلك في العقد وقال زوجت امتي منك على ان امرها
بيدي اطلقها كما اريد فقال العبد قبلت فانه يقع طلاق السيد على زوجة العبد ح اما اذا قال العبد
زوجني امتك على ان امرها بيدك تطلقها كما تريد فزوجها منه لم يصر الامر في يده كذا في الخلاصة
او نائم اي لا يقع طلاق من نائم بخلاف المخطي والهازل فان لهما اختيارا وان عدم الرضا بالحكم بخلاف
النائم فانه لا اختيار له فلو طلق في النوم فلما استيقظ قال لها طلقتك في النوم لا يقع ولو قال قد
ذلك اجزت ذلك الطلاق او اوقعته لا يقع كذا في الخلاصة وفي الذخيرة ولو قال اوقعته يقع واحسنه
اي احسن الطلاق طلقه فقط في طهر لا وطي فيه لانه لم يقل بكراهة احد وهو ابعد من الندامة حيث
يمكن التدارك بالرجوع او بتجديد العقد واشترط ان يكون في الطهر اذ لو كان في الحيض لامكن ان يكون
لنفرة الطبع لا للمصلحة واشترط عدم الوطي لئلا يكون فيه شبهة العلوق وقد اشترط في الخلاصة ان
يكون تلك الطلقة رجعية ولعل في لفظ الطلقة اشارة اليه واشترط في الذخيرة ان لا يقع الطلاق
ولا الجماع في الحيض الذي قبل هذا الطهر لان الجماع في حالة الحيض والطلاق فيها يخرجان الطهر الذي
عقيبه من ان يكون محلا للطلاق السني نص عليه في الزيادات واشترط صاحب الهداية في احسن الطلاق
ان يتركها بعد الطلقة حتى تمضي عدتها وربما يتوهم منه انه لو راجعها في العدة لا يكون احسن الطلاق
وليس كذلك بل المقصود انه لا يراجعها ثم تطليقها ثانيا فاشار المص الى هذا الاشتراط على وجه يندفع
التوهم المذكور بقوله فقط فافهم ثم اذا لم يكن المرأة ذات حيض فاحسن الطلاق بالنسبة اليها هو
ان يقتصر على طلقة واحدة رجعية من غير اشتراط امر اخر وحسنه وهو السني انما صرح بذلك وان كان
احسن الطلاق ايضا سنيا ردا لمن خالفنا من العلماء في ذلك على ما سنبينه طلقة لغير المدخول
بها وانما قال ولو في حيض لان زفر يكره ان يطلقها في حالة الحيض قياسا على المدخول بها لكنا نقول ان
الرغبة في المدخول بها لا يقل بالحيض وفي المدخول بها انما يتجدد بالطهر ثم ان الظاهر من كلامه ان الطلاق

الاحسن لا يكون في غير مدخول بها حيث جعل طلقة الطلقة الواحدة في غير المدخول بها من الطلاق الحسن
ويمكن ان يجعل الواو في قوله ولو في حيض للحال على ما ذهب اليه بعض النحاة وعلى هذا يكون الطلاق
الواحد في غير المدخول بها ان وجد في الحيض فهو حسن والا فهو احسن وللموطوءة تفريق الثلاث في اطهار
لا وطي فيها اي بحيض هذا اذا كانت المرأة حرة فان كانت امة فيفرق ثنتين في طهرين لا وطي فيهما
والاشبه ان المراد الطلاق الرجعي اذ الطلاق البائن مطلقا مكروه في بعض الروايات كما سيجيء وفي
الهداية قيل الاولى ان يؤخر الايقاع الى اخر الطهر لئلا يطول العدة والاظهر ان يطلقها كما طهرت لئلا
يقع في الجماع فيبتلى بايقاع عقيب الوقاع وفي الاصل اذا طلق امرأة في طهر لم يجامعها فيه ثم راجعها
في ذلك الطهر بالقول فله ان يطلقها ثانيا في ذلك الطهر وكان سنيا عند ابي حنيفة رحمه الله غير سني عند
ابي يوسف رحمه الله وعن محمد روايتان كذا في الذخيرة واعلم ان المراد بالوطي هو الذي لا يكون حراما فلو
قال لها انت طالق للسنة وهي طاهرة ولم يطاها الزوج ولكن وطئها غيره بزنا وقع الطلاق في
هذه الطهر وان كان بشبهة لم يقع في هذا الطهر كذا في الظهيرية واشهر في الصغيرة والايسة عطف
على اطهار اي الطلاق الحسن للموطوءة الصغيرة والموطوءة الايسة تفريق الثلاث في ثلثة اشهر
هذا في الحرة واما في الامة فتفريق الثنتين في شهرين والحاصل ان الشهر في حقهما قايم مقام الحيض ولهذا
يقدر الاستبراء في حقهما بالشهر وهو الحيض لا الطهر وعند زفر الشهر في حق التي لا تحيض بمنزلة الطهر
والحيض معا في حق التي تحيض ثم ان كان الطلاق في اول الشهر يعتبر الشهور بالاهلة وان كانت في وسطه
فبالايام يعني ثلثين في حق التفريق بالاتفاق بخلاف الاعتبار في حق العدة فان فيها خلاف ابي
يوسف ومحمد كما سيجيء في مباحث العدة كذا في الكافي والحامل فان الاشهر في حقها قايمة مقام الحيض
وعند محمد وزفر رحمهما الله لا يطلق الحامل للسنة الا واحدة كما ان الممتدة طهرها كذلك بالاتفاق كذا في
الهداية ولو بعد الوطي متعلق بالجميع فانه يجوز طلاق هؤلاء الثلاث عقيب الجماع وفي الايسة
والصغيرة خلاف زفر فان الشهر في حقهما كما مر عنده بمنزلة الطهر والحيض معا في حق ذوات الحيض فينبغي
ان يكون طلاق السنة في حقهما بعد وطيهما بمضي شهر كما انه يكون في ذات الحيض اذا حاضت وطهرت
وبدعية اي بدعي الطلاق انواع احدها طلقة واحدة في طهر وطئت فيه فانه يلتبس امر العدة عليها
فانها مترددة بين كونها حايلا وحاملا او غير حامل وفي الذخيرة ان الطلاق البائن في طهر لا وطي فيه ليس
بسني في ظاهر الرواية وفي الزيادات انه سني وثانيها ما اشار اليه بقوله او حيض موطوءة وهذا عطف
على طهر اي طلقة واحدة في الحيض اذا كانت موطوءة اذ يطول العدة عليها ويقع الطلاق ثم ان الصورتين

وفي الكافي ان الخلع سني وان كان في الحيض لانه قد يحتاج الى المفاداة وفي الملتقط لا باس بان يخلعها في الحيض
اذا راى منها ما يكره وثالثها ما اشار اليه بقوله **وما فوقها بلا رجعة بدعية في طهر** عطف على واحدة اي
ما فوق الواحدة اثنتين او ثلاثا من غير ان يرجع بين الثنتين او الثلاث وهذا شامل لما اذا طلقها
ثنتين او ثلاثا بمرة واحدة او بمرات ولو ترك التقييد بقوله في طهر ليتناول ما اذا طلقها اثنتين او ثلاثا
في الحيض لكان اولى فانه **ايضا** بدعية ولعله انما فعل كذلك لئلا يتكرر ذلك الحكم لانه قد فهم
ذلك مما تقدم فانه اذا كانت الطلقة الواحدة في حيض موطوءة بدعية فما فوقها بطريق الاولى لكن يتوجه
حكم الطلقتين او الثلث جملة في حيض غير موطوءة وينبغي ان يكون **ايضا** مكروهة واعلم انه ذكر في الخلاصة
ان الطلاق على خمسة اوجه احسن وحسن كما ذكره المص ومحظور بالاجماع وهو الطلاق في الحيض او في طهر جامعها
فيه ومحظور عندنا وهو ارسال الطلقات الثلث جملة او متفرقة في طهر واحد وكذا الجمع بين الطلقتين
سواء كانت مدخولا بها او لا فان وقع هذا المحظور وقع عند الجمهور ومكروه وهي الواحدة الثانية
فانها مكروهة في ظم **ويرجع ان طلق في الحيض** وهذا الرجوع مستحب عند بعض المشايخ وفي الهداية الاصح
انه واجب لانه دفع للمعصية فان ايقاع الطلاق في الحيض معصية **فاذا طهرت طلق ان شاء** وامسك ان شاء
وهذه رواية عن ابي حنيفة رحمه الله وهو مختار الطحاوي وفي ظم وهو قولهما لا يطلقها حتى يطهر من الحيضة الثانية
لانه يصير جامعا بين الطلاقين في فصل واحد **وطلاق الحرة ثلثة والامة اثنان** عطف على معمولي
عاملين مختلفين والمجرور مقدم ولا فرق بين ان يكون الامة قنا او مدبرة او مكاتبة **ولو زوجها خلافا**
فان عدد الطلاق معتبر بالنساء عندنا فلو كانت المراة حرة تملك الزوج عليها ثلاث تطليقات وان كان
عبدا ولو كانت المراة لا يملك الزوج عليها الا تطليقتين وان كان حرا وهو مذهب علي وابن مسعود رض وعند
الشافعي عدد الطلاق معتبر بالرجال فيعتبر فيه رق الزوج وحريته وهو مذهب عثمان وزيد وعائشة رض
وصريحه اي صريح الطلاق **ما استعمل فيه دون غيره** هذا هو المفهوم من الهداية وصرح بذلك في الخزانة
وذكر في التلويح الصريح لفظ موضوع انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا سواء كان المراد
منه معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول
السامع عن الوضع او عن القرينة ونحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان وهذا اعم من
المعنى الاول من وجه وفي الكافي ان الصريح ما ظهر المراد به ظهورا بينا بحيث يسبق الى فهم السامع مراده وهو
اعم من المعنيين الاولين من وجه فتدبر **مثل انت طالق ومطلقة وطلقتك** فقوله مطلقة بتشديد اللام
اذ لو قال انت مطلقة بتسكين الطاء وتخفيف اللام لا يكون طلاقا الا بالنية لانه غير مستعمل فيه عرفا

كذا في الهداية ويدخل في عموم قوله مثل ما اذا قال شئت طلاقك او رضيت طلاقك او اوقعت عليك الطلاق
او خذي طلاقك او وهبت لك طلاقك فان الطلاق يقع بجميعها وان لم ينو ذكره في الخزانة **ويقع به** اي بكل
واحد من الالفاظ الثلاثة او بالصريح بشرط ان لا يكون المصدر مذكورا ولا لفظ الثلاث ولا لفظ اخر
يصير به بائنا وذلك بقرينة ما بعده **رجعية ابدا** سواء كان لم ينو شيئا او نوى واحدة بائنة او رجعية
او اكثر من الواحدة وفي الذخيرة اذا نوى الثلاث في قوله انت طالق ذكر في شرح الطحاوي رواية عن ابي
حنيفة انه يصح وعن ابي يوسف **ايضا** يصح نية الثلاث وفي الهداية انه لو نوى الطلاق عن وثاق لم
يصدق في القضاء ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى وان نوى به الطلاق عن العمل لا يصدق قضاء ولا
ديانة وعن ابي حنيفة رحمه الله انه يصدق ديانة ويدخل في عموم قوله ابدا ما اذا لقن الطلاق بالعربية وطلقها
وهو لا يعلم فانه يقع كذا روى ابن سماعة عن محمد رح وافتى شمس الاسلام اوزجندي انه لا يقع كذا في
الذخيرة وفي الظهيرية لو قال انت طالق ولا يعرف انه هذا القول طلاق طلقت في القضاء لا فيما بينه
وبين الله تعالى وفي المنصورية اراد ان يقول شيئا فجرى على لسانه الطلاق او العتاق لزما عند محمد
وعند ابي يوسف لم تطلق ديانة وعتق وعن ابي حنيفة تطلق ولا يعتق **واعلم** انه يستثنى من قوله
ابدا الطلاق الصريح الملحق بالبائن فانه ليس برجعي صرح به في الخلاصة **وان ذكر المصدر** بان قال
انت طالق الطلاق او انت طالق او طلاقا او انت الطلاق او طلاق **فثلاث ان نواها** اي الثلاث
وهذا في الحرة واما في الامة فثنتان بمنزلة الثلاث وذلك لان المصدر اسم جنس فاما ان يراد به الفرد
الواحد او جميع الافراد وهو الثلاث في باب الطلاق وارادة الجميع في المصدر المعرف باللام ظاهرة
واما المصدر المنكر فقد يكون للعموم كما في قوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا بخلاف غيره من النكرات وفي
انا نحو انت طالق فدلالته على المصدر بالتضمن والعموم صفة اللفظ فلا يراد به الجميع وفي الذخيرة عن ابي
حنيفة انه لا يصح نية الثلاث في قوله انت طالق طلاقا **والا فرجعية** اي وان لم ينو الثلاث وذلك
بان لم ينو شيئا او نوى واحدة بائنة او رجعية او ثنتين فيقع واحدة رجعية وعن زفر ان نوى ثنتين
يصح **ايضا** وما وقع في كتب النحو من ان المفرد قد يطلق على المثنى والمجموع والمراد انه مع القرينة كذا
واما دلالته على ذلك بدون القرينة فممنوعة **واعلم** ان في عموم قوله والا فرجعية نظرا وذلك
لان في نحو انت طالق الطلاق اذا نوى بقوله طالق واحدة وبقوله الطلاق اخرى يقع رجعيتان لان
كل واحد منهما صالح للايقاع باعتبار انه فصار كقوله انت طالق انت طالق كذا في الكافي **وصح**
اضافة الطلاق الى كلها بان قال انت طالق فان التاء ضمير المراة كذا في الهداية وعلى هذا يصير لغوا

والاظهر في التمثيل ان يقال كلك طالق او الى ما يعبر به عن الكل اي كل البدن كرأسك يقال فلان رأس
القوم وامرئ حسن ما دام رأسك اي ما دمت باقيا فانا قال رأسك طالق يقع الطلاق ولو قال لهذا
الرأس طالق لا يقع ذكره شمس الائمة السرخسي كذا في الظهيرية وفي فتاوى قاضيخان لو قال هذا الرأس طالق
واشار الى رأس امرأته الصحيح انه يقع وفي الخلاصة عن الامام شمس الائمة لو قال رأسك طالق ونوى اقتصار
الطلاق على رأسها لم يبعد ان يقال انها لا تطلق او رقبتك هي في الاصل العنق ثم جعل كناية عن جميع
ذات الانسان تسمية للشيء ببعضه قال الله تعالى فتحرير رقبة اي مملوك او روحك يقال هلك
روحه اي هلك هو او وجهك في المجمل الوجه مستقبل كل شيء وربما عبر عن الذات بالوجه يقال وجهي
اليك او فرجك قال صلعم لعن الله الفروج على السروج اراد بها النساء والى جزء شايع كنصفك لان الطلاق
لا يتجزى فيثبت في الكل والفرق بين الجزء الشايع والجزء المعين الذي لا يعبر به عن الكل ان الجزء الشايع محل البيع
ونحوه من التصرفات بخلاف جزء المعين وفي الذخيرة اذا قال لها نصفك طالق قد ذكر شمس الائمة السرخسي
في شرحه انه لا يقع وذكر الحلواني في شرحه انه يقع لا الى اليد والرجل والبطن والظهر اي لا يصح اضافة الطلاق
الى جزء معين لا يعبر عن جميع البدن وذلك كاليد والرجل والظهر والبطن والشعر والصدر والفخذ والسن
واللسان وغير ذلك وفي الخلاصة قال الامام الحلواني ان اراد بقوله يدك او رجلك طالق جميع البدن
لنا ان نقول انها تطلق وفي الظهيرية ان اضاف الطلاق الى الظهر والبطن اختلف المشايخ فيه وفي الكافي
قال زفر يقع الطلاق بالاضافة الى كل جزء معين سواء عبر به عن جميع البدن او لا وبعض الطلقة طلقة فان
طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة يقع واحدة فان قال انت طالق ثلاثة انصاف تطليقة يقع تطليقتان
وهو الصحيح لانها طلاق ونصف فيتكامل وقيل ثلث تطليقات لان كل نصف يتكامل في نفسه كذا في الكافي وفي
عبارة المتن يوافق هذا القول وفي الذخيرة لو قال انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة
يقع ثلاثا لان النكرة اذا اعيدت فالثانية غير الاولى ولو قال نصف تطليقة وثلثها وسدسها واحدة
لانه اضاف هذه الاجزاء الى الواحدة الموقعة هكذا ذكر شمس الائمة السرخسي وبه كان يفتي ظهير الدين
المرغيناني وذكر صدر الشهيد انه ينبغي ان يقع في الاولى ايضا تطليقة واحدة لان هذه الاجزاء
لا تزاد على الواحدة ولو قال نصف تطليقة وثلثها وربعها وقعت ثنتان هكذا ذكر الحسن بن زياد لانه
زاد على اجزاء الواحدة وبعض مشايخنا قالوا يقع واحدة واليه مال الامام السرخسي واثنان في اثنين اثنان
اي اذا قال لها انت طالق ثنتين في اثنين يقع اثنان وعند زفر يقع ثلاثا لان اثنين في اثنين اربع
لكنا نقول الضرب يوجب تكثير الاجزاء لا زيادة العدد وهذا اذا نوى الضرب اما اذا نوى الظرف فيقع

اثنان اجماعا لان الطلاق لا يقع ظرفا للطلاق فيلغو الثاني كذا في الحصر ويصح نيته في هذه الصورة اي اثنان
مع اثنين فيقع ثلاث طلقات اجماعا فان كلمة في قد جاء بمعنى مع كقوله تعالى فادخلي في عبادي لان في الظرف
معنى المقارنة لان الظرف يحتوي على المظروف فصح استعارتها للمقارنة وفي كشف البزدوي انه اذا قال لفلان
علي عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة عندنا اذ لا معنى للظرف فيلغو الا ان يراد معنى مع فيلزمه عشرون
وعند زفر يلزمه عشرون بكل حال حملا لكلمة في على معنى او واو العطف وعند الحسن بن زياد يلزمه مائة كما يقتضيه
الضرب عند الحساب انتهى كلامه وهذا يدل على ان وقوع الطلاقات الثلاث عند زفر في مسئلتنا ليس لارادة
الضرب بل بجعل في بمعنى مع او واو العطف ثم عند الحسن بن زياد يكون وقوع الثلث لذلك وابتداء الغاية
يدخل لا انتهاؤها فلو قال لها انت طالق من واحدة الى ثنتين يقع احدة ومن واحدة الى ثلث يقع ثنتان و
من واحدة الى ربع ثلاث وهذا عند ابي حنيفه فالاول بناء على العرف ودلالة الحال ولا يدخل الاخيرة لان
الغاية لم تدخل تحت المغيات وعندهما كلاهما يدخل فيقع في الاولى ثنتان وفي الاخرى ثلاث وعند زفر
لا يدخل شيء منهما كما في قولهم بعت من هذا الحائط الى هذا الحائط فعنده لا يقع في الاولى ويقع في الثانية
واحدة وفي الثالثة ثنتان وما بين كمن فاذا قال انت طالق ما بين واحدة الى ثنتين فعند ابي حنيفه يقع واحدة
وعندهما ثنتان وعند زفر لا يقع شيء ولو قال ما بين واحدة الى ثلث فعند ابي حنيفه يقع ثنتان وعندهما
ثلث وعند زفر واحدة وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما تقول في رجل قال سني ما بين ستين الى سبعين
ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر وانت طالق في مكة تنجيز اي يقع الطلاق في الحال سواء كانت في مكة او لا يعني
انت طالق في اتيانك مكة بحذف المضاف فيكون بمعنى الشرط ولم يرد ان الشرط وهو قوله اذا اتيت
مضمر والتنجيز تفعيل من قولهم انا جزتناهم اي نقد بنقد واصله التعجيل وذلك لان الطلاق اذا وقع في
مكان وقع في الاماكن كلها وان نوى بذلك في دخولك مكة كان تعليقا وهو يحتمل كلامه لانه
ذكر المحل واراد الفعل الحال فيه كذا في كشف البزدوي وذكر في الهداية انه اذا عنى به انت طالق اذا
اتيت مكة يصدق ديانة لا قضاء لانه نوى الاضمار وهو خلاف الظاهر وفي دخولك مكة تعليق حتى لا
تطلق قبل الدخول لان الفعل لا يصلح ظرفا للطلاق فيحمل كلمة في مستعارة بمعنى الشرط المناسبة بين الشرط
والظرف من حيث ان كل واحد منهما غير مؤثر فعلى هذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول كما في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق هذا هو المختار من الهداية وقال بعضهم لما لم يصح معنى الظرفية جعل كلمة في بمعنى مع فيقع
الطلاق مع الدخول لا بعده قال صاحب كشف البزدوي هذا القول هو الاصح ويؤيده ما ذكره الامام
قاضيخان انه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو

قال انت طالق ان تزوجتك فانه لو تزوجها تطلق **ويقع الطلاق عند الفجر في انت طالق غدا او في غد** فانه اذا لم ينو جزءا معينا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم **وصح نية العصر بل** اى جزء من اجزاء الغد **في الثاني فقط** ولا يجوز ذلك في الاول لان الفعل اذا اتصل بالظرف بلا واسطة اقتضى استيعابه ان امكن واذا اتصل به بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه فيصح نية جزء معين في الثاني لانه حقيقة كلامه بخلاف الاول فانه لو نوى فيه جزءا معينا لا يصدق قضاء ولكن يصدق ديانة وهذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فلا يصح نية العصر ولا جزء آخر في الثاني **ايضا** فلا يصدق قضاء ولكن يصدق ديانة كالاول اذ لا فرق في المعنى بين قولنا خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وقد مر الجواب عنه **ويقع الآن في انت طالق امس** اذ هو متضمن للاسناد الى ما سبق ووقوعه في الحال وهو لا يملك الاسناد فيثبت الايقاع في الحال تصحيحا لكلامه وهنا اذا نكح قبل الامس **وان نكح بعده** اى بعد الامس **فلغو** لانه اسنده الى حالة منافية فصار كما اذا قال انت طالق قبل ان اتزوجك **ويقع الطلاق آخر العمر** اى عمر الزوج او الزوجة **في انت طالق ان لم اطلقك** اذ لا يتحقق الشرط الا عند اليأس عن الحيوة فان مات الزوج وقع الطلاق عليها قبل موته بساعة لطيفة لا تسع كلمة التطليق لتحقق شرط العجز فان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان دخل بها فلها الميراث كما هو حكم امراة الفار وان ماتت المراة وقع الطلاق عليها قبل موتها بزمان لطيف لا يسع كلمة التطليق ولا ميراث للزوج منها وفي النوادر ان الطلاق لا يقع بموتها والصحيح هو الاول كذا في الكافي وقوله آخر العمر لا يشمل ان يقال قبل العجز عن الطلاق وذلك لانه يمكن ان يتحقق العجز عن الطلاق بغير الموت كما اذا قبلت ابن زوجها بشهوة **وحالا في متى لم اطلقك وسكت** اى اذا قال لها انت طالق متى لم اطلقك وسكت بعد ذلك زمانا يتمكن من ايقاع الطلاق فيه يقع الطلاق في الحال لوجود شرط الحنث وهو الوقت الخالي عن الايقاع وذكر في الحصر اذا قال لها متى لم اطلقك فانت طالق ثلاثا ثم قال موصولا انت طالق لم تطلق ثلاثا عندنا استحسانا والقياس ان تطلق ثلاثا وهو قول زفر لوجود وقت لا طلاق فيه وهو زمان قوله انت طالق قبل التكلم بالاتفاق وجه الاستحسان ان قصد الحالف البر ولا يتمكن منه الا باستثناء هذا القدر ضرورة **وفي اذا نوى** اى اذا قال لم اطلقك فانت طالق يعمل بنيته فاذا نوى الوقت تطلق في الحال كما في متى واذا نوى الشرط لم تطلق حتى يموت احدهما كما في ان **فان لم ينو** الوقت ولا الشرط **فكان عند ابي حنيفة** حتى لا تطلق الا في آخر عمر احدهما لانه يحتمل الوقت والشرط فلا تطلق بالشك **وعندهما هو بمعنى متى مطلقا** لانه في اصل الوضع بمعنى الوقت وفي مبسوط صدر الاسلام ان قولهما اقرب للصواب لان اذا موضوع للوقت كما ان متى قد يذكر للشرط **ايضا** لكن مطلقه ينصرف الى الوقت لانه اسم الوقت **واليوم للنهار مع فعل ممتد** اليوم يطلق على

معنيين احدهما النهار وهو من طلوع الصبح الصادق الى غروب جرم الشمس شرعا ومن طلوع جرم الشمس الى غروبها عرفا وهو معناه الحقيقي وثانيهما مطلق الوقت وهو معناه المجازي واذا اطلق اليوم يتبادر منه معنى الاول كما هو شان المعنى الحقيقي فالنهار زمان ممتد لا محالة واما مطلق الوقت فيشتمل الآن الذي لا امتداد له اصلا فاذا قرن الآن العرف خصص استعماله في النهار اذا قرن بفعل ممتد وفي مطلق الوقت اذا قرن بفعل غير ممتد ولعل هذا الظهر فان امتداد الفعل يقتضي حمل اليوم على الزمان الممتد لا على بياض النهار كما لا يخفى ثم المراد بالفعل الممتد ما يقبل التاقيت وبغير الممتد ما لا يقبل ذكره في الكافي وقال المص المراد بالامتداد امتداد يمكن ان يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لانهم جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد وهو قد يمتد زمانا طويلا لكن لا يستوعب النهار عادة وفيه نظر لان الضرب مثلا كذلك مع انهم جعلوه من الممتد فالوجه في ذلك ما ذكره بعض المحققين من ان امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال ولما ان الضرب يحصل من الافعال بحيث ما يكون منه في المرة الثانية مثلها في المرة الاولى من كل وجه جعل كالممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى غالبا فلا يتحقق تجدد المثال فلهذا جعل غير ممتد هنا وقد ذهب بعض المشايخ الى ان الكلام امر ممتد وقد اختاره صاحب كشف البزدوي وعلى هذا لا اشكال **كامرك بيدك يوم يقدم زيد** فان الامر باليد مما يقبل التوقيت ويستوعب النهار فالمراد باليوم ههنا النهار فلو قدم زيد ليلا لا يصير الامر بيدها وكذا لو قدم نهارا ولم تعلم المراة بذلك حتى يمضي النهار فلا خيار لها **وللوقت المطلق مع فعل لا يمتد كانت طالق يوم يقدم زيد** فتطلق بقدوم زيد ليلا كان او نهارا والطلاق غير ممتد لانه لا يقبل التاقيت حتى لو قال انت طالق شهرا يتابد ولا يتوقت والمص لما فسر الفعل الممتد بما يمكن ان يستوعب النهار ولا شك ان كون المراة طالق كذلك احتاج الى جعل الظرف متعلقا بايقاع الطلاق والايقاع لا يمتد اصلا **واعلم** ان ههنا فعلين احدهما ما يتعلق به اليوم والآخر ما اضيف اليه اليوم فان كان كلاهما ممتدا نحو امرك بيدك يوم اسكن هذه الدار او غير ممتد نحو انت طالق يوم يقدم زيد فالامر ظاهر وان كان الفعل المتعلق ممتدا والمضاف اليه غير ممتد نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد او بالعكس نحو انت طالق يوم اسكن هذه الدار ينبغي ان يراد باليوم النهار ترجيحا لجانب الحقيقة كذا ذكره المص وفي البزدوي انه اذا اتفق الفعلان فبعضهم اعتبر الفعل المضاف اليه على سبيل التسامح لحصول المقص وهو استقامة الجواب وعلى هذا حمل ما وقع في ايمان الهداية من ان المراد باليوم في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق مطلق الوقت لان الكلام مما لا يمتد واما اذا اختلف الفعلان فالمعتبر هو الفعل المظروف لا المضاف اليه بالاتفاق وهنا لان المضاف اليه ليس بعامل في

والاول متعدد نعين الثاني

الظرف ولم يتعلق الظرف به بتقديره حتى يلزم كونه معيارا له والفعل المظروف عامل فيه والظرف يتعلق
به بتقديره في فاعتبارا العقل المظروف اولى وقال صاحب الكافي ان الامتداد وعدمه يعتبر في الجزاء لا في الشرط
واعتبر بعض مشايخنا جانب الشرط في مسئلة يوم اتزوجك فانت طالق وجانب الجزاء في مسئلة امرك بيدك يوم يقدم
فلان **وفي انت طالق ثلاثا لغير الموطوءة يقعن** اي الطلاق الثلاث صرح بذلك لان فيه خلافا فان المنقول
عن الحسن البصري انه يقع واحدة الا اذا قال وقعت عليك ثلاث تطليقات وذلك لانها بانت بقوله انت طالق
لا الى عدة فيلغو ذكر الثلاث لكنا نقول انه متى ذكر العدد فالعدد هو الموقع فلم يكن غيره انت طالق ايقاعا
على حدة **وبالعطف تبين بالاولى** اي اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع واحدة لانها
بانت بالاولى فصادفتها الثانية والثالثة وهي بائنة ثم على قول ابي يوسف رحمه الله يقع الاول قبل ان يفرغ من التكلم
بالثاني وهو المختار وعلى قول محمد رحمه الله عند الفراغ من التكلم بالثاني يقع الاول كذا في البزدوي ولو قال ذلك للمدخول
بها يقع ثلاثا بالاتفاق والمفهوم من الهداية انه لا فرق في تكرار الطلاق بين ان يكون بالعطف وغيره حتى لو
قال انت طالق طالق طالق يقع واحدة في غير المدخول بها وثلاث في المدخول بها لكن ذكر في الذخيرة نقلا
عن فتاوى الفضلي انه لو قال بغير حرف الواو ان نوى العطف يقع الثلاث وان لم ينو العطف يقع واحدة
على هذا يظهر فائدة التقييد بالعطف في كلام المتن وفي الفتاوى الظهيرية متى كرر لفظ الطلاق بحرف الواو
او بغير حرف الواو يتعدد الطلاق في المدخول بها وان عنى بالثاني الاول صدق ديانة لا قضاء **كما لو علق
وقدم الشرط** بان قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت الدار يقع واحدة
عند ابي حنيفة واما عندهما فيقع ثلاث كما في المدخول بها **ويقع الكل ان اخر** بان قال انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار فدخلت الدار يقع الثلاث بالاجماع هما يقولان ان زمان الوقوع زمان وجود الشرط فلا
فرق بتقديم الشرط وتاخيره وهو يقول ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة مستقلة فيحصل بها
التعلق بالشرط **وقوله** وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الاولى فيكون تعليقها بعد تعليق الاولى
كذا تعليق الثالثة بعد تعليق الثانية فلما كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب كان وقوعها
ايضا كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط بخلاف ما اذا قدم الاجزية حيث يتعلق
الكل بالشرط دفعة فانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب حتى يلزم
التعاقب في الوقوع والقاضي الامام ابو زيد اختار في الاسرار قولهما والباقون اختاروا قوله كذا في كشف
البزدوي **وفي انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة واحدة** اي يقع طلاق واحدة في هاتين الصورتين
اذا قال ذلك لغير المدخول بها **وفي الموطوءة** اي المدخول بها وقد وقع في بعض النسخ كذلك ثنتان لقيام

المحلية فيها بعد وقوع الاولى بخلاف غير المدخول بها لانها اذا بانت بطلقة لا تبقى محلا للاخرى **وفي قبلها
وبعد ومعها ومع ثنتان** اي اذا قال لها انت طالق واحدة قبلها واحدة او بعد واحدة او معها واحدة او مع
واحدة يقع في الصور الاربع طلقتان سواء كانت مدخولا بها او لم تكن ومبنى هذه المسائل على اصلين احدهما
ان الظرف اذا وقع بين الشيئين ولم يتصل به ضمير كان صفة للمذكور اولا وان اتصل به ضمير كان صفة للمذكور
اخرا بحسب المعنى وثانيهما ان الاقرار بطلاق سابق ايقاع في الحال كما مر بيانه فاذا وصفت الثانية بالقبلية
قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا فثبت من قصده قدر ما كان في وسعه وقس على
هذا اذا وصفت الاولى بانها بعد الثانية فافهم وعن ابي يوسف رحمه الله في قوله معها واحدة انه لا يقع الا واحدة في غير المدخول
بها لان الكناية يستدعي سبق المكني عنها وفي رواية عن الشافعي لا يقع في قوله مع طلقة الا واحدة **وان اشار
بالاصابع** بان قال لامرأته انت طالق هكذا **يعتبر عدد المنشورة** فان اشار بواحدة فواحدة وباثنين فاثنتان
بثلاث فثلاث وفي فتاوى قاضيخان لو لم يقل هكذا بل قال انت طالق واشار بثلاث اصابع لا يقع الا طلقة واحدة
وان نوى ثلاث تطليقات **وان اشار بظهورها فالمضمومة** لان العادة جارية بانه اذا اشير بالمنشورة يكون الكف
الى جانب المخاطب كذا ذكره المص هذا هو مختار بعض المشايخ وقيل ان كان بطن كفه الى السماء فالعبرة للنشر
ان كان الى الارض فالعبرة للضم وقيل ان كانت الاصابع مضمومة قبل التكلم فالعبرة للنشر وان كانت
منشورة فالعبرة للضم والمذكور في الظهيرية والخزانة وساير الكتب ان المعتبر المنشورة مطلقا حتى لو
عين المضمومة لا يصدق قضاء بل يصدق ديانة **وان وصف الطلاق بالشدة** نحو انت طالق بائن او البتة
او تطليقة شديدة او اشد الطلاق او الخشنة او طلاق البدعة او طلاق الشيطان **او الطول** نحو انت طالق
تطليقة طويلة **او العرض** نحو انت طالق تطليقة عريضة **او شبهه بما يدل على هذا** اي على الشدة نحو انت طالق
كالجبل او على الطول نحو انت طالق كطول الرمح او على العرض نحو انت طالق كسطح **فثلاث ان نواها** اي
فيقع ثلاث طلقات في الصور المذكورة ان نوى الثلاث وهذا في الحرة وفي الامة ثنتان بمنزلة الثلاث
والا فبائنة اي وان لم ينو الثلاث بان نوى واحدة بائنة او رجعية او ثنتين في الحرة او لم ينو شيئا يقع طلقة
واحدة بائنة وقال زفر في قوله انت طالق تطليقة عريضة او طويلة انه رجعي والاصل انه متى شبه الطلاق
بشيء يقع بائنا عند ابي حنيفة اي شيء كان المشبه به سواء كان ذكر العظم او لم يذكر وعند ابي يوسف ان ذكر العظم يكون
بائنا والا فلا وعند زفر ان كان المشبه به مما يوصف بالعظم عند الناس فهو بائن والا فرجعي ذكر العظم او لا ومحمد
مع ابي حنيفة وقيل مع ابي يوسف وفائدة الخلاف تظهر في قوله مثل رأس الابرة مثل الجبل مثل عظم الجبل فالبائن في
جميع صور الاربع بائن عند ابي حنيفة والثاني والرابع عند ابي يوسف والاخيرين عند زفر كذا في الكافي وعند ابي

يوسف في قوله انت طالق للسنة عنده انه لا يكون بائنا الا بالنية وعن محمد انه يكون رجعيا كذا في الحصر واعلم
ان المفهوم من الهداية ان في قوله انت طالق بائن اذا نوى بقوله طالق طلقة واحدة وبقوله بائن اخرى
يقع ثنتان فعلى هذا يكون في اطلاق قوله والابانة نظر وكناية ما يحتمله وغيره اي كناية الطلاق
لفظ يحتمل الطلاق وغير الطلاق والكناية في اللغة ان يذكر شيء ويراد به غيره وفي اصطلاح اهل البيان
لفظ استعمل في معناه الموضوع له لينتقل منه الى ملزومه وفي اصطلاح اهل الاصول لفظ استتر المراد
منه في نفسه سواء كان المراد معنى حقيقيا او مجازيا وقد ذكروا ان اطلاق الكناية على كنايات الطلاق
مجاز لان معانيها غير مستترة فان البائن مثلا معلوم المراد الا ان محل البينونة اعني الوصلة متنوعة فاستتر
المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر فيه اثر البينونة واعترض عليه بانه ان اريد ان معانيها
اللغوية غير مستترة فجميع الكنايات كذلك وان اريد ان مراد المتكلم غير مستتر فممنوع لان مراد المتكلم مبهم
باعتبار المحل وذكر المص في التوضيح انها كنايات على اصطلاح علماء البيان فانه يراد بالبائن مثلا معناه
الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة
ورد بان الكناية وان كانت مستعملة في معناه الموضوع له لكن لا يكون مقصودا حتى لا يلزم ثبوته في
الواقع كما في قولنا طويل النجاد لطول القامة فانه لا يلزم ان يكون له نجاد فكيف يلزم الطلاق بصفة البينونة
وفي التلويح الحق انه لم ينتقل من معاني هذه الالفاظ الى شيء آخر فان المراد بالبائن معناه اللغوي لكن على وجه
مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار فنحو اخرجي اذهبي قومي يحتمل ردا اي يحتمل ان يكون جوابا لسؤال الطلاق ويكون
المراد اخرجي من عندي لاني طلقتك وان يكون ردا لسؤال الطلاق فيكون المراد في الاول اتركي سؤال الطلاق
واخرجي لزيارة الابوين لانها اهم لك من سؤال الطلاق وكذا الكلام في اذهبي وقومي وانما قال نحو ليدخل
فيه تقنعي وتخمري واستتري اذ يحتمل ان يكون المراد استتري مني لاني طلقتك واستتري لئلا ينظر اليك
اجنبي فانه اهم من سؤال الطلاق ونحو خلية برية بائن حرام يصلح سبا بان يكون المراد خلية من الخيرات
او من حسن الخلق او من الدين وبرية عن هذه الاشياء وبتة اي مقطوعة عن هذه الاشياء او عن نسبا فلست
بكفو لي وبائن كذلك من البينونة وهي الانقطاع وحرام كالبتة لانه بمعنى الممنوع او يكون المعنى حرام صحبتك
لسوء خلقك وخلقك ويحتمل ان يكون جوابا فيكون المعنى خلية من النكاح برية عنه مقطوعة منه منقطعة
عنه ممنوعة عن النكاح وقد الحق ابو يوسف بها الفاظا اخرى وهي لا ملك لي عليك لا سبيل لي عليك خليت
سبيلك الحقي باهلك فانها يحتمل السب ايضا بان يكون المعنى لا ملك لي عليك لانك اذل من ان املكك
واتسبب الى نفسي ولا سبيل لي عليك لسوء خلقك وخليت سبيلك كراهة لصحبتك والحقي باهلك فانك

لست بقابلة لصحبتي واما احتمال الجواب فقط ونحو اعتدي واستبرئي رحمك انت واحدة انت حرة اختاري امرك بيدك
سرحتك فارقتك لا يحتملها اي الرد والسب لكن يحتمل الجواب ومعاني اخرى اما قوله اعتدي فيحتمل عدي الدراهم
او نعم الله تعالى عليك او ما بعد من الاقراء فاذا اريد الاخير ثبت الطلاق لاقتضاء عد الاقراء سابقة الطلاق
او نقول هو مجاز عن كوني طالقا اطلاقا للمسبب على السبب فيصح في غير المدخول بها ايضا فان امكان
ارادة المعنى الحقيقي ليس بشرط في المعنى المجازي على ما عرف في موضعه واما قوله استبرئي فتفسير في الحقيقة
كما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطي طلب الولد وان يكون ليتزوج
بزوج آخر فاذا نوى هذا ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء واما قوله انت واحدة فيحتمل ان يراد انت واحدة
في قومك وواحدة في نساء البلد في الحسن او منفردة عندي ليس لي معك غيرك او تطليقة واحدة بطريق
الوصف بالمصدر فاذا نوى غير ذلك وقع الطلاق وقال بعض مشايخنا ان رفع واحدة لا يطلق وان نوى
لانها لا يصلح نعتا للطلقة بل هو خبر المبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية وان اسكن فانها لا يحتاج الى النية
والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كذا في كشف اصول
البزدوي وفي مبسوط صدر الاسلام ان محمدا يعتبر النحو والاعراب وابو يوسف لا يعتبر ذلك واما قوله انت
حرة فيحتمل ان يراد انت كريمة او يراد الحرية عن حقيقة الرق او عن رق النكاح وفي متفرقات طلاق الفتاوى
الظهيرية اذا قال لها انت حرة وقال اردت بها نعتها بالحرية لا الطلاق قال الامام الحلواني يصدق في القضاء
وقال الامام السرخسي لا يصدق قضاء واما قوله اختاري فيحتمل ايضا اي اختاري نفسك في النكاح او
في نفسك بشيء او اختاري نفسك في امر آخر وكذلك قوله امرك بيدك اي عملك بيدك فيحتمل ان يراد به
الامر في عمل آخر وفي هذين اللفظين لا تطلق ما لم تطلق نفسها ذكره في الكافي واما سرحتك وفارقتك
فهما صريحان عند الشافعي لا يحتاجان الى النية لكنا نقول الصريح من الطلاق انهما يستعملان في غير النساء
ويقولون سرحت ابلي فارقت غريمي فيكون كسائر الفاظ الكناية كذا في الكافي ففي حالة الرضاء اي عدم الغضب
وعدم مذاكرة الطلاق وانما فسرناها بذلك بقرينة المقابلة يتوقف الكل اي الانواع الثلثة من الفاظ الكناية
على النية فلو قال الزوج لم انو الطلاق يصدق مع يمينه فان عدم الغضب وعدم مذاكرة الطلاق قرينة شاهدة
على ما قاله فيكون القول قوله وفي الغضب اي في حالة غضب الزوج يتوقف النوعان الاوليان على النية
ولا تطلق بدون النية اذ قرينة الحال كما يناسب الطلاق يناسب الرد والسب ايضا فلا يتعين الطلاق
الا بالنية واما النوع الاخير فقرينة الحال لا يناسب الا الطلاق فلو قال لم انو به الطلاق لا يصدق قضاء
وفي مذاكرة الطلاق وهي ان تسأل المرأة طلاقها او يسأل غيرها طلاقها يتوقف النوع الاول على النية اذا

الرد محتمل في مذاكرة الطلاق بخلاف النوعين الاخيرين اذ حال مذاكرة الطلاق لا يناسبها الا الرد او الطلاق
كما لا يخفى فم قوله نفعظ قيد في قوله الاولان وقوله الاول معا واعلم ان الظاهر ان معنى قولهم في حالة
الغضب لا يتوقف القسم الاخير على النية وفي مذاكرة الطلاق القسمان الاخيران هو ان قرينة الحال
شاهدة على ان الزوج نوى الطلاق فاذا ادعى الزوج عدم النية كذبه الشرع لوجود القرينة الظاهرة و
ليس معناه ان الكناية لا يحتاج الى النية اذ هو غير موافق لقواعد العربية والله اعلم بحقيقة الحال فان
نوى الثلاث بالفاظ الكنايات سوى ثلثة الفاظ يذكر بعد ذلك بمنزلة الاستثناء وسوى لفظ
اختاري كما سيجيء ولذلك لم يستثنه ههنا يقع الثلاث لان هذه الالفاظ يدل على بينونة وهي
متنوعة الى غليظة هي ثلاث وخفيفة هي واحدة فصح نية الغليظة والا فبائنة اي وان لم ينو
الثلاث بان نوى واحدة او ثنتين او لم ينو عددا اصلا او لم ينو الطلاق اصلا في الانواع التي لا
يحتاج الى النية على ما ذكرنا يقع واحدة بائنة فان عند انعدام البينونة الغليظة يثبت الادنى وهو
الخفيفة وقال زفر يصح نية الثنتين وفي اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة رجعية اي في هذه الالفاظ
الثلاثة يقع واحدة رجعية وان نوى الثلاث او البائنة اما في الاول فلان معناه عند نية الطلاق
عدي ما يعتدي من الاقراء فيقتضي سابقة الطلاق ويكفي في ذلك واحد رجعي فلا يصار الى الزائد
واما في الثاني فلان معناه عند نية الطلاق طلب براءة الرحم التي هي المقصود من العدة فيكون كالاول واما
في الثالث فلان معناه عند نية طلاق انت تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فيكون بمنزلة انت
طالق تطليقة واحدة فيكون رجعيا وعند زفر الواقع بهذا اللفظ باين كسائر الكنايات ذكره في المحيط
ويقع الطلاق باسناد البينونة والحرمة اليه اي الرجل بان قال انا باين منك او انا حرام عليك
بشرط النية لان الابانة لازالة الوصلة والتحريم لازالة الحل وهما مشتركان بين الزوج والزوجة
فصحت اضافتهما الى كل منهما لكن بشرط ذكر المتعلق اعني منك وعليك حتى لو قال انا باين او حرام
ولم يقل منك وعليك لا يقع وان نوى لا الطلاق اي لا يقع الطلاق باسناد الطلاق الى الزوج بان
قال انا عليك طالق وان نوى لان الطلاق لازالة القيد وهو فيها لا فيه فصل في مسائل
التفويض والاختيار والامر باليد تفويض طلاقها اليها يتقيد بمجلس علمها يقال فوض اليه الامر اي رده
اليه كذا في الصحاح والمعنى انه اذا فوض الزوج امر الطلاق الزوجة اليها مطلقا يتقيد ذلك
التفويض بمجلس صارت المراة عالمة بذلك التفويض فيه وان تطاول يوما او اكثر فاذا تبدل المجلس
بعد العلم خرج الامر من يدها والمراد من العلم الاعتقاد الراجح اعم من ان يكون ظنا او يقينا الا ان يقول

كلما شئت فاذا قال لها طلقي نفسك كلما شئت فلها ان تختار نفسها كلما شاءت في ذلك المجلس او مجلس آخر حتى
تبين بثلاث الا انها لا تطلق نفسها في مجلس واحد اكثر من واحدة كما سيجيء او متى شئت فاذا قال انت طالق متى
شئت فلها ان تطلق نفسها في اي مجلس كان لكن مرة واحدة لانها لعموم الازمان لا لعموم الافعال فلا تملك
تطليقا بعد تطليق او اذا شئت فان حكمه ههنا حكم متى بالاتفاق فابو حنيفة جعل اذا ههنا بمعنى الوقت
لا للشرط مع انه جعله في نحو قولك اذا لم اطلقك فانت طالق لمحض الشرط بمنزلة ان لان الاصل في
التعليق الاستمرار فلا ينقطع بالشك والاصل في الطلاق عدمه فلا يقع في الشك بخلاف ان شئت
فانه يقتصر مشيتها على المجلس اذ ليس في ان عموم الزمان ولا عموم الفعل ولا يرجع عنه اي عن تفويض
طلاقها اليها لان فيه معنى اليمين لانه علق الطلاق بتطليقها واليمين تصرف لازم لا يقبل
الرجوع وفي الفصول العمادية وقال بعضهم التفويض الى المراة كالتوكيل حتى يملك الزوج عزلها
والى غيرها اي تفويض طلاقها الى غيرها بان قال لاحد طلق امراتي لا يتقيد بالمجلس لانه توكيل فانه
لا يعود نفعه اليه ويرجع عنه انشاء لان التوكيل امر ليس بلازم كذا في الهداية وذكر في الملتقط
انه اذا وكل رجلا بطلاق امراته ان لم يعد من السفر الى وقت كذا وكان التوكيل بالتماسها لا يملك
عزله كما في التوكيل بالخصومة من حيث لا يملك عزله بغير محضر من الخصم وفي الظهيرية اذا قال لاجنبي
ان غبت ستة اشهر فامر امراتي بيدك فغاب حتى مضت المدة قال الامام النسفي هو توكيل حتى لا
يبطل بالقيام من المجلس وعند غيره من مشايخ بخارا وسمرقند افتوا بانه تمليك حتى يبطل بالقيام عن
المجلس وهو الصحيح والمجلس انما يختلف بالقيام اي قيام المراة لانه دليل الاعراض وفي الفصول العمادية
لو قامت لتدعو بالشهود ولم تنتقل اختلف المشايخ كذا ذكره الامام السرخسي وقال الامام خواهرزاده
قامت لتدعو بشهود ولم تخرج لا يبطل الامر وان خرجت اختلف المشايخ فيه او الذهاب من ذلك الموضع الى موضع
آخر يغايره عرفا حتى لو كانت في بيت فانتقلت من جانب الى جانب بقي خيارها او الشروع في قول او عمل لا
يتعلق بما مضى قيد في القول والعمل جميعا اما القول فكما اذا امرت احدا ببيع او شراء بخلاف ما اذا قالت
ادع ابي استشيره او شهودا اشهدهم فانه لا يبطل خيارها واما العمل جميعا فكما اذا نامت او مشطت
او اغتسلت او اختضبت او جامعها زوجها او دعت بطعام فاكلت بخلاف ما اذا اكلت شيئا يسيرا
من غير ان تدعو بطعام او شربت ماء فانه لا يبطل فان الاكل في مجلس الراي غير معتاد بخلاف الشرب كذا
في الكافي فان كانت قائمة فقعدت او متكئة فاستوت او محتبية فتربعت او بالعكس لا يبطل ولو
كانت قاعدة فاتكأت ذكر الامام السرخسي ان فيه روايتين واعلم انه ذكر في الذخيرة العمل مطلقا

حيث قال ان اخذت في عمل آخر خرج الامر من يدها لانه دليل الاعراض وقال صاحب الهداية المراد به عمل يعرف انه
قطع لما كانت فيه لا مطلق العمل وفي الوقاية عمل يقطعه والظاهر انما ذكر في المتن تفسير لعبارة الوقاية وفي
الخلاصة المعتبر في بطلان الخيار عند البعض اعراضها او تبدل المجلس فعند البعض بهما وحده وعند البعض
الاخر الاعراض وهذا اصح وفلكها كبيتها فلا يتبدل المجلس بجري الفلك لان سيره يضاف الى الماء والريح
ومعنى كونه كالبيت وسيرداتبها كسيرها فانها تحت تصرف صاحبها فيتبدل المجلس بسير دابتها كما يتبدل بسيرها
وفي الفصول العمادية اذا اختارت نفسها وكانت الدابة واقفة ثم سارت او كانت سائرة فاختارت كما سمعت
في خطوتها بانت منه وان سبق خطوتها اختيارها لم تبن منه وفي اختاري بنية التفويض اذ لا بد من النية اذ
هو يحتمل اختيارها نفسها بصرف آخر وقد مر ان عند الغضب ومذاكرة الطلاق لا يحتاج الى النية فقالت اخترت
لا يقع الا بائنة لان اختيارها نفسها انما يتحقق بثبوت اختصاصها بها وذلك في البائن دون الرجعي لتمكن
الزوج فيه من رجعتها بلا رضاها وشرط في وقوع الطلاق بها ذكر النفس اي نفس المرأة من احدهما اي الزوج والزوجة
ولو ذكر ما يكون كناية عن النفس يكفي ذكره في الكافي والخزانة ولو قالت اخترت ثم قالت عنيت نفسي صدقت
وطلقت ان كان في المجلس وان قالت بعد تبدل المجلس لا يقبل وانما شرط ذكر نفس المرأة من احدهما لانه لولا ذلك
لاحتمل انها ارادت اختيار الزوج او قوله اختاري اختيارة فقولها اخترت عطف على قوله ذكر النفس يعني اذا
لم يقع ذكر النفس في كلامهما اصلا فالشرط ان يقع في كلام الزوج لفظ اختيارة وذلك لان التاء للوحدة
واختيار المرأة نفسها مما يحتمل التوحد والتعدد دون اختيارها زوجها فصار مفسرا من جانبه هذا هو المذكور
في الهداية ودليله يقتضي ان لفظ اختيارة لو وقع في كلام الزوجة دون الزوج يقع الطلاق **ايضا**
فان التفسير من جانبها ايضا معتبر وقد صرح بذلك صاحب الكافي حيث قال لا بد من ذكر النفس او التطليقة او الاختيارة
او ما يكون كناية عن ذلك في كلامه او كلامها ولو كررها اي كلمة اختاري ثلاثا فقال اختاري اختاري اختاري
فاختارت احدها اي فقالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة فثلاث اي فيقع ثلاث تطليقات وهذا
عند ابي حنيفة رح لانه اجتمع في ملكها الطلقات الثلاث بلا ترتيب كالمجتمع في مكان فلغت قولها الاولى
او الوسطى او الاخيرة وبقي قولها اخترت وبها تقع الثلاث وان لم يقل بنفسي وذلك لان في لفظ الزوج ما يدل
على ذلك وهو قوله اختاري ثلاث مرات فالاختيار في حق الطلاق يتكرر ولهذا لا يحتاج ههنا الى نية الزوج
حيث يقع الطلاق وان لم ينو وقيل لا بد من ذكر النفس ههنا **ايضا** وانما حذف محمد هذا القيد لشهرته وعندهما
تطلق واحدة لانها اختارت واحدة من الثلاث فلا يقع الا واحدة كما لو قالت طلقت نفسي واحدة وذكر في
الظهيرية انها لو قالت في جواب قوله اختاري ثلاث مرات اخترت الاولى يقع واحدة بالاجماع لانها قولها

[illegible]

اخترت الاولى تفسير لقولها اخترت ما صار الي بالكلمة الاولى ولو قالت في جواب قوله اختاري ثلاث مرات طلقت نفسي او
اخترت نفسي بتطليقة فبائنة اي فيقع طلقة بائنة لان الزوج ملكها الاختيار وهو من الكنايات التي تفيد البينونة
فيكون تفويضا في الابانة فيقع ما فوض اليها وهذه رواية جامع الصغير وهو المختار وقد وقع في بعض نسخ الجامع
الصغير انه يقع واحدة يملك الرجعة لان لفظها صريح وقد اختاره صاحب الهداية وقد قيل انه غلط والصواب
انه لا يملك الرجعة قال المص هذا هو الاصح ولو قال امرك بيدك بنية التفويض فانه من الفاظ الكناية فلا بد من
النية وقد مر انه لا حاجة اليها عند الغضب ومذاكرة الطلاق فطلقت نفسي اي قالت طلقت نفسي فبائنة اي فيقع
طلقة بائنة لان كلامها في جواب ما فوض اليها اذ الزوج قد فوض اليها البائن اذ قوله امرك بيدك من الكنايات
وان نوى الثلاث بقوله امرك بيدك فقالت المرأة طلقت نفسي يقعن اي الثلاث بخلاف التخيير فان نية الثلاث
لا يصح فيه وذلك لان قوله امرك بيدك امر بالتطليق فيحتمل الثلاث واما التخيير فانه امر باختيارها نفسها
والتطليق لازم له فلا يحتمل الثلاث لكونه ضروريا كذا في الكافي وفي امرك بيدك في تطليقة او اختاري
تطليقة فقالت قد اخترت نفسي فرجعية اي فالواقع طلقة رجعية لانها لما قرن هذين اللفظين بالصريح
علم انه اراد به الرجعي وفي الفصول العمادية نقلا عن العمدة لو قال لها امرك بيدك لتطلقي نفسك او حتى تطلقي
نفسك فطلقت نفسها فهي بائنة صح وفي امرك بيدك اليوم وغدا يدخل الليل ويصير الليل تابعا ويبقى الاختيار
الى غروب الشمس من الغد وان ردت في اليوم لا يبقى بعده اي لا يبقى الامر بيدها بعد اليوم وبعد الرد لانه امر واحد
بناء على وحدة الوقت فاذا رد في البعض بطل المجموع وعن ابي حنيفة انها بعد الرد في اليوم لها الخيار في الغد
لانها لا يملك رد الامر كما لا يملك رد الايقاع ذكره في الهداية وفي الذخيرة انه اذا جعل امر امرأة بيدها وبيد
اجنبي فردته او رد الاجنبي لا يرتد لانه تمليك شيء لازم فيقع لازما وذكر فيها **ايضا** قبل هذا الكلام انه
يرتد بالرد فقيل هذا اشارة الى الروايتين عن ابي حنيفة قال صاحب الفصول العمادية في الوجه للتوفيق ان
الامر يرتد بالرد عند التفويض اما اذا قبله المفوض اليه ثم اراد رده فلا يرتد فلا تناقض وان قال امرك بيدك
اليوم وبعد غد يختلف الحكمان اي لا يدخل الليل فيه وان ردت اليوم كان الامر بيدها في غد لانه ذكر وقتين
بينهما وقت من جنسهما لم يتناوله الامر فكان امرين فيرد احدهما لا يرتد الآخر وعند زفر عندهما امر واحد قياسا
على المسئلة المتقدمة والفرق قد بيناه وفي طلقي نفسك ان نوى ثلاثا فقالت طلقت نفسي يقعن اي الطلقات
وذلك لان طلقي يدل على طلب التطليق في المستقبل بحسب اللغة وهو قادر في المستقبل على الاقل والاكثر وهذا
بخلاف طلقتك حيث لا يصح فيه نية الثلاث فانه وان دل على المصدر لكنه في الاصل اخبار عن طلاق
سابق فيقتضي طلاقا تصحيحا للاخبار وهذا يحصل بطلاق واحد لا يثبت الزائد والا اي وان لم ينو الثلاث

بان نوى واحدة او ثنتين او لم ينو شيئا اصلا ورجعية اي فالواقع طلقة رجعية لان المفوض اليها صريح الطلاق
ولا يصح نية الثنتين على ما مر الا ان يكون المرأة امة وينبغي ان يكون فيه خلاف زفر فانه نية العدد عنده
صحيح كما مر وفي طلقي ثلاثا فطلقت واحدة يقع تلك الواحدة لان تمليك ايقاع الثلث يستلزم تمليك ايقاع
الواحدة لا في عكسه اي لا يقع الطلاق في عكس ما ذكر بان قال لها طلقي واحدة فطلقت نفسها ثلاثا لان الواحدة غير
الثلاث وهو لم يفوض الثلاث اليها فلا يثبت الواحدة القائمة بها وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما
فيقع واحدة لانها اتت بما ملكته وزيادة فيبطل الزيادة ولو امر بالبائن او الرجعي فعكست يقع ما امر
به اي لو امر الزوج امرأته بان طلقي نفسها طلاقا رجعيا فطلقت نفسها طلاقا بائنا يقع طلاق بائن وان امرها
بان تطلق نفسها طلاقا بائنا فطلقت نفسها طلاقا رجعيا يقع طلاق رجعي لان الزوج لما عين صفة المفوض
اليها تتعين الوصف منها لغوا فصار كانها لم تذكر الوصف فيقع الاصل بالصفة التي عينها الزوج كذا
في الهداية والمذكور في الخزانة انها اذا عكست لا يقع طلاق اصلا والشرط اي شرط وقوع الطلاق في
انت طالق ان شئت مشيئة منجزة اي موجودة في الحال نحو ان قالت شئت في جواب انت طالق ان شئت
او معلقة بما قد علم وجوده نحو ان قالت شئت ان كان السماء فوق الارض لان التعليق بشرط واقع تنجيز
فصار كما اذا قالت شئت وسكتت لا ان يعلم بعدم عطف على ما اي شيء لا مشيئة معلقة بان يعلم بعد
ذلك جوازه وفي العبارة حزازة والظاهر ان يقال لا بما يعلم بعد كما لو قال شئت ان شئت فقال شئت لانه علق
طلاقها بمشيتها الموجودة المتحققة وهي علقت وجود مشيتها بوجود مشيته ولا علم لها بذلك فمشيتها
لم توجد لم يتحقق الشرط وفي كلما شئت تطلق ثلاثا متفرقة اي اذا قال لها انت طالق كلما شئت فلها ان
تطلق نفسها في ذلك المجلس او في مجلس آخر الى ان تطلق نفسها ثلاث مرات مرة بعد اخرى بشرط ان يقع الاخريان
في العدة او بعد تجديد النكاح الا انها لا تطلق نفسها في ذلك المجلس اكثر من واحدة وهذا معنى قوله
متفرقة فلو طلقت نفسها في ذلك المجلس ثلاثا في مجلس واحد لم يقع شيء عند ابي حنيفة رحمه الله ووقعت واحدة عندهما ذكره
في الكافي لا بعد التحليل اي اذا عادت اليه بعد تزوجها بزوج آخر ووطيه لها وطلقت نفسها لم يقع شيء عند
ابي حنيفة ووقعت واحدة عندهما ذكره في الكافي لا بعد التحليل اي اذا عادت اليه بعد تزوجها بزوج آخر ووطيه
لها وطلقت نفسها لم يقع شيء لانه ملك محدث وهذا عندنا وعند زفر يقع الطلاق وهي مسئلة التنجيز ذكره
في الفصول العمادية وفي كيف شئت يقع بائنة او ثلاثا ان نوت وام يخالف نيته اي اذا قال لها انت طالق
كيف شئت فقالت المرأة شئت واحدة بائنة ونواها الزوج يقع واحدة بائنة وان قالت شئت ثلاثا و
نواها الزوج يقع ثلاثا فمعنى قوله ان نوت انشاءت الزوجة واحدة بائنة او ثلاثا وانما اعتبر نية

الزوج لانه فوض اليها حالة الطلاق بكلمة كيف وهي مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية وعن ابي
بكر الرازي ان نية الزوج ليست بشرط كما في سائر التفويضات كذا في كشف البزدوي ويدخل في الطلاق قوله
ولم يخالف نيته ما اذا لم ينو الزوج شيئا وشاءت المرأة واحدة بائنة او ثلاثا يقع ما اوقعت لانها قائمة
مقام الزوج بسبب التفويض كذا في الكافي والا رجعية اي وان لم يكن كذلك فالواقع واحدة رجعية وهي يشتمل خمس
صور احدها ما اذا لم تشأ المرأة شيئا سواء لم ينو الرجل شيئا او نوى رجعيا او بائنا فان المفوض اليها صفة
الطلاق لا اصله ووقع اصله بقوله انت طالق والواقع به رجعي وثانيها ما اذا شاءت واحدة رجعية
ونوى الزوج ذلك فهو ظ وثالثها ما اذا شاءت رجعية ونوى الزوج بائنا او ثلاثا او لم ينو شيئا ورابعها
ما اذا شاءت بائنة ونوى الزوج ثلاثا او واحدة رجعية وخامسها ما اذا شاءت ثلاثا ونوى الزوج واحدة
بائنة او رجعية فانه لما تخالف فيها في هذه الصور لعدم الموافقة بقي اصل ايقاع الزوج فهو رجعي ولم يذكر
في الهداية ما اذا شاءت ثنتين ونوى الزوج ذلك اولا لان ارادة الثنتين من قوله انت طالق غير صحيحة
كما مر في نية الزوج ومشية الزوجة ذلك لا يعتبر ان يعلم حكم ذلك من الاقسام السابقة وتامل فينبغي
ان يقع واحدة رجعية وهذا التفصيل انما يتاتى اذا كانت المرأة مدخولا بها اما اذا لم يكن مدخولا بها
فلا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض فيقع طلقة واحدة بائنة اذ لا يتصور الرجعية هنا وهذا
كله عند ابي حنيفة واما عندهما فلا يقع عليها شيء ما لم تشأ فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة و
لا فرق على قولهما بين المدخول بها وغير المدخول بها فعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية كالوصف
كما حكى عن بعض العرب نظر الى كيف يصنع اي الى اي حال صنعه كذا في التلويح وفي من ثلاث ما شئت ما دونها
اي اذا قال لها طلقي نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق نفسها ما دون الثلث اي واحدة او ثنتين و
لا يجوز لها ان تطلق نفسها ثلاثا لان العرف يفهم من الكلام التبعيض مع انه ذهب بعض الاصوليين منهم فخر الاسلام
البزدوي الى انه من حقيقة في التبعيض وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما تطلق نفسها ثلاثا ان شاءت لان كلمة من
للبيان كما في قولهم كل من مالي ما شئت وقد يجوز ان يكون مطلق نفسها واحدة او ثنتين كما مر

فصل

في المسائل التي يتعلق شرط صحة التعليق في الطلاق الملك بان قال لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق او الاضافة
اليه اي الى ملك نحو كل امرأة يكون لي طالق او الى سبب الملك كما اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق فاذا وقع
النكاح وقع الطلاق عقيبه فان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم نكحها فدخلت الدار لا تطلق
والفاظه اي الفاظ التعليق ان واذا واذا ما ومتى ومتى ما وكل وكلما اما الالفاظ الخمسة الاولى فكلمات الشرط
عند اهل اللغة ايضا ويجزم الفعل بها الا اذا فان الجزم بها شاذ واذا اتصلت بها ما فيجزم وكلمة ما

هذه تسمى مسلطة لانها تجعل اذا عاملة وكلمة كل اذا اتصلت بها ما عدت من كلمات الشرط الا انه لا يجزم
بها وما هذه زائدة جعلت مع كل ككلمة واحدة فبنى على الفتح او هو منصوب على الظرف وقيل كلمة ما مصدرية
واما كلمة كل فقد عدها الفقهاء من الفاظ الشرط نحو كل امرأة لى تدخل الدار فهى طالق بناء على ان
تعلق الفعل بالاسم الذى يليه كتعلق الفعل بكلمات الشرط وههنا الفاظ اخرى للشرط لم يبحث الفقهاء
عنها كثير بحث مثل من وما وكيفما واين وغير ذلك **وزوال الملك** اى ملك النكاح بعد التعليق **لا يبطله**
اى التعليق اذا لم يوجد الشرط فكان باقيا **ففى غير كلما ان وجدت الشرط مرة فى الملك يحل الجزاء** الانحلال ل
هو بطلان التعليق واذا بطل التعليق بطل اليمين وتعلقت به كلمة الى لما ان غاية الانحلال هى وقوع
الجزاء ولا يبعد ان يجعل الى بمعنى مع اى يحل كائنا مع وقوع الجزاء والحاصل انه اذا وقع التعليق بغير
كلما بان قال ان دخلت الدار فانت طالق وقد وجد الشرط مرة وهى امرأته وقع الطلاق الذى هو الجزاء
لوجود الشرط مع ان المحل قابل ولا يبقى اليمين بعد ذلك حتى لو تزوجها ثانيا ودخلت الدار لا يقع لان
بقاء اليمين بالشرط والجزاء وبوجود الفعل مرة يتم الشرط وهذه الكلمات لا يفيد العموم والتكرار فلا
يبقى اليمين **وفى غير الملك يحل لا الى الجزاء** اى فى غير كلما اذا وجد الشرط فى غير الملك كما اذا قال لامرأته ان دخلت
الدار فانت طالق فطلقها قبل وجود الشرط ومضت العدة فدخلت الدار بطل اليمين لوجود الشرط
ولم يقع شئ لانعدام المحلية فلو تزوجها ثانيا ودخلت الدار لا يقع شئ فان قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثلاثا فاراد ان يدخل الدار من غير ان يقع الثلاث ثم يتزوجها فان دخلت الدار لا يقع شئ كذا ذكر
المص وفى فتاوى قاضيخان اذا قال الزوج ان وطئتك ما دمت معنى فانت طالق ثلاثا فالحيلة ان يطلقها
بائنة ثم يتزوجها من ساعته فيطأها فلا يحنث فهذه الرواية يدل على انه انما يشترط انقضاء العدة
فيما اذا كان الطلاق رجعيا واما فى الطلاق البائن فلا **وفى كلما يحل بعد الثلاث** فلو قال كلما دخلت
الدار فانت طالق فدخلت الدار ثلاث مرات قبل انقضاء العدة او بعد تجديد النكاح تطلق ثلثا
لان كلمة كلما للتعميم الفعل الذى بعده ومن ضرورة التعميم التكرار وفى فتاوى الظهيرية لو قال كلما ضربتك
فانت طالق فضربها بيديه جميعا طلقت ثنتين واما ان ضربها بكف واحدة تطلق واحدة وان تفرقت
الاصابع وفى فتاوى قاضيخان اذا قال كل ما قعدت عندك فامرأته طالق فقعد عنده ساعة تطلق ثلثا
فهاتان الروايتان يدلان على ان فى تكرار الفعل لا يشترط تعدد الزمان وان دوام الفعل بمنزلة انشائه
متعدد **فلا يقع ان نكحها بعد زوج اخر** وتكرار الشرط لان باستيفاء الطلاقات الثلاث المملوكة فى
هذا النكاح لم يبق الجزاء وبقاء اليمين به وبالشرط وفيه خلاف زفر فان عنده يقع الطلاق عنده

الشرط **الا اذا دخلت** كلمة كلما **على التزوج** بان قال كلما تزوجت امرأة فهى طالق فانه يحنث بكل مرة وان كان
بعد زوج آخر فان الجزاء باق لبقاء محله اذ باستيفاء الطلقات الثلث لا ينعدم الجزاء والنكاح
حكمه كحكم التزوج ولو قال بالعربية ان نكحتك تقع على الوطئ **وان اختلفا فى وجود الشرط** فقالت المرأة
وجد الشرط ووقع الطلاق وقال الزوج لم يوجد الشرط **فالقول له** لانه ينكر وقوع الطلاق وزوال الملك
والمرأة تدعيه **الا مع حجتها** فانه ح يكون القول قولها لانها نورت دعوتها بالحجة وفى الخلاصة
سمعت القاضى الامام الاجل انه ان كان الاختلاف فى وصول النفقة بان قال ان لم اصل اليك نفقة
شهر فانت طالق وانكرت وصول النفقة ينبغى ان يكون القول قول الزوج ثم رجع بعد مدة وقال
لا يكون القول قوله وكذا فى كل موضع يدعى ايفاء حق له يكون القول قولها وفى الفصول العمادية
ان فى اختلاف وصول النفقة القول قول المرأة على رواية الاصل ورواية المنتقى عكس ذلك
وفى شرط لا يعلم الا منها اى لا يعلم وجوده الا باقرارها **نحو ان حضت فانت طالق وفلانة فقالت حضت
صدقت فى حقها** فتطلق استحسانا لانها امينة فى حق نفسها ولا يعلم ذلك الا من جهتها فيقبل قولها كما
يقبل فى حق العدة لئلا يقع الزوج فى الحرام والقياس ان لا تطلق لانه شرط فلا يصدق كما فى الدخول
مثلا وفى الفصول العمادية انها يصدق فى حالة الحيض حتى اذا جاءت وهى طاهرة يدعى انها قد حاضت
وطهرت بعد يمين الزوج لا يصدق **فقط** اى لا تصدق فى حق فلانة لانها ح شاهدة فى طلاقها و
شهادة الفرد لا تقبل وفى القنية اذا قالت لى وجع البطن فانكر فقال ان كان لك وجع البطن فانت
طالق قال القاضى البديع لا يقع وقال الامام برهان الدين صاحب المحيط القول قولها كما فى الحيض وفى
المصفى لو قال لها ان كنت تحبنى بقلبك فانت طالق فقالت احبك فان صدقها الزوج تطلق
اجماعا وان كذبها فكذلك عندهما وعند محمد لا تطلق اذا كانت كاذبة فيما بينها وبين الله تعالى
ولو لم يقيد بالقلب تطلق اجماعا **فيحكم بعد ثلاثة ايام بالطلاق فى اولها** اى اذا رات الدم و
تمادى بها ثلثة ايام حكم بوقوع الطلاق من اول زمان رؤية الدم اذ باستدامه عرف انه حيض
وفى ان حضت حيضة فانت طالق **يقع** الطلاق **اذا طهرت** لان الحيضة بالتاء هى الكاملة منها عرفا
فكمالها بان ينتهى وذلك بالطهر **وفى ان صمت يوما** فانت طالق فصامت تطلق **اذا غربت** الشمس
لان اليوم قرن بفعل ممتد هو الصوم فالمراد به جميع النهار **بخلاف ان صمت** فانت طالق بلا ذكر اليوم
فانها تطلق اذا نوت الصوم وصامت ساعة وان افطر بعد ذلك اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات
مع قصد القربة وقد وجد **وان علق طلقة بولادة ذكر وطلقتين بولادة انثى فولدتهما** اى الذكر والانثى

ولم يدر الاول اى المولود الاول طلقت واحدة قضاء فان في احدى الصورتين تقع واحدة وفي الاخرى ثنتان فلا يحكم بوقوع الثانية بالشك وبالوضع الثاني لا يقع لانه يكون طلاقا آخر اذ به تنقضي العدة والوضع اى الولادة شرط في وقوع الطلاق والمشروط موخر عن الشرط وقد انقضت العدة بالوضع فلا يقع بعد طلاق وثنتين تنزها اى احتياطا وديانة واصل التنزه التباعد عن مكان الكراهة وذلك لاحتمال ولادة الانثى اولا وانقضت العدة يقينا بوضع الولد الثاني ولا يقع به طلاق آخر لما ذكرنا وان علق بشيئين يقع ان وجد الثاني في الملك اراد بشيئين الفعلين وفي المسئلة احتمالات اربعة اما ان يوجد الشرطان في الملك فيقع او يوجدا في غير الملك فلا يقع لعدم المحل او يوجد الاول في الملك والثاني في غير الملك فلا يقع **ايضا** او يوجد الاول في غير الملك والثاني في الملك فيقع فاذا قال ان كلمت زيدا وعمرا فانت طالق ثلاثا فطلقها واحدة وانقضت عدتها ثم كلمت زيدا ثم تزوجها فكلمت عمرا فهي طالق ثلاثا مع الواحدة الاولى وعند زفر لا يقع شيء كما في الاول لاشتراطهما في توقف الجزاء عليهما ولنا انه يشترط الملك حالة التعليق ليصير الجزاء غالب الوجود عند وجود الشرط بناء على الاستصحاب وحالة تمام الشرط لتنزل الجزاء واما فيما بين الحالتين فيستغنى عن قيام الملك فظهر مما ذكرنا ان المراد بالثاني هو الذي وجد آخرا الا الذي وقع في كلام الزوج آخرا وانما فسرنا الشيئين بالفعلين لان المعلق بالوقتين كانت طالق اذا جاء زيد رأس الشهر واذا قدم زيد تنزل عند اولهما لانه جعل الوقتين ظرفا فلو نزل في آخرهما كان الظرف احدهما لا كليهما بخلاف المعلق بالفعلين فانه علق بهما فلو نزل عند اولهما كان معلقا باحدهما كذا في الزيادات وفي هذا اشارة الى ان المعلق بالفعلين لا يقع ما لم يوجدا وهذا اختيار المتقدمين ومختار صاحب الهداية ان الثاني اذا وجد في الملك يقع الطلاق وهو المذكور في المتن وفي الفتاوى الظهيرية قال لامرأته ان كلمت فلانا وفلانا فانت طالق قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل في عرفنا يحنث بكلام احدهما وفي الملتقط يستحسن فيما اذا قال ان شربت الخمر وزنيت وقامرت فانت طالق ان يحنث بواحدة منها وفي الذخيرة ان آخر الجزاء وقال اذا قدم فلان واذا قدم فلان فانت طالق فما لم يوجد قدومهما لا يقع الطلاق وان قدم الجزاء فقال انت طالق اذا قدم فلان واذا قدم فلان او وسط وقال اذا قدم فلان فانت طالق واذا قدم فلان فايهما قدم في الصورتين فانه يقع الطلاق ولا يقع بالثاني شيء الا اذا نوى وان لم يذكر في الثاني حرف شرط فانت طالق اذا قدم فلان وفلان فههنا ايضا

يشترط قدومهما والتنجيز يبطل التعليق التنجيز تفعيل من نجز العقد اذا تم وحصل ومنه بعته ناجزا بناجز اى يدا بيد والمراد به في عرف الفقهاء ايقاع الشيء في الحال من غير تعليق **يعني** ان تنجيز الطلاق الثلاث يبطل تعليق الثلث وما دونها لان عقد اليمين للمنع او الحمل والمانع او الحامل انما هو طلقات هذا الملك وقد فات بتنجيز الثلاث المبطل للمحلية فلا يبقى اليمين وقال زفر لا يبطل لان الجزاء مطلق الثلث وقد بقي احتمال وقوعها فيبقى اليمين كما لو طلقها واحدة او ثنتين وجوابه ان ما دون الثلاث لا يبطل المحلية فكان الجزاء باقيا بخلاف الثلاث فلو علق الثلاث وما دونه ثم نجز الثلاث بان قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة او ثنتين او ثلاثا ثم طلقها ثلثا قبل وجود الشرط ثم عادت اليه بعد التحليل اليه ثم وجد الشرط بان دخلت الدار لا يقع شيء اصلا وعند زفر يقع ما علق **واعلم** ان قوله علق ونجز ليسا بمتنازعين في الثلاث كما توهم بعضهم بل مفعول علق محذوف للتعميم كما اشرنا اليه وان وصل ان شاء الله تعالى بكلامه بطل ايقاعه ولا يقع شيء وهذا لانه علقه بمشية الله تعالى وهي مما لا يوقف عليه وكذا التعليق بمشية كل من لا يظهر مشيته مثل انشاء الجن وكونه تطليقا مذهب ابي يوسف وعند محمد هو ابطال الا ان الصيغة وان كانت موضوعة للشرط صورة الا انه في المعنى اعدام لحكم الكلام اصلا اذ لا طريق للوصول الى مشيته ذكره في الكافي ويظهر اثر الخلاف فيما اذا قال ان حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها انت طالق ان شاء الله تعالى يحنث عند ابي يوسف رحمه الله ولا يحنث عند محمد وفي المنصورية قال صدر الشهيد الفتوى على قول ابي يوسف وفي القنية لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى يحنث عند ابي يوسف ولا يحنث عند محمد وفي المنصورية قال صدر الشهيد الفتوى على قول ابي يوسف وفي القنية لو قال انت طالق رجعيا ان شاء الله تعالى يقع ولو قال لها انت طالق بائنا ان شاء الله تعالى لا يقع نقله عن صاحب المحيط ولعل ذلك لان قوله رجعيا لسبق عنه غير مفيد فلم يكن الاستثناء موصولا بخلاف قوله بائنا فتامل وفي الخزانة ان الوصل لا ينقطع بالتنفس والعطاس والجشاء ولا يتخلل الندا بين الاستثناء وما قبله كانت طالق يا زينب ان شاء الله تعالى وفي اطلاق قوله بكلامه اشعار بان الاستثناء يعمل في كل كلام امر كان او اقرارا او غيرهما وهو المنقول عن القدوري فلو قال غصبت امس عبدك ان شاء الله لا يصح اقراره وقيل فيه خلاف بين ابي يوسف ومحمد رحمه الله وذكر في طلاق المحيط نقلا عن الجامع انه لو قال طلق امرأتي ان شاء الله فطلقها المخاطب لا يقع وفي اصول الفقه قال بعضهم الاستثناء يعمل في كل اوامر وقال بعضهم لا يعمل ولو قال نويت ان اصوم غدا ان شاء الله وصام غدا بهذه النية جاز استحسانا لانه في هذا الموضع لطلب التوفيق كذا في الفصول العمادية

فصل

في مباحث طلاق المريض من غالب حاله الهلاك كمريض عجز عن اقامة مصالحه خارج البيت هكذا ذكر بعضهم تفسير المريض مرض الموت وهو مختار قاضيخان وكثير من المشايخ قال صاحب الكافي هو الصحيح قال والمرأة

اذا كانت بحيث لا يمكنها القيام للصعود على السطح فهي مريضة وقال مشايخ بلخ اذا قدر على القيام بمصالحه
وحوائجه سواء كان في البيت او خارجه فهو بمنزلة الصحيح وهو اختيار صاحب الهداية وفي الخزانة هو الذي يصير
صاحب فراش ويعجز عن القيام بمصالحه الخارجة ويزداد كل يوم مرضه وفي الظهيرية قد تكلف بعض المتاخرين
وقالوا ان كان بحيث يخطو ثلاث خطوات من غير ان يستعين باحد فهو في حكم الصحيح وهذا ضعيف لان
المريض جدا لا يعجز عن هذا القدر اذا تكلف وفي المنصورية عن الحسن بن زياد عن ابي حنيفة هو الذي لا
يقوم الا بشدة ويعذر في صلوته جالسا وفي فتاوى قاضيخان ان المقعد او المفلوج ان لم يكن قديما فهو
بمنزلة المريض وان كان قديما فهو بمنزلة الصحيح هذا هو المذكور في الكتاب وقال محمد بن سلمة ان كان يرجى
ان يبرأ بالتداوي فهو صحيح وان كان لا يرجى فهو مريض وقال ابو جعفر الهندواني ان ازداد كل يوم فهو مريض
وان ازداد مرة وانتقص اخرى ان مات بعد ذلك بسنة فهو صحيح وان مات قبل سنة فهو مريض وروى ابو نصر
العراقي عن اصحابنا انه ان كان يصلي قاعدا فهو صحيح وان كان يصلي مضطجعا فهو مريض **ومن بارز** عطف على مريض
اي من خرج من صف القتال ليقاتل مع العدو وهذا هو المذكور في الهداية وكثير من الكتب وفي المنتقى عن ابي
حنيفة ان المبارز حكمه حكم الصحيح رحمه الله **او قدم ليقتل لقصاص او رجم** بسبب زنا هذا هو المختار ومن المشايخ من قال
اذا خرج للرجم فهو بمنزلة المريض واذا خرج للقصاص فهو في حكم الصحيح كذا في الفصول العمادية وذلك
لان من عليه القصاص يرجى سلامته بعفو من الورثة وهو ليس بنادر ومن عليه الرجم لا يرجى سلامته الا
برجوع الشهود وهو نادر وتخصيص القتل للقصاص والرجم ربما يوهم بانه لو قدم ظلما ليقتله لا يكون حكمه كذلك
الفرق غير ظاهر **مريض مرض الموت** خبر المبتدا **اعني** قوله من والمراد ان الشارع اعتبر في كل مريضا سواء اعتبر في
العرف مريضا او لا **فلو ابان زوجته بغير رضاها ومات ولو بغير ذلك السبب وهي في العدة ترث** الضمير في ابان
راجع الى المريض مرض الموت وتبادر من ذلك ان الابانة منه وقعت في حال اتصافه بالمرض كما صرح به في الوقاية
حيث قال ولو ابان زوجته وهو كذلك فانه لو ابانها في الصحة ثم مرض ومات وهي في العدة لا ترث ذكره
في الخزانة والتقييد بالابانة بناء على انها موضع الخلاف فانه لو كان الطلاق رجعيا ومات وهي في العدة ترث
اتفاقا ويدخل في الابانة ما اذا آلى وهو صحيح ثم بانت بالايلاء وهو مريض فانها ترث وكذلك اذا قذف امرأته
وهو صحيح ولاعن في المرض فانها ترث عندهما خلافا لمحمد بخلاف ما اذا وقع القذف في المرض **ايضا** فانها ترث
اتفاقا ذكره في الهداية وكذا لو علق طلقات الثلاث بمرضه ومرض ومات وهي في العدة ترث وكان ابو القاسم
الصفار يقول ينبغي ان لا ترث ذكره في المحيط وقوله بغير رضاها احتراز عما اذا خالعها او طلقها ثلاثا بامرها
فانها رضيت بابطال حقها وعما اذا وقعت الفرقة من قبلها بان اختارت نفسها بخيار البلوغ او العتق او بسبب

١٦٠

عنة الزوج او قبلت ابن الزوج ولم يتعرض لما اذا لم يكن برضاء الزوج بان اكره على الطلاق في المرض فقد افتى
صاحب المحيط اولا بانها ترث ثم افتى اخرا بانها لا ترث كذا في الفصول العمادية وقوله ومات المراد انه مات
في ذلك المرض فانه لو مرض فطلق ثم صح ثم مرض ومات وهي في العدة لا ترث لان المرض اذا تعقبه برء فهو
بمنزلة الصحة وقال زفر ترث ذكره في الهداية وقوله بغير ذلك السبب بان قتل او مات بمرض آخر فانها ترث
خلافا لعيسى بن ابان في ذلك وقال لا ترث لان مرض الموت ما يكون سببا للموت ولم يوجد لكنا نقول قد اتصل
الموت بمرضه وقد يكون للموت سببا فلا يتبين بهذا ان مرضه لم يكن مرض الموت وقوله وهي في العدة
احتراز عما ذهب اليه مالك من انها ترث بعد انقضاء العدة قبل ان تتزوج بزوج آخر **ايضا** **ومن هو في صف
القتال** ولم يبارز فان الغالب فيه السلامة لان المنعة تدفع باس العدو عنه **او حمى** اي صار محموما
بحيث لم يصر صاحب فراش فان الغالب السلامة من الحمى التي تكون كذلك **او حبس ليقتل** قصاصا او رجما **صح**
حتى لو طلق امرأته في تلك الاحوال لا ترث منه وان قتل في الصف او في ذلك الحبس او مات من تلك الحمى
ولو تصادقا في مرضه على طلاقها ومضي عدتها اي قال لها في مرضه كنت قد طلقتك ثلاثا في صحتي وانقضت
عدتك وصدقته في ذلك والاعتبار في تصديق المرأة لانها لو لم تصدقه وانكرت ذلك ترث ارثا كاملا **او ابانها
بامرها** بان قالت طلقني ثلاثا فطلقها ثلاثا ولو قال برضاها لكان اشمل فانه يتناول ما اذا قال لها اختاري
فاختارت نفسها دون الاول **ثم اقر لها** بدين مهر كان او غيره **او اوصى لها بوصية فلها الاقل منه** اي من المقر به
او الموصى به **ومن الارث** كلمة من بيانية والواو بمعنى او اي الاقل الذي يكون احدهما او على معناها والمراد الاقل
الذي هو الارث تارة والمقر به او الموصى به اخرى كذا ذكره المص ويحتمل ان يكون من تبعيضية وكلمة من الثانية انما
هي لتصحيح اللفظ اذ المعنى لا يتوقف عليه فيكون لها الاقل حال كون ذلك الاقل من مجموع هذين الشيئين و
يتبادر منه ان اقلية احدهما يكون بالنسبة الى الآخر وان يكون من متعلقة بعامل الظرف والمعنى فيثبت لها
منه ومن الارث الاقل على ان الاقل فاعل الفعل المحذوف واما توهم كون من تفضيلية فمستبعد جدا لان افعل
التفضيل لا يستعمل باللام ومن معا وكذا ما ذكره المص من انه صلة الاقل محذوف والمعنى فلها احدهما الذي هو اقل
من الآخر وذلك لان المعرف باللام من افعل التفضيل لا يحتاج الى الصلة ثم في مسئلة التصادق خلاف ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله فعندهما يصح الاقرار والوصية وفي مسئلة سؤال الطلاق خلاف زفر فان عنده لها جميع ما اقر وما اوصى
كذا في الهداية والمذكور في الجامع الصغير ان في مسئلة التصادق لها الاقل من الاقرار والوصية ومن الارث
في قول علمائنا الثلثة وقال زفر لها الاقرار والوصية وانما يكون لها الاقل منهما عندنا لو مات الزوج و
هي في العدة هذا في مسئلة السؤال الطلاق ظاهر واما في مسئلة التصادق فيحمل على انه لم يكن بين زمان

الصادق والموت اكثر من زمان العدة فتامل واما اذا ماتت بعد انقضائها فلها جميع ما اوصى لها كذا في
الفصول العمادية **وان علق بينونتها بشرط ووجد** ذلك الشرط **في مرضه ورثت ان علق بفعله** والاحسن ان يقال
ان كان بفعله اى ان كان ذلك الشرط فعل الزوج سواء كان فعلا له بد منه اولا وسواء كان التعليق في الصحة و
وجود الفعل في المرض او كانا جميعا فيه لوجود قصد الابطال منه بمباشرة الشرط **او بفعلها ولابد لها منه** قيد
في الاخير فقط اى علق بينونتها بفعلها الضروري كالصوم والصلوة وكلام الاب وذي الرحم المحرم وطلب
الحقوق من الخصوم والاكل والشرب والقيام والقعود والتنفس ونحو ذلك ففعلت ذلك في مرضه ورثت لانها
مضطرة لخوف الهلاك في الدنيا او في العقبى فكانه الجاءها الى المباشرة فينتقل الفعل اليه وانما لم
يفرق بين الضروري وغيره من فعل الزوج لانه كان له غنى من التعليق وان لم يكن له من الفعل بد **او بغيرهما**
وقد علق في المرض اى اذا علق بينونتها بغير فعل الزوج والزوجة بل بفعل اجنبي او بمجيء وقت وقد وقع التعليق
والشرط كلاهما في المرض ورثت **ايضا** لان وقوع الطلاق عند وجود الشرط انما هو بمباشرة التعليق في
حال التعلق حقها بماله فيكون فارا بخلاف ما اذا كان التعليق بغير فعلها في الصحة والشرط في المرض فانها
لا ترث او عند التعليق لم يقصد ابطال حقها وفيه خلاف زفر فانها عنده ترث في هذه الصورة ايضا

فصل في بيان احكام الرجعة **تصح الرجعة** هي بالفتح والكسر والفتح افصح ذكره في المغرب وهي
مصدر رجعه اذا اعاده ورده وفي الشرع عبارة عن رد الزوج زوجتها واعادتها الى النكاح كما كان
بلا تجديد عقد **في العدة** لا بعدها اذ هي استدامة الملك ولا ملك بعد انقضائها والمراد عدة الطلاق
الذي يكون بعد الوطي حتى لو خلا بالمنكوحة واقر انه لم يطاها ثم طلقها فلا رجعة عليها كذا في مبسوط
صدر الاسلام **واعلم** انه اذا انقطع الدم في الحيضة الثالثة لاقل من عشرة ايام فتيممت لا
ينقطع حق الرجعة عندهما خلافا لمحمد فان قرات القرآن او مست المصحف او دخلت المسجد قال الكرخي
ينقطع الرجعة وقال ابو بكر الرازي لا ينقطع وان شرعت في الصلوة بالتيمم قيل ينقطع بنفس الشروع وقيل
لا ينقطع ما لم تقيد الركعة بالسجدة كذا في الظهيرية والصحيح ان الرجعة لا ينقطع عند الشيخين ما لم تفرغ
من الصلوة كذا في الكافي وعند زفر لا ينقطع حق الرجعة ما لم تغتسل سواء كانت ايامها عشرة او دونها
مضى عليها وقت الصلوة اولا كذا في المصفى **وان ابت** المراة ان يرجع اليها لانها ليست ابتداء نكاح حتى يشترط
فيها الايجاب والقبول **اذا لم تبن خفيفة** اى طلقة بائنة واحدة او بائنتين وكذا اذا انفسخ النكاح بينهما **او غليظة**
اى بثلاث تطليقات او بصيرورتها حراما بمثل تقبيل ابن الزوج وحاصله انه انما يصح الرجعة اذا طلق
المدخول بها طلقة واحدة او ثنتين اما بنفسه او بتوكيله غيره او بتفويض امر الطلاق اليها بصريح لفظ الطلاق

او باحدى الثلاث الفاظ كنايات هي اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة وفيما عدا ذلك باي جهة وقعت
البينونة لا يصح الرجعة **بجوز راجعتك** بان خاطبها وكذا رجعتك ورددتك وامسكتك وكذا اذا لم يخاطبها
بجوز راجعت امراتي وبالفارسية باز آوردمت او بنكاه دارم من ترا كذا في الظهيرية **وبوطيها** بشرط ان لا يكون الوطي
بعد تزوجها في عدتها لان تزوجها لغو والوطي بناء عليه فتكون كالاجنبية كذا في القنية وذكر في الظهيرية
انه اذا تزوج المطلقة الرجعية لا يصير مراجعا في قولهما وعند محمد يصير مراجعا والمختار قوله **ومسها ونظر**
الى فرجها بشهوة الجار والمجرور يتعلق بالمس والنظر جميعا على سبيل التنازع والتقبيل داخل في المس فلذا
لم يذكره وكذا الاتيان في الدبر قال الامام السرخسي الفتوى على انه رجعة ذكره في القنية وتقدم في اوايل كتاب
النكاح ما هو المراد بالنظر الى الفرج والتشهي وما يتعلق بذلك وفاعل المس والنظر الزوج فيكون اشارة
الى ان تقبيلها اياه او نظرها الى فرجه بشهوة ليس برجعة وهذا عند ابي يوسف رحمه الله وفي عندهما تقبيل المراة اياه بشهوة
رجعة ان صدقها الزوج في الشهوة والنظر الى فرجه بشهوة كالقبلة ذكره في الخلاصة وذكر في الظهيرية
ان تقبيلها اياه رجعة وقيل عند محمد ليست برجعة وفي رواية ان قبلته اختلاسا والزوج كاره لم يكن رجعة
وفي الخزانة كل فعل تثبت به حرمة المصاهرة من الجانبين تثبت به الرجعة وفي شرح الطحاوي ان الرجعة سنية
وهي ان يراجع بالقول وبدعية وهي ان يراجع بالفعل **وندب اشهاده** رجلين او رجل وامراتين **على الرجعة** دفعا
للتجاحد وتحاشيا عن الوقوف في موضع التهمة والاشهاد في الوطي لا يتحقق الا بان يقول اشهدكم باني اطاها على
قصد الرجعة ولو شهد الشهود بالخلوة لا ينفع لان الخلوة ليست برجعة ذكره في الخزانة وفي الظهيرية قال محمد لا
يقبل الشهادة على التقبيل والمس والنظر الى الفرج بشهوة لانه لا علم للشاهد بها **واعلامها بها** اى ندب اعلام الزوج
اياها بالرجعة دفعا للمعاصي لان تتزوج بزوج اخر بعد العدة فيقع في الحرام **وان لا يدخل عليها حتى يؤذنها**
اى يعلمها بدخوله اما بالقول او التنحنح او خفق النعل ونحو ذلك وانما ندب اعلامها **ان لم يقصد**
رجعتها اذ ربما يكون متجردة فيقع بصره على فرجها ويقترن بالشهوة فيصير مراجعا فيطلقها فتطول العدة
عليها اما ان قصد الرجعة فلا حاجة الى الاعلام **ومعتدة الرجعي تتزين** بجلاء وجهها ولبس الثياب الجميلة و
الحلي كما هو عادة النساء وذلك لئلا يرغب الزوج في رجعتها اذ هي مستحبة وهذا اذا كانت المراجعة مرجوة اما
اذا علمت انه لا يراجعها لشدة غضبه عليها فانها لا تتزين ذكره في المحيط **وله وطيها** لا حاجة الى ذكر
ذلك لانه قد علم مما تقدم انه يكون الرجعة بالوطي ويمكن ان يقال قد علم انه يقع به الرجعة ولم يعلم
انه يجوز شرعا او لم يجز او يقال ان المراد انه يجوز له وطيها وان لم يقصد الرجعة بذلك غايته انه قد
يقع الرجعة بغير قصده **ولا يسافر بها حتى يشهد على رجعتها** اى لا يجوز ان يخرج مطلقة الرجعية الى السفر

قبل ان يراجعها واشتراط الاشهاد انما هو على سبيل الاستحباب على ما مر وعند زفر يجوز له ذلك كالوطي و
قيد المسافرة اتفاقي فانه كما لا يباح اخراجها الى ما دون السفر لاطلاق النص ذكره في الكافي وفي كلام
المتن اشارة الى ان اخراجها الى السفر ليس برجعة اذ لو كان رجعة كان ذكر الاشهاد تكرارا فتدبر **وصدقت**
في مضي عدتها ان امكن اي صدقت المرأة فيما اذا قالت مضت عدتي بعد ما قال لها الزوج راجعتك
ان امكن تصديقها بان كانت المرأة مدة يحتمل انقضاء العدة لانها امينة في هذا ولم يكذبها الظاهر
وعند ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما فلا تصدق والقول للزوج ويشترط ان يكون قولها متصلا بكلام الزوج
حتى لو قالت بعد سكتة قد انقضت عدتي لا تصدق اجماعا ذكره في المصفى **وبقاءها** اي صدقت المرأة
فيما اذا قالت عدتي باقية بعد ما طلقها الزوج ثالثا ثم قال وقعت الثالثة بعد مضي العدة **وكذبها**
اخباره بالرجعة في العدة اي صدقت المرأة فيما اذا كذبت الزوج في اخباره بعد انقضاء العدة بانه راجعها
في العدة فان كان للزوج بينة فذلك والا فلا يحلف المرأة عند ابي حنيفة خلافا لهما **ولا يحل حرة بعد ثلاث**
والامة بعد ثنتين حتى يطأها بالغ او مراهق بنكاح صحيح ويمضي عدة طلاقه او موته اورد هذه المسئلة في
مباحث رجعتها لتعلقها بها عدما من حيث العدم اذ لا يصح الرجعة هنا والمراد بالوطي هو الاتيان
في القبل حتى ان اتاها في دبرها لا يحل للاول صرح به في المحيط وينبغي ان يلتقي الختانان ويغيب الحشفة
وفي القنية اذا اولج الى موضع البكارة يحل للاول واطلاق الوطي يشعر بانه لو وطاها في حالة الحيض او
النفاس او الصوم يحل للاول لكنه يصير عاصيا ذكره في الخلاصة وانما اشترط الوطي لان بمجرد النكاح
او الخلوة لا يكفي في التحليل وعند سعيد بن المسيب مجرد عقد النكاح يكفي للتحليل **وقوله** غير معتبر حتى
لو قضى به قاض لا ينفذ ذكره في الهداية وفي القنية لو افتى فقيه بمذهبه يعزر والمراهق الصبي الذي
قارب الاحتلام من رهقه دنا منه والمشهور انه ابن اثني عشر سنة وفي فوائد شمس الاسلام انه مقدر
بعشر سنين كذا في الخلاصة والاظهر ان المراد هنا صبي ينتشر آلته بحيث يقدر على ادخالها في فرجها
سواء كان ابن عشر سنين او لا حتى لو ادخلت ذكر الصبي في فرجها وهو ليس بقادر على ان يدخله بنفسه لا يتعلق به
التحليل اليه اشير في الملتقط وذكر في مبسوط صدر الاسلام ان كان بحال يقدر ان يجامع وآلته مشتهاة
فوطيها يحل للزوج الاول بلا خلاف وان كان لا يقدر على الجماع وآلته ليس بمشتهاة اختلف مشايخنا فيه
وقيد بالنكاح لانه لو وطي الامة مالكها لا يحل على الزوج وقيد بالصحيح لان بالنكاح الفاسد لا يحل
على الزوج الاول وفي الظهيرية لو زوجت المطلقة الثلاث نفسها من غير كفو ووطيها حلت على الاول عند
ابي حنيفة وزفر رحمهما الله ولو قال حتى يمضي العدة لكان احصر واولى لينا ولما اذا ارتد الزوج الثاني او قبله ابنه

فانه ينفسخ النكاح وتمام مضي العدة لا يحل على الاول مع انه لا طلاق ولا موت وفي الفصول العمادية اذا طلقها
الثاني بعد الوطي ثم تزوجها وطلقها قبل الخلوة فتزوجها الاول قبل انقضاء العدة وحكم القاضي بصحته
نفذ اذ هو مجتهد فيه فان عند زفر لا حاجة لها الى العدة **وقوله** لا يحل دون ان يقول ولا ينكح اشارة الى
ان الامة المطلقة ثنتين كما لا يجوز نكاحها لا يجوز وطيها بملك اليمين كذا في فتاوى قاضيخان **والنكاح بشرط**
التحليل يكره ويحل المراد بشرط التحليل ان يقول الزوج الثاني تزوجتك على ان احللك او قالت المرأة مثل ذلك
اما اذا اضمر ذلك في قلبه فانها تحل للاول اتفاقا لان نيته للفساد لا يفسد ولكن يكره عند محمد ذكره في مبسوط
صدر الاسلام وقوله يكره اي للزوج الاول والثاني جميعا صرح في الظهيرية وذلك لما ورد في الحديث لعن
المحلل والمحلل له ولعل ذلك لما فيه من الدلالة على خسة النفس وقيل ان اللعن مخصوص لمن يعطي الاجر على ذلك
ومن يأخذ وفي الملتقط المحلل ما جوز على ذلك والمراد من الحديث ان يقول احللت لك ابنتي او اختي ونحوهما
بغير نكاح واما هنا فما احله هو بل احله الشرع ثم ما ذكر في المتن هو قول ابي حنيفة وزفر وعند ابي يوسف
لا يصح النكاح ولا يحل للاول وعند محمد النكاح صحيح لكن لا يحل للاول كذا في الحصر وفي الروضة انه اذا زوجت
نفسها بشرط التحليل جاز النكاح والشرط جميعا عند ابي حنيفة حتى اذا لم يطلقها الثاني يجبره القاضي على ذلك
فاذا طلقها برأيه او بامر القاضي حل تزوجها للاول وعند ابي يوسف النكاح جائز والشرط باطل حتى لو لم يطلقها
لا يجبره القاضي على ذلك فاذا طلقها برأي نفسه حل تزوجها للاول والفتوى على قوله وعند محمد النكاح والشرط
باطلان حتى لا يجوز للثاني ان يطأها ولا للاول ان يتزوجها اذا فارقها ولو بعد الوطي **وان قالت حللت** اي قالت
مضت عدتي من الاول وتزوجت باخر ودخل بي فطلقني ومضت العدة **والمدة يحتمل** مضيها بين العدتين **وغلب**
على ظنه صدقها سواء كانت عدلة او لا ذكره في الخلاصة **حل نكاحها** لانه كان امرا دينيا لتعلق الحل به فقول
الواحد فيه مقبول ثم ان ادنى مدة يمضي فيها عدة واحدة باعتبار الحيض عند ابي يوسف ومحمد تسعة وثلثون
يوما فيجعل كانه طلقها في آخر الطهر حذرا عن طول العدة والحيض ثلثة والطهر خمسة عشر بناء على الاقل فيهما
ولما كان اتفاق الاقل فيهما جميعا نادرا اعتبر عند ابي حنيفة ادنى تلك المدة ستين يوما فقال محمد في تخريجه
يجعل كانه طلقها في اول الطهر لان السنة التطليق في طهر لا جماع فيه والطهر خمسة عشر لانه غاية لا اكثره والحيض
خمسة وهي الوسط فالاطهار خمسة واربعون والحيض خمسة عشر وقال الحسن بن زياد يجعل كانه طلقها في آخر
الطهر وطهرها خمسة عشر نظرا للمرأة وحيضها عشرة نظرا للزوج فطهرها ثلاثون وثلاث حيض ثلاثون كذا في الحصر
وذكر في المصفى ان الامام السرخسي زاد ثلاث ساعات للحيض الثلاث فان للاغتسال وهذا الذي ذكرناه في الحرة
واما في الامة فعلى قولهما ادنى مدة العدة احد وعشرون يوما وعلى قوله على تخريج الاول اربعون يوما و

على التخريج الثاني خمسة وثلاثون وهذه هي فائدة اختلاف التخريجين هذا وقد نقل عن فتاوى القاعدي
ان ابتداء تلك المدة انما هو من وقت الحيض الاول لا من الطلاق والزوج الثاني يهدم اي يبطل ما دون
الثلاث من الطلقات فاذا طلق حرة طلقة واحدة او طلقتين فتزوجت باخر ودخل بها فطلقها ثم عادت
الى الاول لم يحرم عليه الا بثلاث تطليقات وفي الامة الطلقتان كالثلاث في الحرة وهذا عند الشيخين و
ذلك لان الشارع سمى الزوج الثاني محللا ولا شك انه يثبت اصل الحل الزائل بالكلية بالثلث مثلا فلان
يكمل الحل الناقص اولى خلافا لمحمد وزفر فانها تعود عندهما الى الاول بما بقي من الطلقات ويحرم عليه
بذلك وذلك لانه تعالى جعل الزوج الثاني منهيا للحرمة بقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره ولا يتصور انهاؤها قبل ثبوتها ولا ظاهر ان بعد الطلقة او الطلقتين في الحرة والطلقة في الامة
لا يثبت الحرمة قال القاضي الامام ابو زيد متى نظرت الى الحديث كان الامر كما قاله ابو حنيفة رحمه الله ومتى
نظرت الى موجب نص الآية اشكل وانه اولى الامرين بظاهر كلمة حتى كذا في كشف اصول البزدوي ونحن
نقول ان الآية تدل على انهائها الحرمة الغليظة بالزوج الثاني ولا يدل على انهائه عدم الحرمة الخفيفة به

فصل في بيان حكم الايلاء

الايلاء في اللغة الحلف من الالية وهي اليمين يقول آلى اي حلف
وكان القياس ان يعدى بعلى كالحلف لكن لما تضمن معنى البعد عدي بمن يقول آلى من امرأته وقيل الالية
اليمين على ترك الفعل والحلف اليمين على الفعل ~~والحلف اليمين على الفعل~~ والقسم وكذلك اليمين يعمهما وفي
الشرع حلف بمنع وطء الزوجة اربعة اشهر حرة وشهرين امة هكذا ذكره اكثر الفقهاء وجعل بعضهم
الايلاء عبارة عن منع النفس عن قربان المنكوحة منعا مؤكدا باليمين في المدة المذكورة فالحلف بالله او
بصفته مما يحلف به على ما سيجيء في كتاب الايمان او بغيرهما من التعليق بالطلاق والعتاق والصوم والصدقة
ونحوها وفي الحلف بالتعليق خلاف لابي يوسف كذا في الهداية وذكر في شرح الطحاوي لو قال لها ان قربتك
فعلي حج او عمرة او صوم او صلوة لا يكون موليا وقيل يكون وفي الحصر لو قال لها ان قربتك فعلي صلوة
فهو مول عند محمد لانها قربة يلزم بالنذر وعن ابي يوسف وهو قوله الآخر انه لا يكون موليا لانه لا يحلف
بها عرفا وقوله حلف بمنع الاولى ان يقال حلف على ترك الوطي كما وقع في الكافي وغيره لان الحلف مما لا
يمنعه تلك المدة وقيد بالزوجة لان اليمين على ترك وطء مملوكة لا يسمى ايلاء قال الله تعالى للذين يؤلون من
نسائهم وغير المنكوحة لا يسمى النساء عرفا والمراد بالزوجة هي الزوجة حقيقة او حكما دينا ولا المطلقة
الرجعية دون المباينة وقوله اربعة اشهر هي المدة التي اعتبرها الشارع بناء على ان مدار احكام الايلاء على
تلك المدة بالنص حتى انه لو حلف على اكثر من ذلك يعتبر على تلك المدة ولو حلف على اقل منها لا يكون ايلاء

اعلم انه اذا كان الايلاء في اول شهر تعتبر الشهور بالاهلة وان كان في غيره فبالايام يعني ثلاثين عند ابي حنيفة و
عندهما يعتبر الآخر بالايام والباقي بالاهلة فاذا الى بعد مضي عشرة ايام من الشهر ومضى باقي الشهر وثلثة اشهر
بالاهلة ثم مضى من الشهر الخامس عشرة ايام تنقضي مدة الايلاء كذا في مبسوط صدر الاسلام فان قربها اي جامعها
من قربه بالكسر اذا دنوت منه كذا في الصحاح وهو مجاز عن الجماع وينبغي ان يكون الجماع في الفرج حتى لو جامعها
فيما دون الفرج لا يحنث ذكره في الخزانة في المدة حنث سواء كان الحلف على تلك المدة او اكثر منها وذلك لوجود
شرط الحنث ويجب الكفارة في الحلف بالله سواء كان الحلف بذاته او بصفة من صفاته يحلف بها عرفا وسيجيء بيان الكفارة
في كتاب الايمان ان شاء الله تعالى وفي غيره الجزاء اي اذا قربها في المدة وكان الحلف بغير الله تعالى وصفاته من
تعليق قربانها بطلاق او عتاق او غيرهما يجب ذلك كما في سائر التعليقات وسقط الايلاء بعد القربان لان اليمين يرتفع
بالحنث والا اي وان لم يقربها في المدة بانت بواحدة اي بطلقة واحدة لانه ظلمها بمنع حقها فجازاه الشرع بزوال
نعمة النكاح وعند الشافعي لا تبين بمجرد مضي المدة بل اذا مضت اربعة اشهر فللمرأة طلب الجماع او الطلاق فاذا طلبت
فاستمهل لم يؤجله القاضي اكثر من يوم ويحتمل ثلثة ايام فان جامعها والا امره بالطلاق فان طلق والا طلق القاضي
ذكره في المصفى وسقط بعدما بانت بواحدة الحلف الموقت باربعة اشهر مثلا لانها كانت موقتة به فيحل بمضي ذلك
الوقت فاذا نكحها ولم يقربها بعد ذلك لا تطلق ولو كان الحلف بثمانية اشهر مثلا فبعد مضي اربعة اشهر يقع
طلقة فان تزوجها فبعد مضي اربعة اشهر اخرى يقع طلقة اخرى ثم يسقط الحلف لا المؤبد اي لا يسقط الحلف الذي
وقع على الابد اما صريحا بان قال والله لا اقربك ابدا او غير صريح بان قال والله لا اقربك ابدا لان مطلق اللفظ
فيما يتابد كقوله والله لا اقربك ولم يقل ابدا لان مطلق اللفظ فيما يتابد كقوله والله لا اكلم فلانا كذا
في الكافي ثم في الحلف المؤبد اذا مضت اربعة اشهر ولم يفيء اليها وقعت طلقة فتبين باخريين اي بطلقتين
اخريين ان مضت مدة اي اربعة اشهر اخرى بعد نكاح ثان بلا فيء اي قربان او ما يقوم مقامه في المدة المذكورة
ثم اخرى كذلك اي ان مضت اربعة اشهر اخرى من غير فيء بعد ثالث اي بعد نكاح ثالث وابتداء مدة الايلاء
في الثاني والثالث انما هو من وقت التزوج ولو تزوجها في العدة يعتبر المدة من وقت وقوع الطلاق الاول ذكره
في الظهيرية هذا كله في الحرة واما في الامة فشهران كان اربعة اشهر في الحرة وطلقتان كثلاث فيهما وبقي الحلف بعدهن
اي بعد ثلاث طلقات بالوجه المذكور والمراد الحلف بغير الطلاق فان الحلف بالطلاق يبطل لما ان التنجيز يبطل
التعليق وكذا لو كان الحلف بعتق عبد معين فباعه او اعتقه او مات سقط الحلف لا الايلاء اي لا يبقى الايلاء لتقييده
بطلاق هذا الملك وفيه خلاف زفر كما مر فان قربها بعد ما حلت فتزوجها ثانيا كفر ان كان اليمين بالله تعالى
وصفاته وان كان بالتعليق شيء يقع ذلك المعلق سوى الطلاق ولا تبين بالايلاء لان تقدير الايلاء المؤبد كلما

مضت اربعة اشهر ولم اقربك فانت طالق بائن وبعد استكمال الطلقات ذلك الملك لم يبق اليمين في حق
الطلاق وبقيت في حق الكفارة لعدم توقفها على الملك حتى لو قال لاجنبية والله لا اقربك ثم تزوجها
لا يتحقق الايلاء ولو قربها يجب الكفارة كذا في الكافي ولو عجز عن الفيء بالوطي لمرض احدهما مرضا لا يستطيع
الجماع معه لا مطلق المرض او غيره اي او لمانع غير مرض لحدهما ككونها صغيرة لا توطأ مثلها او كونه غائبا مسافة
لا يقدر على قطعها في مدة الايلاء وكونه محبوسا عجز على رواية العندودي وليس بعجز على رواية الجامع كذا في
الفصول العمادية وفي الظهيرية اذا كان محبوسا بحق لا يعتبر فيئه باللسان وان كان مظلوما يعتبر والحيض
او النفاس ليس بعجز وكذا الاحرام احدهما عندنا وقال زفر ان كان بين ابتداء الايلاء وبين تمام الحج اربعة
اشهر فصاعدا ففيئه باللسان ذكره في الحصر ففيئه ان يقول فئت اليها اي رجعت اليها وذهب الطحاوي
الى انه لا فيء الا بالجماع كذا في الهداية فان قدر على الوطي بزوال المانع قبل المدة ففيئه بالوطي لانه
قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف وفي انت علي حرام اي اذا قال لامرأته انت علي حرام سئل عن نيته لانه
يحتمل انشاء ان نوى الظهار او الثلاث او الكذب فما نوى وفي نية الظهار خلاف محمد لا يصح عنده لانعدام
التشبيه بالمحرم لكنا نقول الحرام مطلق فيمكن ان نعرفها الى حرمة الظهار بالنية وقيل في نية الكذب لا
يصدق قضاء لانه يمين ظاهر لكونه تحريم الحلال في غير نية الايلاء وان نوى التحريم فايلاء لان الاصل في
تحريم الحلال اليمين قال الله تعالى لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وان نوى
الطلاق سواء لم ينو عددا او نوى ما دون الثلث وسواء نوى بائنة او رجعية او لم ينو شيئا لا ظهارا ولا طلاقا
ولا ايلاء ولا كذبا فيه اي في قوله انت علي حرام وكذا في كل حل علي حرام فبائنة اي يقع طلقة واحدة بائنة
وما ذكر من انه اذا لم ينو شيئا يقع بائنة وفي الذخيرة لو قال علي حرام الف مرة تقع واحدة ثم المذكور
في المتن ان في قوله كل حل علي حرام تقع تطليقة بائنة ان لم ينو شيئا انما هو مختار مشايخنا المتأخرين
جريا على حكم العرف وعليه الفتوى واما رواية الاصل فهي انه اذا لم ينو شيئا فهو ايلاء وكذا اطلق في الفصول
العمادية انه اذا لم ينو الطلاق فهو ايلاء نوى اليمين او لا بخلاف قوله حلال الله علي حرام او حلال المسلمين
علي حرام فانه ينصرف الى الطلاق بلا نية عرفا وفي الفتاوى المنصورية ان في قوله كل حل لي علي حرام لا
تطلق بدون النية بلا نية عرفا وفي الظهيرية قال الامام محمد بن الفضل والفقيه ابو جعفر وابو بكر الاسكاف
ان في قوله كل حل علي حرام اذا لم ينو شيئا تبين امرأته بطلقة لانه صار طلاقا عرفا ولهذا لا يحلف به الا الرجال
وان نوى ثلاثا فثلاث وفي مبسوط صدر الاسلام انه اذا قال كل حل علي حرام ونوى اليمين او لم ينو شيئا
فهو يمين ينصرف الى المأكول والمشروب لا غير فلو اكل او شرب يحنث ولو جامع امرأته او ذبح شاة لا يحنث

ولو نوى الطلاق والظهار والايلاء او الكذب فهو على ما نوى وفي الظهيرية ان عند زفر كما فرغ من قوله كل حل علي حرام
يحنث ويلزمه كفارة اليمين لانه باشر فعلا مباحا وهو التنفس ونحوه **فصل** في بيان احكام الخلع
لا بأس بالخلع وهو في اللغة الازالة وفي الشرع ازالة الزوجية بما تعطيه من المال وهو بضم الخاء واما ازالة
غيرها فبفتحها كذا في الخزانة وقال المطرزي خلع الملبوس نزعه وخالعت المرأة زوجها واختلعت منه اذا افتدت
منه بمالها فاذا اجابها الى ذلك وطلقها قيل خلعها والاسم الخلع بالضم وكل من الزوجين لباس لصاحبه فاذا
فعلا ذلك فكانهما نزعا لباسهما عند الحاجة وذلك اذا اختلفا وخافا ان لا يقيما حدود الله اي ما يلزمهما
من حقوق الزوجية وظاهر آية الخلع يدل على انه لا يجوز من غير شقاق وخلاف والجمهور استكرهوه ولكن
نفذوه فان النهي عن العقد لا يدل على فساده بما صح مهرا اي ما جاز ان يكون بدل الخلع والمراد منه بجنس ما
صح مهرا لا بمقداره فهو فانه لو خلع ما نقل من عشرة دراهم جاز اليه اشير في الهداية وفي الفصول العمادية
ان اختلعت على مجهول كما اذا اختلعت على ما في بيتها او على ما في نخلها من التمر او على ما في بطون غنمها من الولد
فان كان هناك ما سميت فله ذلك وان لم يكن فان قبضت المهر ردته الى الزوج والا برئ الزوج ولا يلزم ثم
بتمييز هذه الاشياء وان اختلعت على ما لا يتمول له كالخمر جاز الخلع ولا يجب له شيء لان الطلاق بغير مال مشروع
بخلاف النكاح وفي المبسوط ان خالعها على عبد او ثوب بعينهما جاز وبغير عينهما في العبد يجوز ويجب له
عبد وسط وفي الثوب لا يجوز اي لا يبرأ من المهر وهو اي الخلع طلاق بائن واليه ذهب اكثر الصحابة لانها
انما بذلت المال لتملك نفسها وذلك انما هو بالبائن وفي احد قولي الشافعي اذا وقع الخلع بينهما بغير لفظ الطلاق
يكون فسخا حتى لو خالعها بعد تطليقتين جاز له ان ينكحها بلا تحليل وهو قول ابن عباس وفي الفصول العمادية
لو قضى القاضي بكونه فسخا قيل ينفذ وقيل لا ينفذ **واعلم** انه قد مر ان الطلاق البائن لا يقع بدون
النية في كثير من الاحوال وبالخلع يقع الطلاق البائن مطلقا فلعل ذكر المال هاهنا قائم مقام النية نوع
ما ذكر في المحيط ان الزوج اذا قال لم ارد بلفظ الخلع الطلاق فان لم يذكر بدلا صدق قضاء وديانة وان
ذكر لا يصدق ويجب عليها اي على المرأة بدله اي بدل الخلع لان المرأة لو لم تبذل على نفسها يملك التزام المال
وملك النكاح مما يجوز الاعتياض عنه وكره اخذه ان نشز والفضل ان نشزت النشوز استعصاء المرأة
على الزوج وابغاضها اياه هذا اصل اللغة لكن قال الزجاج ان النشوز يكون من الزوجين وهو كراهة كل واحد
منهما صاحبه والمعنى انه كره للزوج ان يأخذ من المرأة بدل الخلع ان كان النشوز من قبله والزيادة على
ما وقع اليها من المهر ان كان النشوز من قبلها وهذه رواية الاصل وفي رواية الجامع الصغير طاب الفضل
ايضا كذا في الهداية ومع هذا يجوز اخذ الزيادة في القضاء واخذ قدر المهر وان كان النشوز منه

وفي شرح التأويلات عند ابي حنيفه رحمه الله ان كان النشوز من قبله فلا يحل له اخذ بدل الخلع وان كان من
قبلها يكره اخذ الزيادة على قدر المهر وان طلق بمال او على مال وقع باين لانه خلع معنى وقد مر ان الخلع
باين وهذا في الكبيرة واما في الصغيرة فالطلاق بالمال يكون رجعيا لانه لا يجب عليها المال لما ذكره
لغو ذكره في الذخيرة وانما يقع الطلاق في الصورتين ان قبلت المراة المال ولو لم تقبل لا يقع الطلاق
ولا يلزمها المال ايضا ولا يخفى ان وجوب البدل على المراة في الخلع لا يكون الا بقبولها وابن
لم يتعرض لذلك واعلم ان الشرط في وجود الطلاق ووجود المال هو القبول فقط ولا يشترط اعطا
المال حالا ذكره في الفصول العمادية وبخمر او خنزير اي اذا خالع او طلق بخمر او خنزير او غيرهما مما ليس
بمال متقوم كالميتة لم يجب شي لانها لم تغرم بذكر المال ولا وجه الى ايجاب المسمى اذ المفروض ان المراة
مسلمة ولا الى ايجاب غيره لعدم الالتزام وكون الطلاق بلا مال مشروعا ووقع باين في الخلع ورجعي في
الطلاق لانه لما بطل العوض كان العامل في الاول لفظ الخلع وهو كناية وفي الثاني لفظ الطلاق
وهو صريح معقب للرجعة ثم يحتاج في الاول الى النية حتى لو قال لم انو به الطلاق يصدق بخلاف ما
اذا ذكر مالا متقوما وقال لم انو به الطلاق لا يصدق ذكره في الذخيرة وان طلبت ثلاثا بالف
فطلقها واحدة طلقت باينة بثلث الالف لان البا يدخل الاعواض وفي الاعواض ينقسم كل جزء
من هذا في مقابلة جزء من ذلك وفي على الف اي ان طلبت ثلاثا على الف فطلقها واحدة طلقت
طلقة رجعية بلا شي عند ابي حنيفه لان كلمة على للشرط واجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط فاذا لم يوجد
الشرط بتمامه لم يلزم المال فكانه وقع الطلاق مطلقا فكان رجعيا وعندهما تطلق واحدة باينة
بثلث الالف حملا لكلمة على على العوض بمعنى البا كما في بعت بالف وعلى الف في ذكره في الخزانة انها اذا
طلبت ثلثا بالف وقد كان طلقها ثنتين وله ان الطلاق بلا عوض مشروع فطلقها واحدة كان
عليها كل الالف والخلع معاوضة في حقها اي في حق المراة كما في البيع لانها تبذل مالا بازاء ملك الزوج
فيها ليسلم لها نفسها فيصح رجوعها قبل قبول الزوج بان قالت خالعني على الف درهم ثم قالت قبل
قبول الزوج رجعت عن ذلك وشرط الخيار لها اي يصح شرط الخيار للمراة بان قالت خالعني على
الف على اني بالخيار ثلثة ايام فقبلت فان ردت الخيار في الايام الثلثة بطل وان لم ترد وقبل
الزوج وقع الخلع ولزمها المال وذلك لانه معاوضة في حقها فصح اشتراط خيارها وهذا عند ابي
حنيفه واما عندهما فالخيار باطل والطلاق واقع ولزمها الالف هذا عند ابي حنيفه واما
عندهما فالخيار باطلا والطلاق واقع ولزمها الالف فانه في جانب الزوج يمين وفي جانب

المراة شرط اليمين فان يمين الزوج يتم بقبولها وكما ان اليمين لا يقبل الفسخ فكذا شرطها ويقتصر على المجلس
كما في ساير المعاوضات حتى لو قالت اختلعت نفسي منك بكذا وقبل قبول الزوج قامت عن المجلس بطل و
كذا اذا قال الرجل لها خالعتك على الف درهم يشترط قبولها في المجلس ويمين في حقه اذ حق الزوج لانه تعليق
الطلاق بقبول المراة المال فيكون يمينا حتى انعكس الاحكام فلا يصح رجوعه قبل قبول المراة ولم يجز شرط
الخيار له بان قال انت طالق بالف على اني بالخيار ثلثة ايام فقبلت وقع الطلاق وبطل الخيار وهذا
بالاتفاق ولا يقتصر على المجلس حتى لو خلع امراته فقام قبل قبولها ثم قبلت في المجلس صح وفي الفصول
العمادية ان وقع الخلع من جانبه ابتداء يبطل بقيامها دون قيامه ومن جانبها يبطل بقيام كل واحد
منهما عن المجلس والعبد بمنزلتها اي اذا اعتق المولى عبده على مال فالعبد فيه بمنزلة المراة في باب الخلع و
المولى فيه بمنزلة الزوج هناك فهذا الاعتاق معاوضة في حق العبد حتى يصح رجوع العبد قبل قبول
المولى اذا كان الايجاب من جانب العبد ويصح شرط الخيار للعبد ويقتصر على المجلس ويمين في حق المولى لانه
تعليق العتق بقبول العبد فلا يصح رجوعه اذا كان الايجاب من جانبه ولا شرط الخيار له ولا يقتصر على المجلس
ويسقط الخلع والمباراة حقوق النكاح عنهما اي عن الزوجين في المغرب يقال بارا شريكه اي ابرا كل واحد
منهما صاحبه ومنه قولهم المباراة كالخلع وترك الهمزة فيه خطا والمراد بحقوق النكاح المهر والمتعة
في التي لم يسم لها مهرا ولم يدخل بها والنفقة الماضية المفروضة وهذا مذهب ابي حنيفه رحمه الله وعند محمد
لا يسقط فيهما شي الا ما ذكروا ابو يوسف مع محمد في الخلع ومع ابي حنيفه رحمه الله في المباراة كذا في الهداية
وفي الذخيرة انه اذا لم يذكر المال في الخلع لا يسقط شي من المهر في ظ وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده انه
يقع البراة من الزوج عن المهر ان كان عليه مهرا وان لم يكن عليه مهر يجب عليها رد ما ساق اليها من المهر
لان المال مذكور عرفا وذكر فيها ايضا ان نفقة العدة لا يقع البراة عنها للزوج ان لم يشترط
ذلك في الخلع والمباراة اجماعا وان شرط البراة عن السكنى في الخلع لا يصح لان السكنى في بيت العدة حق
الله تعالى وفي الفصول العمادية نقلا عن كتاب الاحكام انه اذا خالع مع زوجته ليسقط نفقة العدة
لان الخلع في العرف هنا ولا يشترط ما اعطاها من المهر لان في عرفنا لا يكون الذي اعطاها من المهر بدل
الخلع وفي اضافة الحقوق الى النكاح اشعار بانه لا يقع البراة عن دين اخر سوى المهر في الخلع والمباراة
بدون الشرط في الذخيرة هذا ظاهر الرواية ابي حنيفه رحمه الله وفي رواية الحسن يقع البراة عنه بدون الشرط و
فيها ايضا اذا طلقها حتى لزم عليه المهر ثم تزوجها ثانيا على مهر اخر ثم خالعها يبرا من المهر الثاني دون
الاول وان قالت اختلعت منك بجميع الحقوق التي لي عليك وان خلع صبية بمالها لغا الا في وقوع الطلاق

اذا خالع الاب ابنته الصغيرة مع زوجها بمالها فمهرها لا يسقط ولكن يقع الطلاق اما الاول فلان بدل الخلع تبرع
ومال الصغيرة لا يقبل ذلك واما الثاني فلانه علق الطلاق بقبول الاب فيقع عند وجود الشرط وفي رواية لا
يقع الطلاق الا اذا قبلت الصغيرة لان الاب لم يضمن بدل الخلع فيتوقف على قبولها كذا في الكافي وانما قال
صبية لانه لو خلع صبية عن ان لم يكن عاقلة لا يقع وان كانت عاقلة وقبلت عقد الخلع يقع الطلاق اتفاقا
وان لم يقبل لا يقع بالاتفاق ولكن قيل يتوقف على اجازتها اذا بلغت اولا ونص الخصاف على انه لا يتوقف على
اجازتها كذا في الذخيرة وكذا ان قبلت الصغيرة بدل الخلع وكانت من اهل القبول بان تعرف ان الخلع سالب
سالبا فانه يقع الطلاق اتفاقا لوجود الشرط ولا يلزم المال لانها ليست من اهل الغرامة وعلى انه ضامن فعليه
المال اي اذا خلع الاب ابنته الصغيرة بمال على انه ضامن لهذا المال فعلى الاب المال والمراد بالضمان ههنا
التزام المال ابتداء لا الكفالة لان الزوج لا يستحق على الصغيرة مالا حتى يصير الاب ضامنا وفي الذخيرة
اذا خلع الصغيرة ابوها او اجنبي من زوجها على صداقها مثلا وضمن الخالع الصداق وقع الطلاق فاذا بلغت تأخذ
الزوج بنصف المهر ان لم يدخل بها وبالكل ان دخل وقال الامام السرخسي يرجع على الخالع ولا يرجع على الزوج وفي
الفصول العمادية عن محمد بن سلمة ان الاب اذا خلع ابنته الصغيرة من زوجها فالخلع واقع بقبول الاب والجعل واجب
عليه وان لم يضمن

فصل

في بيان احكام الظهار الظهار مأخوذ من لفظ الظاهر وهو قول
الرجل لامرأته انت علي كظهر امي وهي كلمة كانت في الجاهلية طلاقا فجعل الله تعالى له اي للنبي عليه السلام
في الاسلام كفارة وفي عرف الشرع هو تشبيه ما يضاف اليه الطلاق اي تشبيه كل الزوجة او جزء شائع
منها او جزء منها يعبر به عن الكل على ما مر في اوائل كتاب الطلاق من الزوجة فلا يقع الظهار لو شبه
امته كذلك الا اذا كانت زوجة امة غيره فظاهر منها ثم اشتراها حتى فسد النكاح بينهما يكون مظاهرا
منها وان كانت امته وليست بزوجته ذكره في الخزانة وكذلك لو قالت المرأة لزوجها انت علي كظهر
امي عندهما لا يلزمها شيء وعند ابي يوسف يلزمها الكفارة ذكره في الظهيرية بما يحرم اليه النظر من عضو
محرمه كالظهر والبطن حتى لو شبهها بما يحل النظر اليه كالشعر والوجه والرأس واليد والرجل لا يكون ظهارا و
قال القدوري يشترط ان يكون المشبه به مما يعبر به عن جميع البدن لان الاصل فيه التشبيه بظهر الام وهو كذلك
فكل عضو مثله فهو ملحق به بل ذكره في المحيط والمراد بالمحرم امرأة يحرم نكاحها عليه على التأبيد بنسب او رضاع
او مصاهرة وان شبهها بعضو من نسبة الاب والابن فعند محمد رحمه الله لا يكون ظهارا وعند ابي يوسف يكون ظهارا
وهو الصحيح كذا في الظهيرية وقوله من عضو محرمه اي اعم من ان يكون العضو مذكورا صريحا او لا حتى لو قال انت
علي كامي ونوى كظهر امي يكون ظهارا كما سيجيء وهو اي الظهار يحرم وطئها ودواعيه اي ما يدعو ويجر الى الوطء

كالقبلة والمس وفي الظهيرية ولا يحرم النظر الى ظهرها وبطنها حتى يكفر اي يحرم الوطء ودواعيه بما هو الى زمان
الكفارة فانه جناية من حيث انه شبه من هي في اقصى غايات الحرمة فاذا كفر ارتفع الحرمة وتقييد انتهاء الحرمة
بالتكفير يدل على انه لا يرتفع التحريم بوجه من الوجوه بدون التكفير حتى طلق المظاهر عنها ثلاثا ثم تزوجها بعد
التحليل لا يحل له وطئها قبل التكفير ذكره في الظهيرية فان وطئها قبل ان يكفر استغفر الله ولا شيء عليه غير
الكفارة الاولى ولكن لا يعاود حتى يكفر وذكر البيضاوي في الانوار عند اصحاب ابي حنيفة رح اذا كان
التكفير بالاطعام يحل له ان يجامعها قبل التكفير ولم يوجد ذلك فيما اشتهر من كتب الحنفية وفي انت علي
كامي صح نية الكرامة اي انت عندي في استحقاق البر والكرامة كامي فلا يقع طلاق ولا ظهار والظهار
اي صح نية الظهار ايضا لان التشبيه بجميعها يستلزم منه التشبيه بالعضو على التشبيه بالام في الحرمة لكنه
ليس بصريح فيحتاج الى النية والطلاق اي صح نية الطلاق **ايضا** يمكن ان يحمل على التشبيه بالام في الحرمة
فكانه قال انت علي حرام ونوى الطلاق يكون بائنا لانه من الكنايات فان نوى التحريم فقط يكون ايلاء عند ابي
يوسف رحمه الله وظهارا عند محمد فان لم ينو شيئا لغا عند الشيخين وعند محمد يكون ظهارا كذا في الهداية والكافي وذكر
في الخزانة نقلا عن شرح الطحاوي ولو قال انت علي كامي ومثل امي ان نوى الظهار او لم يكن له نية يكون ظهارا
وان نوى الطلاق لم يكن طلاقا وكان ظهارا او انت علي حرام كامي ما نوى اي يثبت بهذا القول ما نوى من ظهار
لانه شبهها بالام ولو شبهها بظهرها كان ظهارا فكذا ههنا ونية الكرامة ههنا لا يصح للتصريح بالحرمة او طلاق
فان قوله حرام من كنايات الطلاق فيكون قوله كامي تاكيدا له فان لم ينو فايلاء عند ابي يوسف لانه ادنى الحرمتين
فان المباشرة بعد الايلاء يجوز بخلاف الظهار وظهار عند محمد لان حرمة الظهار لا تزيل الملك بخلاف الحرمة الواقعة
بالايلاء بعد مضي الوقت فانه يزيله فكانت حرمة الظهار ادنى وفي انتن علي كظهر امي لنسائه الثلاث
او الاربع يجب لكل كفارة اذ يصير مظاهرا عنهن جميعا فيتعدد الكفارة بتعددهن وهي اي الكفارة تجب
بالعود اي العزم على وطئها فقد رتب في القرآن الكفارة على العود فذهب الشافعي الى انه هو امساك المظاهر عنها
زمانا على مفارقتها حتى لو طلقها موصولا بالظهار فلا كفارة عليه وذهب اصحابنا الى انه هو العزم على جماعها
فمتى عزم على ذلك لا يحل له حتى يكفر ولو ماتت بعد مدة قبل ان يكفر يسقط عنه الكفارة لفوت العزم على
جماعها على الاصح وقيل لا يسقط بالموت وما ذكرنا من تفسير العود بالعزم هو المشهور عن اصحابنا وذكر البيضاوي
في تفسير الانوار ان العود عند ابي حنيفة باستباحة استمتاعها ولو بنظرة بشهوة وهي الكفارة عتق رقبة
وهي في الاصل مؤخر العنق سمي بها المملوك تسمية للكل باسم الجزء ويستوي فيه الكافر والمسلم والذكر و
الانثى والصغير والكبير لاطلاق الرقبة في النص واما المرتد فلا يجوز عند بعض مشايخنا لانه مستحق القتل

وعند بعضهم يجوز الا فائت جنس المنفعة استثناء من الرقبة فانها المنكرة تفيد العموم وحمل الاههنا على الصفة اظهر من حيث المعنى وجنس المنفعة مثل البصر والسمع والبطش والمشي ونحو ذلك واحترز بقوله فائت عما اختل جنس منفعته ولم يفت كالاعور ومقطوع احد اليدين واحدى الرجلين عن خلاف وكذا الاصم على رواية الاصل وفي نوادر لا يجوز وقيل لا خلاف فان الاول هو الاصم الذي هو الذي في اذنيه وقر ما و الثاني الذي ولد اصم بحيث لا يسمع اصلا وكذا الخصي فانه قد يجامع والمجبوب فانه يستحق وينزل وعند زفر لا يجوز اعتاق الخصي والمجبوب كذا في الحصر كالاعمى والمجنون الذي لا يعقل بخلاف الذي يجن ويعتق فانه اذا اعتق حال افاقته يجوز ذكره في الفصول العمادية بخلاف الاعور فانه يجوز او مقطوع يداه او ابهاماه فان قوة البطش بهما فبفواتهما يفوت جنس المنفعة وكذا مقطوع ثلثة اصابع سوى الابهام من كل يد ذكره في الخزانة او يد ورجل من جانب واحد لفوات جنس منفعة المشي اذ هو عليه متعذر ولهذا لم يجز المفلوج الذي يبس شق بدنه والمدبر عطف على المستثنى وفي معناه ام ولد لنقصان الرق فيهما والمكاتب ادى بعض بدله هو ايضا من جملة المستثنى فان اعتاقه ببدل فلا يكون خالصا لله تعالى والكفارة لكونها عبادة يجب الخلوص فيها فان اعتق مكاتبا لم يؤد شيئا جاز عندنا خلافا لزفر وفي الخزانة اذا عجز عن بدل الكتابة ثم اعتقه جاز سواء ادى شيئا من بدل الكتابة او لا ونصف عبد مشترك ثم باقيه بعد ضمانه وهذا ايضا من جملة المستثنى فانه اذا كان موسرا واعتق نصف عبده عن كفارة الظهار وضمنه شريكه قيمة باقيه ثم اعتق ما بقي عن ظهاره لم يجز لانه عتق اولا نصف الرقبة وتمكن النقصان في النصف الباقي لتعذر استدامة الرق فصار كالمدبر وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما فيجوز لانه اذا اعتق نصفه فقد عتق كله عندهما على ما سيجيء في كتاب العتاق وقوله ثم باقيه عطف على قوله نصف بحسب المعنى اذ المعنى لا اعتق نصف عبد مشترك ثم عتق باقيه وكان مقتضى الظاهر ان يقول وعبدا مشتركا اعتق نصفه ثم باقيه بعد ضمانه وفي قوله بعد ضمانه اشارة الى ان الشريك لو كان معسرا لم يجز اعتاقه اتفاقا اما عنده فظاهر واما عندهما فلانه يجب على العبد ح السعاية في نصيب شريكه فكان اعتاقا بعوض من غير المظاهر ونصف عبده ثم باقيه بعد وطيها هذا ايضا من جملة المستثنى فان الاعتاق يجب ان يكون قبل المسيس وههنا لم يعتق بتمامه قبل المسيس وهذا عنده واما عندهما فيجوز لان اعتاق البعض عندهما اعتاق الكل وقوله بعد وطيها اشارة الى انه لو اعتق نصفين بدفعتين كلاهما قبل الوطي يجوز استحسانا لانه وان تمكن النقصان في النصف الباقي لكنه من اثار العتق الاول وهذا النصف ملكه فلا ضير من ذلك بخلاف العبد المشترك والقياس انه لا يجوز كما في العبد المشترك كذا في الكافي وان عجز عن الاعتاق العتق بان لم يفد ذلك

العبد او كان عبدا او مدبرا او مكاتبا لم يجز تكفيره الا بالصوم فانه لا ملك له حتى يكون من اهل التكفير بالمال و ان اطعم او اعتق باذن المولى او اعتق عنه غيره لم يجزه كذا في الخزانة والمعتبر في يسار المكفر واعساره انما هو وقت الاداء لا وقت الوجوب صام شهرين ولاء اي متتابعين وذلك بالنص ليس فيهما رمضان لانه لم يشرع الا صوم واحد وهو الفرض سواء كان مقيما او مسافرا والايام المنهية نهيا عن الصوم وهي عيد الفطر وعيد الاضحى وثلثة بعده لنقصان الصوم فيها بالنهي فلا ينوب عن الواجب الكامل وان افطر في الشهرين بعذر او بغير عذر يوما او اكثر استانف الصوم لفوات التتابع وكذا لو صام في الايام المنهية ولم يفطر استانف ايضا ذكره في الخزانة وكذا استانف الصوم ان وطيها اي المظاهر عنها بخلاف ما اذا وطي غير المظاهر عنها في الليل فانه لا يضر ليلا عمدا كان او نسيانا وهذا عندهما واما عند ابي يوسف فان وطيها بالليل عامدا او بالنهار ناسيا لا يستانف لانه لم ينقطع بذلك التتابع حتى لا يفسد صومه بخلاف ما اذا وطي نهارا عمدا من ظاهرها او من سواها فانه يستانف الصوم اتفاقا لانقطاع التتابع لكنا نقول المنصوص تقديم الصوم على المسيس ويلزمه اخلاء الشهرين عن المسيس وبعد المس ان عجز عن التقديم قدر على الاخلاء فلزمه ذلك كذا في الحصر وغيره وهذا التعليل يدل على انه لا فرق بين العمد والنسيان في الليل اذ عند ابي يوسف لا ينقطع التتابع بالجماع ناسيا في الليل وعندهما المسيس قبيح وهو اعم من ان يكون عمدا او نسيانا فالظاهر ان الوطي مطلقا يوجب الاستيناف عندهما لكن صاحب الهداية قيد الوطي في الليل بالعمد كما وقع في المتن والوجه فيه غير ظاهر وان عجز عن الصوم لمرض او هرم او شبق مفرط لا يقدر على الصبر عن الجماع اطعم ستين مسكينا كلا قدر الفطرة وهو عندنا نصف صاع من بر او دقيق او سويق او زبيب وصاع من تمر او شعير وعند ابي يوسف ومحمد الزبيب بمنزلة الشعير وانما قال اطعم ولم يقل اعطى تنبيها على ان في الاطعام لا حاجة الى التمليك فان الاعطاء يستعمل في التمليك غالبا والاطعام كما يستعمل في التمليك يستعمل في الاباحة ايضا او قيمته اي اطعم قيمة قدر الفطرة بمعنى اعطاها كقولهم علفتها تبنا وماء باردا وقد ذكر المص في كتاب الزكوة انه يجوز دفع القيمة في الزكوة والفطر والكفارة فلا حاجة الى ذكر القيمة ههنا فان غداهم وعشاهم اي اطعمهم في الغداة وهي من طلوع الفجر الى الظهر وفي العشي وهو من وقت الظهر الى نصف الليل وقد وقع في بعض نسخ الهداية او عشاهم فقيل معناه غداهم غدائين وعشاهم عشائين اذ قد نص في المحيط وغيره ان غداهم فقط او عشاهم فقط لم يجز اذ المشروط اكلتان مشبعتان وفي الظهيرية ان الادام مع الاطعام مستحب وليس بشرط والمذكور في الهداية اذ لا بد من الادام في خبز الشعير ليمكنه الاستيفاء الى الشبع وفي خبز الحنطة لا يشترط الادام واشبعهم قليلا ما اكلوا او كثيرا وفي الظهيرية فان كان واحد منهم شبعان قال بعضهم ان اكل مقدار ما اكل غيره جاز وقال بعضهم لا يجوز لان الواجب الاشباع او اعطى من بر ومنوي تمر او شعير فان الجميع من جنس الاطعام فيجوز تكميل احدهما بالآخر لحصول

المقصود اعني زوال الحاجة في يوم بخلاف ما اذا اعتق نصف رقبة وصام شهرا لانهما جنسان مختلفان او واحد
شهرين اي اعطى مسكينا واحدا شهرين كل يوم قدر الفطرة او قيمته او غداه وعشاه شهرين وفيه خلاف
زفر رحمه الله جاز جزاء لقوله فاطعام وما عطف عليه وان في يوم قدر شهرين لا اي اذا اعطى مسكينا واحدا في يوم
واحد قدر شهرين لا يجوز الا عن يومه لان الواحد في يوم واحد لا يستوفي طعام ستين مسكينا وهذا في الاباحة
واما التمليك من مسكين واحد في يوم واحد بدفعات فقيل لا يجوز لما مر وقيل يجوز لان له حوائج كثيرة غير
الاكل فلعله يصرفها الى غير الاكل كذا في الكافي

فصل في احكام اللعان

اللعان بين قذف بالزنا زوج
العفيفة يقال عف عن الحرام اي كف فهو عفيف وهي عفيفة والمراد بها العفيفة عن فعل الزنا غير متهمة بان يكون
معها ولد لا يثبت نسبه شرعا من اب كذا ذكره المص والمذكور في فتاوى قاضيخان وغيره انه اذا وطئت
في العمر حراما ولو بشبهة لا يكون عفيفة وقيد بالزوجة لان قذف الاجنبية لا يوجب اللعان والمراد
بالزوجة المنكوحة بنكاح صحيح اذ لا لعان في النكاح الفاسد ذكره في الظهيرية وكل صلح شاهدا بان يكون
حرا مكلفا مسلما غير محدود في قذف وذلك لان كلمات اللعان شهادات مؤكدات بالايمان فانه سماها
الله تعالى في القران بشهادات ولذلك شرطه لفظ الشهادة ولفظ بالله والمحدود في القذف لا يقبل
شهادته اصلا واما الاعمى والفاسق فانما كانا من اهل اللعان لانهما من اهل الشهادة في الجملة لان
شهادة الاعمى مقبولة فيما يجري فيه التسامع في رواية ابي حنيفة رحمه الله والفاسق يمكن ان يصير اهلا للشهادة
بتقادم العهد او نفى ولدها بان قال ليس هذا الولد مني اذ هو يستلزم نسبتها الى الزنا ولا يعتبر احتمال
ان يكون الولد من غيره بوطء فيه شبهة لان الاصل في النسب الفراش الصحيح فنفيه عنه قذف به هذا
هو المذكور في الهداية وقال صدر الاسلام في المبسوط ان في نفي الولد يشترط القذف بالزنا بان
يقول زنيت وهذا الولد من الزنا اما اذا نفى الولد ولم يقذفها فلا تلاعن بينهما لجواز ان يكون الولد من
غيره ولا يكون زانية بان زوجت نفسها من غيره ولا يخفى ان في صورة النفي الولد ايضا ينبغي ان
يصلح كل منهما شاهدا ايضا لكنه ترك اعتمادا على ما تقدم ولو اخر ذلك لتكون قيدا فيهما لكان اولى وطالبته
به اي طالبت الزوجة في حالة كونها زوجها بالعقد الذي وقع اللعان فيه بموجب القذف او نفي الولد
وانما قيدنا بذلك لانه اذا اجتمع شرائط اللعان فيهما ثم طلقها بائنا او ثلاثا يسقط اللعان ولا يجب
الحدود وكذا لو تزوجها بعد ذلك بخلاف ما اذا طلقها رجعيا حيث لا يسقط اللعان لقيام الزوجية في
الجملة كذا في فتاوى قاضيخان لاعن اورده بصيغة المفرد لان اللعن يتحقق من الرجل فقط وانما سمي
الكتاب لعانا لشرعية اللعن فيه كالصلوة تسمى سجودا لشرعية فيها او للتغليب كالقمرين ثم طالبتها

بموجب القذف انما يوجب اللعان اذا اقر الرجل بالقذف ولم يقر لكن اقامت على ذلك بينة رجلين عدلين
فان شهادة النساء لا يعتبر ههنا وان لم يكن بينة لا يحلف الزوج على ذلك وينبغي ان لا تصدق المراة حتى
لو اقام الرجل بينة ان المراة صدقته يسقط اللعان ايضا وكذا اذا اقام الرجل اربعة شهداء على زناها
يسقط اللعان عنه فيقول هذا تفسير للعان اي يقول الرجل اولا لانه المدعي فلو بدأت المراة باللعان امرها
القاضي بعد لعان الرجل ان تلتعن ليكون على وجه السنة ولو لم يامرها بذلك وفرق بينهما صح التفريق
لانه فرق بعد لعان تام كذا في مبسوط صدر الاسلام اربعا اي اربع مرات ولو التعن ثلاث مرات ثم
التعنت المراة ثلاث مرات ثم فرق القاضي بينهما فقد اخطأ السنة لكن الفرقة واقعة عندنا لان للاكثر
حكم الكل وعند زفر حكم بخلاف السنة باطل ولا تقع الفرقة كذا في الظهيرية اشهد بالله اني لصادق فيما رميتها
به من الزنا ان كان القذف بالزنا او نفي الولد ان كان القذف بنفي الولد وان كان القذف بهما يقول
من الزنا ونفي الولد والشهادة والاخبار بصحة الشيء عن مشاهدة وعيان وقد يجري مجرى الحلف فيما يراد من التاكيد
نحو اشهد بالله في موضع اقسم بالله ذكره المطرزي فقوله بالله متعلق بمحذوف وكلمة ان مفتوحة اي اشهد
مقسما بالله باني صادق وجواب القسم محذوف وانما وقعت في القران مكسورة لدخول اللام في خبرها او
مكسورة على انها جواب القسم ومتعلق اشهد محذوف بقرينة جواب القسم وهذا بناء على ما ذهب اليه اصحابنا
من ان كلمات اللعان شهادات مؤكدات بالايمان واما على ما ذهب اليه الشافعية من انها ايمان فمعنى
قوله اشهد بالله وان مكسورة على انها جواب القسم لا غير وليس في الكلام محذوف وفي الخامسة اي يقول
الرجل في المرة الخامسة لعنة الله عليه ان كان كاذبا فيما رميتها به من الزنا او نفي الولد او بهما جميعا
واللعن الطرد والابعاد والناس للوحش اي ابعاد الله تعالى عن الرحمة واقع عليه ثم تقول المراة اربعا
اشهد بالله انه كاذب فيما رماني به وفي الخامسة غضب الله عليها ان كان صادقا فيما رماني به وتخصيص ذكر الغضب
في جانبها لما انه يكثر جري اللعن على السنة النساء عادة ولذلك سقط وقعه عن قلوبهن فعساها تجترئ
على الاقدام على ذلك وذكر الغضب في جانبها ليكون رادعا لها وان كان كل منهما ملتزما للاخر وفي النوادر
عن الحسن عن ابي حنيفة انه لا بد ان يقول الرجل اني لمن الصادقين فيما رميتك به وهي تقول انت من الكاذبين
فيما رميتني به لان التلفظ بلفظ الغيبة مما يتمكن فيه شبهة واحتمال بخلاف الخطاب وفي ظاهر الرواية
لم يعتبر هنا لان كلا منهما يشير الى الاخر والاشارة ابلغ اسباب التعريف كذا في الظهيرية والاشبه ان محمدا
اورد كلمة اللعن وكلمة الغضب بضمير الغائب تحاشيا عن نسبة اللعن والغضب الى نفسه بحسب الظاهر ثم اورد
باقي الصيغ على سنن ما تقدم ويحتمل ان يكون هذا من باب الالتفات على مذهب السكاكي فتامل ثم يفرق القاضي

بينهما اى بعد ما وقع اللعان من الجانبين ان لم يفارق الزوج زوجتها بحكم القاضي بوقوع الفرقة بينهما
ولو سال الامين القاضي ان لا يفرق بينهما فله ان يفرق بينهما كذا في الخزانة ولو لم يفرق بينهما كانت الزوجة
باقية حتى لو مات احدهما ورث الاخر منه وهذا عندنا وعند زفر يقع الفرقة بينهما بعد لعانهما ثم عندنا لو فرق
القاضي بينهما بعد لعان الزوج قبل لعان المراة نفذ حكمه لكونه مجتهدا فيه اذ عند الشافعي تقع الفرقة بنفس
لعان الزوج تبين بطلقة وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واما عند ابي يوسف فالحرمة مؤبدة كما يدل عليه
ظاهر الحديث وفي الروضة عن ابي يوسف رحمه الله في الامالي انه فسخ بغير الطلاق ونفي القاضي نسب الولد عنه
ان كان القذف بنفي الولد ويلحق بامه وعن ابي يوسف ان القاضي يقول قد الزمته امه واخرجته
من نسب الاب حتى لو لم يقل ذلك لا ينتفي النسب عنه اذ قد يفرق بينهما ولا ينتفي نسب الولد عنه بان
وقع اللعان بعد موت الولد وان ابى عن اللعان حبس فان اللعان في حقه يقوم مقامه حد القذف و
القاضي يقيم حد القذف عليه جبرا كذا هذا الا ان هنا لما كان في لسانه يجبر على ذلك بالحبس و يديم
الحبس حتى يلاعن او يكذب نفسه من الاكذاب بمعنى التكذيب والمعنى يقر بالكذب فيحد بعد اكذاب نفسه
حد القذف والحد انما يلزم ان لو وقع الاكذاب حال قيام الزوجية بينهما حتى لو ابانها ثم اكذب بعد
ذلك نفسه لا يحد كذا في الظهيرية وان ابت المراة عن اللعان حبست حتى تلاعن او تصدقه اى الزوج فيما
رماها به وح ينتفي نسب ولدها عنه لكن بهذا التصديق لا يجب عليها حد الزنا وان صدقته اربع
مرات في اربع مجالس لان التصديق ليس باقرار الزنا صريحا وما لم يصرح بذلك لا يحد كذا في مبسوط
صدر الاسلام وان كان الزوج عبدا قنا او مدبرا او مكاتبا او كافرا بان اسلمت المراة فقذفها قبل
ان يعرض عليه الاسلام او محدودا في قذف سواء كانت الزوجة محدودة في قذف او لا حد حد القذف
اما العبد فاربعين سوطا واما في غيره فثمانين وكان القياس فيما اذا كانا محدودين في القذف
وكان الزوج عبدا تحته حرة محدودة في قذف ان لا يحد لان اعتبار جانبه وان اوجب الحد لكن اعتبار
جانبها لا يوجب فلا يوجب بالشك لكن لما كان اصل القذف من الرجل وحكم المانع في جانبها انما يظهر بعد قيام
الاهلية في جانبه وبدونها لا يعتبر المانع في جانبها وان صلح الزوج شاهدا وهي امة قنة او مدبرة او
مكاتبة او ام ولد للاخر او كافرة يهودية او نصرانية او مرتدة او مجوسية اسلم الزوج وقذفها قبل عرض
الاسلام عليها او محدودة في قذف او صبية او مجنونة او زانية وفي معناها الموطوءة بشبهة
صرح به في الظهيرية فلا حد على الزوج لعدم احصانها او عدم صلاحيتها للشهادة ولا لعان لان المراة
ليست باهل للعان لعدم عفتها او لعدم اهليتها للشهادة واللعان غير مشروع من احد الجانبين

والمتلاعنان لا يجتمعان ابدا هكذا وقع في لفظ الحديث والمعنى انهما لا يجتمعان على النكاح فلا يحل
للملاعن ان يتزوج الملاعنة فان اكذب نفسه حد حد القذف وهذا الاكذاب انما هو بعد اللعان
وما تقدم كان قبل اللعان فلا يرد ان ذكر الحد لاجل الاكذاب مكرر وحل نكاحها لذلك الزوج لانه
بالاكذاب رجع عن الشهادة فلم يبق اللعان بينهما وهذا عند ابي حنيفة ومحمد واما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يحل
له نكاحها والحرمة مؤبدة بالحديث وقد ياول بان معناه انهما لا يجتمعان ما داما متلاعنين وقد بطل
ذلك وكذا حل للملاعن نكاحها ان قذف غيرها اى غير الملاعنة رجلا كان او امراة فحد حد القذف فانه لم
يبق اهل اللعان فلم يبق حكمه وفيه خلاف ابي يوسف ايضا ثم انه لا يحد هاهنا الا لاجل قذف وجه
لان حد القذف يتداخل او زنت فحدت فانه يحل نكاحها لانها لم يبق اهل اللعان فلم يبق حكمهما وفيه
خلاف ابي يوسف والمراد بالحد الجلد لا الرجم ليتصور النكاح وذلك بان وقع اللعان بينهما قبل الزوج
قبل الدخول ثم زنت بعد اللعان فلم يبق محصنة فلا ترجم بل تجلد لان من شرائطه احصان الرجم الدخول
بعد النكاح واعلم ان قوله فحدت قيد اتفاقي وقع في مقابلة قوله حد والا فلا حاجة اليه لانه اذا
وقع منها زنا ولم يحد حل نكاحها للزوج الاول ولهذا وقع في بعض الكتب او وطئت حراما مكان قوله
او زنت فحدت ولا لعان بقذف الاخرس وهو الابكم لانه يتعلق بصريح لفظ الزنا وكذلك لو كانت الزوجة
خرساء لانها ليست باهل لاداء الشهادة وكما انه لا لعان بقذفه فكذا لا حد عليه وكذا لا حد عليه اذا كانت
خرساء لاحتمال التصديق منها والحد يندرئ بالشبهات كذا في مبسوط صدر الاسلام ونفي الحمل فانه اذا قال
ليس حملك مني لا يجب اللعان لا قبل الولادة ولا بعدها سواء ولدت لاكثر من ستة اشهر او لا وهذا
عند ابي حنيفة وعندهما ان ولدت لستة اشهر او اكثر فلا لعان بينهما ولا حد اذ لا يتيقن بوجود الحمل وان ولد
لاقل منها يجب اللعان وبزنيت وهذا الحمل منه اى من الزنا تلاعنا لوجود القذف اذ قد ذكر الزنا صريحا
ولم ينف الحمل اى لم ينف القاضي نسب الحمل عنه لان وجود الحمل متوهم لا يتحقق الا بعد الولادة ومن نفى الولد
زمان التهنية وشراء آلة الولادة صح واعلم انه اذا نفى ولد امراته عقيب الولادة بمن يصح نفيه عند ابي
حنيفة ففسر الزمان القريب في الهداية بزمان قبول التهنية وشراء آلة الولادة كما ذكره المص وفي بعض شروح
المنظومة انه يوم او يومان وفي المنصورية انه عند ابي حنيفة مفوض الى راي القاضي وفي مبسوط صدر
الاسلام قال ابو حنيفة لا اقدر فيه تقديرا بل افوضه الى راي كل مجتهد وروى الحسن بن زياد عنه سبعة
ايام مما يعتاد الناس قريبا من الولادة وعن ابي يوسف ومحمد انه لو نفاه الى مدة النفاس اعني اربعين يوما
صح اذ هو اثر الولادة وفي الروضة عن ابي حنيفة انه لا يبطل ابدا اختياره وله ان ينفيه ما لم يقر بلسانه

انه منه وذكر في الكافي ان كان غائبا فبلغه الخبر فله النفي عند ابي حنيفه في مقدار ما يقبل التهنية وقالا في مقدار
مدة النفاس بعد القدوم وذكر في الحصر انه ان كان الزوج غائبا فبلغه الخبر فعند ابي حنيفه هو كوقت الولادة
وعندهما ان بلغه في النفاس فالى تمام مدته وان كان بعده فعند ابي يوسف رحمه الله له ان ينفيه الى سنتين لان وقت
النفاس قد مضى فيعتبر وقت الرضاع وعند محمد له ذلك الى اربعين يوما **وبعده لا** اي ان نفاه بعد مضي
زمان التهنية وشراء آلة الولادة لا يصح نفيه لان سكوته في هذا الوقت كالاقرار به والنفي لا يصح بعد
الاقرار **ولاعن فيهما** اي في الصورتين لان نفي الولد صريح في نسبة الزنا اليها **وان نفى اول توامين** تثنية
توام وهو اسم الولد اذا جاء مع ولد آخر من بطن واحد بحيث يكون ما بين ولادتيهما اقل من ستة اشهر **و**
اقر بالآخر حد لانه اكذب نفسه بدعوة الثاني لانهما خلقا من ماء واحد **وفي عكسه** بان اقر بالاول ونفى
الثاني **لاعن** لانه قذفها بنفي الثاني ولم يرجع عنه **وثبت نسبهما فيهما** اي في الصورتين لانهما خلقا
من ماء واحد فالاقرار باحدهما اقرار بالآخر ونفي احدهما وان استلزم نفي الآخر الا ان النفي بعد الاقرار
غير معتبر والاقرار بعد النفي معتبر فافهم

فصل في احكام

العنين ان اقر انه لم يطأها اي لم
يجامع امراته في هذا النكاح اصلا وانما قيدنا بذلك لانه اذا تزوجها مرة ووطيها فوقعت الفرقة بينهما
ثم تزوجها ثانيا ولم يطأها كان لها حق الخصومة ذكره في الخزانة **اجله الحاكم** اذ لو اجلته المراة او غيره
القاضي لا يعتبر والتاجيل انما يلزم اذا خاصمت المراة الحرة فان كانت امة فحق الخصومة للولي عند ابي
حنيفه وعندهما حقها لها كما في العزل كذا في الظهيرية **سنة قمرية** هي ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وثمان
ساعات وثمان واربعة اخماس ساعة وهي مدة مفارقة القمر عن اجتماعه مع الشمس الى معاودته اليه بعد ما
اجتمعا احدى عشرة مرة اخرى وهذا اذا اعتبر الشهور القمرية بالحساب كما هو عرف المنجمين اما اذا اعتبرت
بالاهلة كما هو المشهود فشهور السنة قد يكون نصفها ثلثين ونصفها تسعة وعشرين وقد يكون سبعة منها
ثلاثين وخمسة منها تسعة وعشرين وقد يكون بالعكس فيكون السنة القمرية ثلثمائة وخمسين يوما وكسرا و
هذا الاكثر على الاول اربعة ايام وعلى الثاني خمسة وعلى الثالث ثلثة وهذا اعني اعتبار السنة القمرية
هو ظاهر الرواية قال في الهداية هو الصحيح ولعل ذلك لان اهل الشرع اعتبروا السنة القمرية في الاجارات و
الزكوة وآجال الديون وغير ذلك فكذا ههنا وروى الحسن عن ابي حنيفه انه يؤجل سنة شمسية وهو مختار
صاحب المحيط وهي مدة مفارقة الشمس عن نقطة من فلك البروج الى معاودتها اليها وذلك في ثلثمائة وخمسة
وستين يوما وخمس ساعات وتسع واربعين دقيقة وهذا بالرصد الايلخاني وبينه وبين سائر الارصاد تفاوت
ما وتفصيله لا يناسب ما نحن فيه والتفاوت بين السنتين على هذا احد عشر يوما الا ثلث ساعات تقريبا وهذا

القدر المستثنى عن يوم وهذا اذا اخذ الشهور القمرية بالحساب اما اذا اعتبرت بالاهلة فالتفاوت بين السنتين
قد يكون احد عشر يوما وربعا تقريبا وقد يكون عشرة ايام وربعا تقريبا وقد يكون اثني عشر يوما وربعا
تقريبا وفي الظهيرية قال الامام السرخسي المعتبر السنة الشمسية اذ فائدة التاجيل هي ان نعلم ان هذا العجز لآفة
اصلية او لعلة عارضة فانه اذا كان لعلة فسببها احدى الكيفيات الاربع وهي اما حرارة او برودة او
رطوبة او يبوسة وكيفية كل فصل ازديادا احدى هذه الكيفيات فعسى يزول بها بسبب المضادة فربما كان زوال ذلك
في الايام التي يقع التفاوت فيها بين السنتين فاذا مضت السنة ولم يزل فالظاهر انه لآفة اصلية **ورمضان**
وايام حيضها منها اي يحسب ذلك على الزوج من السنة التي اجل فيها اذ السنة لا يوجد بدونها ان كانت من
ذوات الحيض ويعلم ذلك باضافة الحيض اليها **لا مدة مرض احدهما** اي لا يحسب مدة مرض احد الزوجين منها والمراد
مرض لا يستطاع الجماع معه وفي الظهيرية عن محمد في المرض لا يحتسب الشهر وما دونه يحتسب وهذا اصح ما قيل
في هذه المسئلة **فان لم يصل الزوج اليها فيها** اي في السنة **فرق الحاكم بينهما ان طلبته** اي طلبت المراة التفريق
ويشترط وقت الحكم بالفرقة حضور الزوج ذكره في الخزانة **وتبين** بعد تفريق القاضي **بتطليقة** لان
الفرض دفع ظلم الزوج عنها فاذا امتنع عن التطليق ناب القاضي منابه بالولاية الشرعية ويكون بائنة
والا لامكن ان يرجع اليها فلا يفيد التفريق كذا في الهداية وذكر في الحصر انه اذا مضت السنة ولم
يصل اليها الزوج وخيرت فاذا اختارت نفسها بانت منه في ظاهر الرواية وهو قولهما وروى الحسن بن
زياد عن ابي حنيفه انها اذا اختارت نفسها فرق القاضي بينهما ولا يقع الفرقة من غير تفريقه هذا كله
اذا كان الزوج بالغا فان كان صبيا قال بعض المشايخ هذه الفرقة لا يكون طلاقا لانه ليس من اهله
كالفرقة بخيار البلوغ وقال بعضهم يكون طلاقا فان القاضي يوقعه لا الصبي الا ان القاضي لا يفرق بينهما
لا بخصم عنه كذا في الظهيرية **ولها كل المهر ان خلا بها** لتصور الوطي منه اذ الوقوف على حقيقة العنة متعذر
لجواز ان يمتنع عن الوطي اختيارا فادير الحكم على سلامة الآلة وله آلة طاهرة والاصل فيها السلامة **ويجب**
العدة احتياطا لتوهم شغل الرحم لما ذكرنا **وان اختلفا في الوطي** عطف على قوله ان اقر ولو قال وان انكر لكان
اوفق **وكانت ثيبا** المراد ههنا من الثيابة زوال بكارتها من اي وجه كان بخلاف الثيب في باب مهر المثل وفي استيذان
الولي اياها بالنكاح فان المراد بها هناك من زالت بكارتها بالنكاح او بكرا فنظرت النساء فقلن ثيب
هكذا ذكر في الهداية والمذكور في المبسوط صدر الاسلام ان الواحدة العدل يكفي والاثنان احوط فان
قول النساء فيما لا يطلع عليه الرجال حجة ولا يشترط فيه العدد فان وقع للنساء شك في امرها فقيل يمتحن
ببولها فان قدر على ان يبول على الجدار فبكر والا فثيب وقيل يصب بياض البيضة في فرجها فان دخل فثيب

والا فبكر وفي شرح الطحاوي انها تمتحن ببيضة الديك فان وسعت بينهما فثيب والا فبكر وذكر في الخلاصة
في كتاب البيع ان الامتحان انما هو ببيض الحمام المقشرة حلف اي الزوج على انه وطئها فانه ينكر حق الفرقة
فان حلف بطل حقها في الفرقة اذ لا دليل يدل على صدق مقالها وان نكل الزوج عن الحلف في الصورتين اوقلن
بكر اجل سنة فان القول حينئذ قولها بناء على وجود ما يدل على صدقها وهذا كله اذا اختلفا ابتداء قبل التاجيل
ولو اجل ثم اختلفا فالتقسيم هنا اي فيما بعد التاجيل كما مر فيما قبل التاجيل فنقول اذا اختلفا بعد التاجيل
في الوصول فان كانت ثيبا فالقول قول الزوج مع يمينه وكذا اذا كانت بكرا فنظرت النساء فقلن هي ثيب
وان كانت بكرا فالقول قولهما وبطل قولها حقها بحلفه حيث يبطل ثمه وهو في القسمين الاولين **اعني** كونها
اذا كانت ثيبا وفيما اذا ادعت البكارة واخبرت النساء بثيابتها كما لو اختارته اي المراة الزوج فانه يبطل
حقها في طلب التفريق لانها رضيت ببطلان حقها وكذا اذا اجرها القاضي وقامت من المجلس قبل الاختيار او
اقامها اعوان القاضي او قام القاضي عن مجلسه يبطل حقها كما في خيار المخيرة وخيرت هنا حيث اجلت فاذا نكل
الزوج عن الحلف في الصورتين الاوليين او اخبرت النساء ببكارتها خيرت المراة هنا كما اجل الزوج ثمه و
الخصي كالعنين فيه اي في التاجيل وما يتعلق بذلك والخصي فعيل بمعنى مفعول من خصاه اذا نزع خصيتيه والعنين
فعيل من عن اذا حبس في العنة بضم العين وهي حظيرة الابل او من عن اذا عرض فان ذكره يسترخي فيعن يمينا وشمالا
ولا يقصد المأتى منها والفقهاء يذكرون في مصدر العنة ولم يوجد ذلك في كتب اللغة والموجود فيها في
مصدره التعنين والمراد به من لا يصل الى النساء كلهن او يصل الى الثيب دون البكر او يصل الى بعض الابكار او
الثيبات دون بعض وذلك انما يكون لمرض او لضعف في خلقته او لكبر سنه او للتاخير بسحر كذا في الكافي وفي
المجبوب اي الذي استوصل ذكره فقط او مع خصيتيه من الجب هو القطع فرق بينه وبين امراته حالا اذ لا فائدة في
التاجيل بطلبها لان التفريق حقها لفوات منفعة الوطئ فلا بد من طلبها ويستثنى من ذلك ما اذا كانت
المراة صغيرة فانه لا يفرق القاضي بينهما بالجب ما لا حتى تبلغ لاحتمال انها ترضى بذلك بعد بلوغها
كذا في الظهيرية ولا يخير احدهما اي الزوج والزوجة بعيب الاخرى سواء الجب والعنة واعلم الرسيلة لانه
قد علم ذلك مما تقدم واما عدم خيار الزوج بعيب الزوجة فبالاتفاق بين علمائنا وقال الشافعي له ان يردها
بالبرص والجنون والجذام والرتق ضيق فرج المراة خلقة بحيث لا يمكن ادخال الذكر فيه والقرن عظم غليظة
او عظم او لحم داخل فرج المراة يمنع من سلوك الذكر فيه واما عدم خيار الزوجة بعيب الزوج فقول ابي حنيفة ره
وابي يوسف وقال محمد والشافعي لها ان ترده بالجنون والجذام والبرص دفعا للضرر عنها كما في الجب والعنة
والفرق لمحمد انه يمكن من دفع ضررها بالطلاق وهي لا يمكن من ذلك لكنها تقول لابطال حق الزوج انما يثبت

في الجب والعنة لما فيه من الخلل بمقصود النكاح وهو الولد وهذه العيوب غير مخلة به كالجرب والقروح
والفاحشة **فصل** في بيان احكام العدة العدة هي انتظار مدة معلومة بعد زوال النكاح
حقيقة او شبهة المتأكد بالدخول او الموت سميت بها لانها تعد الايام المضروبة عليها وتنتظر فاطلاق العدة
على الحيض والشهور مجاز وقيل العدة في الشريعة عبارة عن الاقراء المعدودة والشهور المعدودة فلا اشكال
للحرة بحيض للطلاق رجعيا كان او بائنا ولو كان بلعان او بايلاء او باباء الزوج عن الاسلام بعد
ما اسلمت او بغيرها وكذا ارتداد الزوج عند محمد والفسخ اي الفرقة بين الزوجين بغير الطلاق والموت كالفرقة
بخيار البلوغ او خيار العتق او عدم الكفاءة او ملك احد الزوجين الآخر او تقبيلها ابن الزوج او ابائها
عن الاسلام بعد ما اسلم وارتدادها وكذا ارتداده عند الشيخين ويستثنى من ذلك ما اذا اشترى المكاتب
زوجته ثم ادى بدل الكتابة حتى عتق فانه ينفسخ النكاح بينهما ولا يجب العدة لانها يحل على زوجها
بملك اليمين ثلاث حيض كوامل فلو طلقها في الحيض لا يحتسب هذه الحيضة من العدة وذلك في الطلاق
بالنص وفي الفسخ بالقياس ثم ان العدة انما يجب اذا خلا بها خلوة صحيحة او فاسدة حتى لو لم يخل بها
لا يجب العدة عليها العدة كذا في الهداية وذكر في الظهيرية ان في الخلوة الفاسدة ان كان الفساد لامر
شرعي مع التمكن من الوطئ كصوم الفرض وصلوة الفرض والاحرام فعليها العدة وان كان لعجز عن الوطئ
بان كان مريضا مدنفا لا يجب العدة عليها كام ولد مات مولاها او اعتقها فان عدتها **ايضا** ثلاث
حيض هكذا نقل عن علي وابن عباس وانما لم يجعل عدة وفاته بالاشهر كالحرة لانه ثبت ذلك فيها بالنص ولا
نص ههنا والمراد بام الولد من يكون من ذوات الحيض وترك هذا القيد قياسا على ما ذكره في الحرة فلو
كانت آيسة كانت عدتها ثلثة اشهر صرح به في الهداية وانما قال مات مولاها او اعتقها لانه اذا حرمها
المولى على نفسه بسبب آخر لا يجب عليها العدة حتى يعتق ذكره في فتاوى قاضيخان وقيد بام الولد لانه
لو مات عن امته او مدبرته او اعتقها وهو يطؤها فلا يجب عليها العدة وموطوءة بشبهة عطف على قوله
حرة وذلك كما اذا وطئت امراة زفت اليه وهو لا يعرفها ويظن انها زوجته وليست كذلك او نكاح
فاسد اي موطوءة بنكاح فاسد كالنكاح الموقت وكنكاح معتدة الغير وكنكاح بلا شهود وقيد النكاح
الفاسد بالوطئ لان الخلوة الصحيحة بلا وطئ في النكاح الفاسد لا يوجب العدة في الموت والفرقة متعلق
بالوطئ بشبهة وبالوطئ في النكاح الفاسد معا اي سواء مات الزوج او وقعت الفرقة بينهما فكانت
العدة فيهما ثلاث حيض فان الغرض من العدة فيهما تعرف براءة الرحم وعدة الوفاة بالاشهر انما ثبتت
بالنص في ذوات الازواج فقط ولا بد فيهما من ان يكونا من ذوات الحيض حتى لو كانتا ممن لا تحيض فعدتهما

ثلثة اشهر في الموت والفرقة جميعا وان يكونا حربيين لو كانتا امتين لا يكون حكمهما كذلك ولا يخفى
ان الاحسن في العبارة ان يكون هكذا العدة لحرة تحيض للطلاق والفسخ والموطوءة بشبهة او نكاح فاسد
للموت والفرقة ولام ولد للموت والاعتاق ثلاث حيض **ولمن لا تحيض** عطف على قوله لحرة تحيض **لصغر**
في الفتاوى الظهيرية قال الامام النسفي اختلف مشايخنا في اطلاق ايجاب العدة على الصغيرة واكثرهم
لا يطلقونه لانها غير مكلفة لكن لو سئل عن ذلك ينبغي ان يقال عدة بايد داشتن **او كبر** بان بلغت
حد الاياس **او بلغ** عطف على قوله لا تحيض اي ولمن بلغت **بالسن** بان مضى عليها سبع عشرة سنة عند ابي
حنيفه وخمس عشرة سنة عندهما على ما ذكر في المبسوط صدر الاسلام **ولم تحض** فلو بلغت ورات يوما
دما ثم انقطع الدم حتى مضت سنة وطلقها زوجها فعدتها ثلثة اشهر فان حاضت ثلثة ايام ثم انقطع سنة
او اكثر فعدتها لا ينقضي بالاشهر ما لم يبلغ حد الاياس كذا في الخلاصة **ثلثة اشهر** اي عدة الحرة التي لا تحيض
للطلاق والفسخ وعدة ام ولد لا تحيض للموت والعتق وعدة حرة موطوءة بشبهة او نكاح فاسد لا
تحيض للموت والفرقة جميعا ثلثة اشهر ولهذا اورده بصيغة العموم اعني كلمة من وقد خصصها المص
في الشرح بحرة لا تحيض للاطلاق والفسخ ولا وجه للتخصيص وما ذكر من ان عدة الصغيرة ثلثة اشهر هو
المشهور عن اصحابنا وقال الامام ابو بكر محمد بن الفضل هذا اذا لم تكن مراهقة فان كانت مراهقة لا
ينقضي عدتها بالاشهر لاحتمال انها حبلت فيتوقف عليها ما لم يظهر فراغ رحمها كذا في الظهيرية **اعلم**
انه اذا وقعت الفرقة في اول الشهر يعتبر الشهور بالاهلة اجماعا وان وقعت في خلال الشهر فعند
ابي حنيفه يعتبر بالايام في الطلاق تسعون يوما وفي الوفات مائة وثلاثون يوما فاذا انقضى تسعون
يوما انقضت العدة وعندهما يكمل الشهر الاول بالايام من الشهر الاخر اعني ثلاثين يوما وشهران فيما
بين ذلك بالاهلة كذا في المحيط وذكر صدر الشهيد في فتاوى الصغرى انه في باب العدة يعتبر الشهور
بالاهلة بالاجماع كذا في الذخيرة وذكر في مبسوط صدر الاسلام انه اذا طلقها بعد مضي عشرة ايام
مثلا من الشهر فاذا مضى باقي الشهر وشهران بالاهلة ثم مضى من الشهر الرابع عشرة ايام انقضت العدة
عندهما وهذا يخالف ما في المحيط نوع مخالفة وفي فتاوى المنصورية ان اعتبار شهور العدة بالايام لا بالاهلة
اجماعا وهكذا ذكر السرخسي في اجارات المبسوط والخلاف في الشهور لا مدة الاجارة وفي اجارات النهاية
اذا كان الطلاق في خلال الشهر يعتبر العدة هناك بالايام بالاتفاق **وللموت اربعة اشهر وعشر** عطف على قوله
العدة لحرة عطف جملة على جملة بحذف المبتدا اي العدة للحرة للموت اربعة اشهر وعشر ليال وليس عطفا على
قوله للطلاق كما توهم اذ يلزم منه تخصيص هذا الحكم بالحائضة وليس كذلك بل الحائضة وغيرها فيه

سواء وكذلك المدخول بها وغير المدخول بها صرح به في الخزانة **وللامة تحيض حيضتان** اي عدة الامة الحائض
اذا كانت منكوحة محلوا بها للطلاق والفسخ او موطوءة بشبهة او نكاح فاسد للفرقة والموت حيضتان
لان الرق منصف والحيضة لا تنتصف فيكمل وعن ابي بكر الاصم ان عدتها ثلاث حيض **ولمن لم تحض او مات عنها**
زوجها نصف ما للحرة اي العدة لامة لم تحض باحدى طرق الثلاث المذكورة وكانت منكوحة محلولا بها للطلاق
والفسخ او موطوءة بشبهة او نكاح فاسد للفرقة شهر ونصف ولامة توفي عنها زوجها حائضة كانت
او لم تكن مدخولا بها او لم تكن شهران وخمسة ايام **وللحامل الحرة او الامة وان مات عنها صبي وضع حملها**
هذا بمنزلة الاستثناء من العدات المذكورة اي العدة للحامل الحرة او الامة اذا كانت منكوحة بنكاح
صحيح او فاسد او ام ولد او موطوءة بشبهة ان تضع ما في بطنها سواء كان ولدا او سقطا مستبين الخلقة بتمامها
او بعضها وفي الظهيرية اذا ظهر منها اكثر الولد انقضت عدتها لكن لا يحل للازواج احتياطا وقيل يحل وروى
هشام عن محمد ان البدن من الاليتين الى التكبير فاذا خرج من الولد سواء خرج من قبل الرجلين او من قبل الراس
النصف من البدن سوى الرجلين او الراس فقد انقضت العدة وانما قيدنا الحامل بما ذكرنا لانها اذا
كانت حبلى من الزنا ليس عليها العدة وانما قال وان مات عنها صبي لان فيه خلافا فانه اذا مات الصبي وزوجته
حاملة فعند ابي يوسف عدتها اربعة اشهر وعشر وهو القياس وعند ابي حنيفه ومحمد عدتها ينقضي بوضع الحمل وهو
استحسان **ولمن حبلت بعد موت الصبي** سواء حبلت في العدة او لا وانما يعرف ذلك بان تضعه لستة اشهر
فصاعدا عند عامة المشايخ كذا في المصفى **عدة الموت** لانها لما لم تكن حاملا عند الموت وجبت العدة بالشهور
فلا يتغير بحدوث الحمل وهذا بخلاف امراة الكبير فانها اذا حبلت بعد الموت يثبت النسب منه الى حولين فعدتها
يكون بوضع الحمل والتحقيق انه لا يكون حدوث الحبل بعد الموت ح فالشرع يحكم باستناد العلوق الى ما قبل الموت
وفي الظهيرية والخلاصة ان المتوفى عنها زوجها مطلقا اذا حبلت بعد موت الزوج فعدتها بالشهور اي اربعة اشهر و
عشر **ولا نسب** يثبت من الصبي **في وجهين** اي فيما اذا كان الحبل قائما عند الموت وفيما اذا حدث بعده لان الصبي لا
يتصور منه الاعلاق وانما يقام النكاح مقامه في موضع يتصور منه ذلك **وللمراة الفار** اي العدة لامراة
الزوج الذي طلقها في مرض الموت للبائن واحدا كان او اكثر **ابعد الاجلين** اي اذا انقضت عدة الطلاق وهي
ثلاث حيض ولم ينقض عدة الموت فلا بد ان تتربص انقضاء عدة الموت وان انقضت عدة الموت ولم ينقض عدة
الطلاق تتربص انقضاء عدة الطلاق وهذا عند ابي حنيفه ومحمد وذلك لان توريثها بابقاء نكاحها فهي
متوفى عنها زوجها حكما ومبانة حقيقة فيجمع بين العدتين احتياطا وعند ابي يوسف عدتها ثلث حيض لانها
مبانة وانما ورثت بالفرار بالزوجية وانما اضاف المراة الى الفار لان المبتوتة في المرض اذا كانت بحيث

لا ترث من زوجها لا يتغير عدتها وليس عدتها عدة الوفاة ذكره في الخزانة وللرجعي بالموت اي العدة لامراة الفا
للطلاق الرجعي اربعة اشهر وعشرا بالاتفاق لان النكاح باق من كل الوجوه وان اعتقت في عدة
رجعي كعدة حرة يعني اذا طلق زوجته الامة طلاقا رجعيا ثم اعتقها المولى وهي في العدة انتقلت
عدتها الى العدة الحراير لقيام النكاح من كل وجه وبالاعتاق يكمل ملك النكاح وفي عدة باين او موت
كامة اي كعدة امة لزوال ملك النكاح فلا يتكامل ما قد زال بالعتق وفي الظهيرية اذا اشترى زوجته
الامة ولها منه ولد فاعتقها فعليها ثلاث حيض حيضتان بسبب فساد النكاح يجب الحداد فيهما وحيضة
ثالثة بسبب العتق ولا يجب فيها الحداد وآيسة رات الدم بعد عدة الاشهر تستانف بالحيض قد ذكرنا
حد الاياس واختلف العلماء في ذلك في اول باب الحيض اي اذا اعتدت الآيسة بالشهور ثم رات الدم
انتقض ما مضى من عدتها وعليها ان تستانف العدة بالحيض لان الحكم بالاياس بالاجتهاد والدم حيض بالنص
فقد وجد النص بخلاف الاجتهاد فيبطل فقال صاحب الهداية هو الصحيح وقيل هو رؤية الدم بان يكون على
العادة ويفهم منه انها لو لم يكن على العادة لا يجب عليها ان تستانف وقد مر في باب الحيض كلام يتعلق بهذا
المقام كما تستانف بالشهور من حاضت حيضة ثم آيست وكذا اذا حاضت حيضتين وذلك لئلا يلزم الجمع بين
البدل والمبدل منه وينبغي ان يحسب من الحيضة او الحيضتين والطهر الذي بينهما من الشهور من حيث انها
وقت هكذا يفهم من كلام المص في الشرح لكن روايات الكتب متظاهرة على انه اذا انقطع الدم وآيست استانف
العدة من وقت انقطاع الدم وعلى معتدة وطئت بشبهة وطئها اجنبي او زوجها على ظن انها يحل له قبل
النكاح عدة اخرى وتداخلتا وصورته طلقها ثلثا او بائنا فحاضت حيضة ثم وطئها الزوج او غيره بشبهة
فالحيضة الاولى من العدة الاولى وحيضتان بعدها من العدتين وتمت العدة الاولى ثم يجب حيضة رابعة ليتم
العدة الثانية وهذا معنى قوله فاذا تمت الاولى انقضى بعض الثانية وذكر في الخزانة ويحتمل ان ينقضي
العدتان معا وذلك بان كانت معتدة عن وفاة فبعد ما انقضى شهر وطئت بشبهة فحاضت ثلاث حيض بعد
ما مضى من الموت اربعة اشهر وعشرا فانقضت العدتان معا او كانت حاملا فانقضت العدتان معا بوضع الحمل
ويحتمل ان ينقضي العدة الثانية قبل الاولى بان كانت الاولى عدة الوفاة والثانية بالحيض وينقضي الحيض
الثلاث قبل تمام اربعة اشهر وعشر وقوله بشبهة يشعر بانه لو كان الواطي عالما بالحرمة لا يستقبل لكن فيه
تفصيل فقد ذكر في الظهيرية اذا جامع مطلقته الثلاث في العدة مقرا بطلاقها تستانف العدة وذا خلتا
وان كان منكرا لا تستانف وان وطئ المطلقة بائنا واحدا وثنتين من غير دعوى الشبهة ومع العلم بالحرمة
تستانف العدة وفي القنية اذا وطئ المختلعة في عدتها عالما بحرمتها قال الامام ناصحان لا تستانف العدة

وقال صاحب المحيط تستانف وعدة النكاح الفاسد عقيب تفريق او عزم على ترك الوطي فان كانت العدة بالاشهر
فمبدأ العدة بعد التفريق او العزم المذكور من غير فاصلة وان كانت بالحيض فاول حيض يوجد بعدهما يحسب من
العدة ولا يحتسب منها الحيض الذي وقع التفريق او العزم فيه وعند زفر لا يعتبر التفريق ولا العزم بل المعتبر
عنده هو الوطي الآخر لانه الموجب هكذا ذكر الاختلاف في الهداية والكافي وذكر في الذخيرة ان العدة في
النكاح الفاسد تعتبر من حين تفريق القاضي بينهما عند علمائنا الثلاثة وفي مجموع النوازل انها من آخر
الوطيات عند زفر وعند ابي يوسف من حين عزما او عزم احدهما على الفرقة او فرق القاضي بينهما كذا في الفصول
العمادية وعن صاحب المحيط انها من وقت المتاركة وعلم غير التارك شرط لصحة المتاركة وهو الصحيح حتى لو لم يعلمها لا
ينقضي عدتها ثم المتاركة لا يكون الا بالقول حتى لو تركها ومضى على غيبتها سنون لم يكن لها ان تتزوج آخر كذا في القنية
فاعلم ان المراد بالتفريق المذكور في المتن هو تفريق القاضي بينهما ويكون الاعتبار العزم المذكور فيما
اذا افترقا من غير قضاء فتدبر وانما لم يذكر مبدأ العدة في النكاح الصحيح لان سبب وجوب العدة في الفرقة
عند بعض المشايخ منهم صاحب الهداية او نكاح متأكد بالخلوة على وجه يوجب المهر عند ثبوت الفرقة والفرقة
شرط عند آخرين منهم القاضي الامام ابو زيد وعلى التقديرين يكون مبدأها عقيب الطلاق او الفسخ والوفاة
بلا خلاف وتنقضي العدة للفرقة مطلقا من اي جهة كانت وان جهلت بالفرقة لان المقصود الاصلي تعرف
برأة الرحم وهو يحصل مع الجهل ايضا وان نكح معتدته من باين او طلق قبل الوطي والاولى ان يقال قبل الخلوة
الصحيحة فان حكمها في النكاح الصحيح حكم الوطي والمراد بالنكاح النكاح الصحيح فانه اذا كان النكاح الاول
صحيحا والثاني فاسدا لا يلزمه المهر ولا العدة اجماعا بخلاف ما لو كان الاول فاسدا والثاني صحيحا فانه
بمنزلة ما لو كانا كلاهما صحيحا ذكره في الخلاصة يجب مهر تام على الزوج سوى المهر الاول لان اثر الوطي في النكاح
الاول وهو العدة لما كان باقيا صار كان الوطي حاصل في هذا النكاح وهذا عند الشيخين وعند محمد وزفر
عليه نصف المهر لان هذا الطلاق قبل المسيس وعدة مستقبلة يقال استقبل الامر اي استانفه وابتداه
كذا في المغرب يعني يجب على المراة في الطلاق الثاني عدة مستانفة لكن يتداخل هي وعدة الطلاق الاول
وعند محمد يجب اتمام العدة الاولى ولا عدة في الطلاق الثاني وعند زفر لا عدة عليها اصلا وانما قال من
باين لان نكاح المعتدة من رجعي لا يصح عند الشيخين وعند محمد وان صح لكن لا يلزم مهر آخر وانما قال قبل الوطي
لانه لو طلقها بعد الوطي لزم مهر آخر وعدة مستقبلة اتفاقا ولا عدة على ذمية طلقها ذمي فيجوز تزوجها قبل
انقضاء زمان العدة وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يجوز وفي الكافي ان قول ابي حنيفة فيما اذا كان معتقدهم
انه لا عدة عليها فانها لا يجب حقا لله تعالى لقصور الخطاب ولا حقا للزوج لانه لا يعتقده وذكر في

المصفى ان المشايخ اختلفوا على قول ابي حنيفه قال بعضهم عنده يجب العدة على الذمية من الذمي لكن اذا تزوجها
في العدة وهم يدينون جوازه فانه يقع جايزا او يسقط العدة والصحيح من مذهبه انه ليس على الذمية من الذمي
عدة وانما وضع المسئلة في الذمية والذمي لان الخلاف فيهما فانه لو طلق الحربي الحربية فلا عدة عليها
بالاتفاق وانما قال طلقها ذمي لانه لو طلقها مسلم يلزمها العدة اتفاقا قضاء لحق المسلم ولا حربية
خرجت الينا مسلمة ولم يسلم زوجها وذلك لان العدة يجب لحرمة ملك النكاح ولا حرمة لملك الحربي و
هذا عند ابي حنيفه واما عندهما فعليها العدة لانها مسلمة بانت من زوجها بعد الدخول **وقوله** خرجت الينا
قيد اتفاقي فانها لو اسلمت في دار الحرب ومضى عليها ثلاث حيض حتى بانت من الزوج فلا عدة عليها عند ابي
حنيفه خلافا لهما صرح به في الهداية والتقييد بقوله مسلمة ربما يوهم انها لو خرجت ذمية وبانت بتباين
الدارين يجب عليها العدة عنده وليس كذلك فان المسلمة والذمية في ذلك سواء صرح به في المبسوط
وانما لم يتعرض للذمية لانها اذا علم ان الذمية اذا فارقها ذمي لم يجب عليها العدة علم انه اذا وقعت
الفرقة بين الحربي والذمية لا يجب عليها العدة بطريق الاولى الا الحامل استثناء من قوله ولا حربية وذلك
لان ما في بطنها ثابت النسب فلا يصح نكاحها قبل العدة وفي الظهيرية ان المهاجرة ان كانت حبلى فعن ابي
حنيفه روايتان وروى ابو يوسف انه يجوز نكاحها لكن لا يطاها حتى تضع حملها وهو اختيار الكرخي و
روى محمد انه لا يجوز النكاح في الهداية هذه الرواية اصح وهي التي اختارها المص ويحتمل ان يكون قوله
الا الحامل استثناء من الذمية **ايضا** ففي الظهيرية اذا كانت الذمية المطلقة حبلى فقد وقع في
بعض النسخ انها تمنع من التزوج اذا كان ذلك كذلك في دينهم وفي بعض النسخ يمنع من التزوج ولم يذكر اذا
كان ذلك كذلك وفي الذخيرة ذكر في المنتقى عن ابي يوسف ما يدل على انه لا عدة على المهاجرة فانه اذا
قال اذا خرجت وتركت زوجها في دار الحرب وهي حامل تزوجت جاز وتحد بفتح التاء مع ضم الحاء او كسرها او
بضم التاء وكسر الحاء من حدت المراة تحد وتحد بالضم والكسر حدادا ومن احدادا اذا تركت الزينة والخضاب
ونحوهما بعد وفاة الزوج او طلاقها من الحد المنع لانها منعت عن ذلك او منعت نفسها عنه معتدة البائن و
الموت لان الحداد انما وجب تاسفا على ما فات من نعمة النكاح وهو المشترك بينهما وفي الهداية ان الزينة
وساير الاشياء التي يذكر دواعي الرغبة فيها وهي ممنوعة عن النكاح فتجتنبها كيلا يصير ذلك ذريعة
الى الوقوع في الحرام ولا يخفى ان هذا جاز في معتدة العتق والنكاح الفاسد والتقييد بالباين والموت
احتراز عن معتدة الرجعي فانها لا منع من ذلك بل يجب عليها ذلك كما مر وعن معتدة العتق والنكاح الفا
والوطي بشبهة فانها لا يجب عليها الحداد وكان عليه ان يذكر معتدة من الفسخ اذ يجب عليها ايضا الحداد

ذكره في مبسوط صدر الاسلام كبيرة مسلمة حرة كانت او امة فلا حداد على الصغيرة والذمية وان كانت تحت مسلم
بترك الزينة كالتحلي وصيقل الخدين والامتشاط وفي الظهيرية لو ارادت الامتشاط تمتشط بالطرف الذي
اتسع فرج اسنانه لا بالطرف الآخر فانه للتزين ولبس المزعفر اي المصبوغ بالزعفران والمعصفر اي المصبوغ
بالعصفر وهو ورد القرطم وذكر في الخزانة الا اذا كان غسيلا لا ينفض قال في المغرب عن محمد معناه ان لا يتعدى
اثر الصبغ الى غيره او لا يفوح منه رائحة الطيب في معناه ما نقل عن الامام الحلواني ان المراد بالثياب
المذكورة الجديدة منها اما لو كان خلقا لا يقع الزينة به فلا باس والدهن اي استعمال الدهن سواء كان
مطيبا او غير مطيب فان الدهن نوع زينة للشعر ولهذا يمنع المحرم منه والحناء اي الخضاب به لانه لا يخلو عن زينة
والطيب اي استعمال الطيب في البدن والثوب والكحل اي الاكتحال به فانه زينة الا بعذر بان تشتكي
عينها او خافت ان تشتكي عينها ويجوز ان يتعلق الاستثناء بالجميع فان من جملة الزينة التحلي وقد
يحتاج الى ان يلبس الحلي مخافة ان يسرق منه ومن جملتها الامتشاط وربما يحتاج اليه لدفع القمل و
اما لبس المزعفر والمعصفر فلانه اذا لم يكن لها ثوب آخر يجوز لها ان تلبسهما لستر العورة **وايضا** يجوز
لها ان يلبس الحرير اذا احتاجت اليه لحكة ذكره في الكافي واما الدهن فقد يحتاج اليه لوجع او شقاق
او انها اعتادت دهنا وخافت وجعا وكان ذلك امرا ظاهرا فانه يباح لها ذلك ذكره في الهداية واما
الحناء فقد يحتاج اليه في بعض الامراض كما تقرر في كتب الطب واما الطيب فقد يحتاج اليه لدفع النتان
فانه يضر بالعيش وبالجملة يشترط في جميع هذه الاشياء ان لا يقصد الزينة لا معتدة عتق ونكاح فاسد
تصريح بما علم ضمنا فانه لا حداد عليهما لان الرق اثر الكفر وفي النكاح الفاسد معصية فلا يليق التاسف
بزوالهما وفساد النكاح اعم من ان يكون اصليا وهو ظاهر او عارضيا اما الاول فظاهر واما الثاني كما
اذا اشترى منكوحته فانه يفسد نكاحها بالشراء ويجب عليها العدة لا الحداد فان نعمة النكاح زالت
الى خلف وان كان دونه اذ يجوز له ان يطاها بملك اليمين ذكره في المبسوط صدر الاسلام ولا تخطب معتدة
الا تعريضا يقال خطب المراة خطبة بالكسر اذا طلب منها ان يدخل في نكاحها والتعريض ان يذكر شيئا يفهم
في الجملة بلفظ الحقيقي او المجازي او الكنايي ليدل بذلك الشيء على شيء آخر لم يذكر في الكلام نحو جئتك
لاسلم عليك فالتسليم مقصود ومدلول بلفظه على طلب العطاء والحاصل انه لا يجوز ان تخطب المعتدة
صريحا بان يقول لها اني اريد ان انكحك ويجوز ان يخطبها تعريضا بان يقول لها انك لجميلة او انك صالحة او من
غرضي ان اتزوج ونحو ذلك وفي بعض الشروح انما يجوز التعريض في العدة المتوفى عنها زوجها واما المطلقة
فلا يجوز لها الخروج من منزلها اصلا فلا يتمكن من التعريض على وجه يخفى على الناس بخلاف المتوفى عنها زوجها

وفيه بحث اذ يجوز ان يكون فى ادنى كرمين زوجها والخاطب فيباح للخاطب دخولها اويكون هى على دونة تراها
الخاطب فتدعيه فيتمكن من التعريض على ان الاسلم وجوب خفائها التعريض على الناس ولا يخرج معتدة الرجعى والباين
من بيتها اصلا لا نهارا ولا ليلا اراد بالمعتدة الحرة المسلمة البالغة لان الامة لا انتقالها بخدمة المولى لا يجب
عليها المقام فى بيت زوجها وكذلك المكاتبة لاحتياجها الى الخروج والكسب واما الذمية فيجوز لها
الخروج وان كانت تحت مسلم لانها غير مخاطبة بالشرايع وكذا الصبية الا اذا كانت مطلقة رجعية فانه
يجوز للزوج ان يمنعها من الخروج كذا فى المبسوط صدر الاسلام وفى الظهيرية ان الكتابية يحل لها ان
تخرج باذن الزوج ولا يحل ان تخرج بغير اذنه وانما قيد المعتدة بالرجعى والباين لان ام الولد اذا اعتقها
مولاها يجوز لها ان تخرج وكذا معتدة الوطى بشبهة لكن معتدة الفرقة بفسخ كمعتدة الباين وكذلك المعتدة
عن نكاح فاسد وحكى فتوى شمس الاسلام اوزجندى ان معتدة النكاح الفاسد لا يعتد بمنزل الزوج كذا
فى الخروج **فقوله** من بيتها ربما يشعر بانها لا يجوز لها ان تخرج الى صحن الدار لكن هنا اذا كانت الدار الظهيرية
مشتملة على بيوت وفى كل بيت اهل كالمدرسة واما اذا لم يكن كذلك يجوز لها ان تخرج الى صحنها كذا فى الخزانة
وتخرج معتدة الموت فى الملوين اى الليل والنهار ولعله ماخوذ من الملوة وهى المدة من الزمان وتبيت فى منزلها
وانما جاز لها الخروج لانها لا نفقة لها فتحتاج الى ان تخرج لتكتفى معيشتها وذلك بالنهار عادة وقد يمتد
الى ان يهجم الليل بخلاف المطلقة فان النفقة دارة عليها وعن محمد ان معتدة الموت لا باس بان تغيب عن
بيتها اقل من نصف الليل وذلك لان اللازم عليها البيتوتة وهى الكينونة فى جميع الليل او اكثره فى بيتها
كذا فى الكافى وتعتد اى المعتدة سواء كانت معتدة الطلاق او الموت فى منزلها اى المنزل الذى يضاف
اليها بالسكنى وقت الفرقة والموت حتى لو خرجت لزيارة الابوين ونحوها فطلقها الزوج او مات
عادت الى منزلها الا ان تخرج بان كانت عارية او كان موجرا فانقضت مدة الاجارة فاخرجها مالكه او
كان نصيبها من دار الميت لا يكفيها فاخرجها باقى الورثة من نصيبهم او خافت تلف مالها بالسرقة او الاغارة
او الحرق او الانهدام اى خافت ان ينهدم ذلك المنزل عليها لوهنه او لم تجد كراء البيت اذا كان السكنى
بكراء وفى هذا الكلام اشارة الى ان كراء البيت على المعتدة وهذا فى معتدة الموت على الاطلاق واما فى
معتدة الطلاق فالكراء على الزوج الا اذا كان غايبا واهل المنزل ياخذونها بالكراء فعليها ان تعطى
الكراء ان قدرت فان اعطته باذن القاضى رجعت عليه والا فلا كذا فى المبسوط ولا بد من سترة
بينهما فى الباين لئلا يقع الخلوة بالاجنبية والسترة الشرع وسترة السطح ما يبنى حوله والظاهر
ان المراد الاول واكتفى بالحايل لاعتراف الزوج بالحرمة وان ضاق المنزل عليهما فالاولى خروجه لا

١٧٥

زوجها لمنع الاعتداد على وجه السنة ولو خرجت هى **ايضا** جاز وكذا مع فسقه الاولى ان يخرج هو لا هى
كما ذكرنا وليس معنى قوله الاولى انه يجوز ان يجتمعا فى موضع واحد بلا امينة فانه لا يجوز وحسن ان يجعل
بينهما قادرة على الحيلولة اى امراة ثقة قادرة على ان تمنعهما عن الجماع ونعقد مانته وانما حسن ذلك لئلا
يحتاج الى خروج احدهما ولو ابانها او مات عنها فى سفرهما وكانا فى موضع غير معمورة بقرينة قوله فيما
بعد وان كانت فى مصر فان كان بعدها عن مصرها اى عن الموضع الذى كانا يسكنان فيه قبل انشاء
هذا السفر سواء كان مصرا او قرية او مقصدها مسيرة سفر وعن الآخر اقل اى بعدها عن المصر او
المقصد اقل من مسيرة سفر تتوجه اليه اى الى الآخر الاقل مسافة فان كان بعدها عن مصرها اقل تتوجه
الى مصرها ولو بغير محرم وان كان بعدها عن مقصدها اقل تتوجه الى المقصد سواء كان معها محرم او لا وفى النهاية
ان كان بينها وبين مصرها اقل من ثلثة ايام رجعت الى مصرها سواء كان بينها وبين مقصدها مدة سفر
او دونها والا خيرت اى وان لم يكن بعدها عن احدهما مسيرة سفر او عن كل منهما اقل من مسيرة سفر خيرت
بين التوجه الى مقصدها والرجوع الى مصرها لان المفروض انها فى موضع غير معمور فلا يمكن لها الاقامة
هاهنا فترجع الى مصرها او تمضى على سفرها وعن الامام السرخسى ان الخيار انما هو فيما اذا كانت المسافة
بينها وبين كل من مقصدها ومصرها متساوية اما ان اختلف فتختار اقربهما معها والى او والا متعلق
بقوله خيرت فقط او به وبقوله تتوجه معا **واعلم** ان عبارة المتن وقعت فى القديم هكذا او
لو ابانها او مات عنها فى سفرهما وليس بينها وبين مصرها مسيرة سفر رجعت وان كانت تلك من كل جانب خيرت
وهذه بعينها عبارة الوقاية ولما كانت هذه العبارة غير شاملة لما اذا كان من كل جانب اقل من مسيرة
سفر ولما اذا كان من كل منها وبين مصرها مسيرة سفر وبينها وبين مقصدها اقل غيرها المص الى العبارة
التى شرحناها والعود احمد اى الرجوع الى المصر فيما اذا كانت مخيرة اولى ليحصل الاعتداد فى منزل الزوج وان كانت
فى مصر حين طلقها او مات عنها تعتد ثمة سواء كان معها محرم او لا وهذا عند ابى حنيفه واما عندهما فان لم يكن
معها محرم فكذلك وان كان فان شاءت مكثت ثمة وان شاءت خرجت ثم اذا جاز الخروج عندهما فالى
اى الجانبين تتوجه فينبغى ان يكون الحكم على التفصيل الذى مر هذا ما ذكره المص فى الشرح وهو صريح فى
انها اذا كانت فى مصر لا يخرج منها عند ابى حنيفه رحمه الله سواء كانت المسافة بينها وبين مقصدها او مصرها
اقل من مسيرة سفر او لا والمفهوم من المبسوط والحصر وغيرهما ان الخلاف بين ابى حنيفه وصاحبيه فيما اذا
كان من كل جانب مسيرة سفر وظاهر قوله ثم يخرج بمحرم يشير الى انه اختار هنا ما فى المبسوط لان الخروج
الى ما دون السفر يجوز بلا محرم واما الا يخرج بلا محرم لان ما يخاف عليها فى السفر بلا محرم اعظم ما يخاف

عليها في المصر بخلاف المفازة وقد صرح في المحيط انها اذا كانت في المصر وبينها وبين مصرها ومقصدها اقل من السفر فانها بالخيار ان شاءت مضت وان شاءت رجعت معها ولي او لا هكذا ذكر المسئلة من غير ذكر خلاف
واعلم انه قيد الطلاق في اول المبحث بالباين حيث قال ولو ابانها وذلك لان الطلاق ان كان رجعيا لم يكن الحكم كذلك بل اذا كانت المسافة بينها وبين مصرها اقل من مسيرة سفر فانها ترجع سواء كانت المسافة بينها وبين مقصدها اقل من مسيرة سفر او لم يكن ليحصل الاعتداد في بيت الزوج وان كانت المسافة بينها وبين مصرها اكثر من مسيرة سفر فانها تتبع الزوج حيث كان لان النكاح قايم ولم يجب عليها الاعتداد في منزل الزوج كذا في المبسوط

فصل في بيان احكام الحضانة

الحضانة هي كفل المرأة بالصبي لتربيته ولعلها ماخوذة من حضن الطاير بيضه اذا جثم عليه يكنفه بحضنيه اي بجنبيه للام لانها اشفق عليه من الاب بلا اجرها فانها قد تعجز عن ذلك هذا هو المذكور في الهداية وذكر في الملتقط انها تجبر اذا لم يكن لها زوج والنفقة على الاب في المنصورية ان ام الصغيرة اذا امتنعت عن امساكها ولا زوج للام لا تجبر عليه وعليه الفتوى وقال الفقيه ابو جعفر تجبر وينفق عليها من مال الصغيرة وبه اخذ الفقيه ابو الليث وفي الظهيرية ان عدم جبر الام اذا كان للولد ذات رحم محرم اخرى اما اذا لم يكن فتجبر على الحضانة كيلا يضيع الولد طلقت او لا اراد ان الحضانة لها حالتي النكاح والفرقة باي جهة كانت ثم لامها اي ان لم يكن له ام او تزوجت بغير محرم او لم تقبل الولد فالحضانة لام الام وان علت لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات وهذا هو الصحيح وذكر الخصاف ان الخالة اولى من ام الام كذا في المنصورية ثم ام ابيه وفي بعض النسخ ثم امه والمقصود واحد فان الضمير يرجع الى ابيه بقرينة المقام وقال زفر الاخت لاب وام او لام او الخالة احق من ام الاب كذا في الكافي ثم اخته لاب وام ثم لام ثم لاب فان الاخوات بنات الابوين فشفقتهن اكثر من الخالات وفي الكافي ان في رواية الخالة اولى من الاخت لاب لانها تدلي الى الام والاخت لاب الى الاب وفي المحيط ان في بعض الروايات الاولى بعد الاخت لام بنت الاخت لاب وام ثم بنت الاخت لام ثم الخالة ثم بنات الخالة ثم الاخت لاب وفي المبسوط ان في بعض روايات الاصل جعل الاخوات مطلقا اولى من الخالات لانهن من اصحاب الفرايض والخالات من ذوي الارحام وفي الجامع الصغير الخالات اولى لانهن اشفق من الاخوات ثم خالته كذلك اي خالته لاب وام ثم خالته لام ثم لاب فانها اولى من العمة لترجيح قرابة الام وقد جعل في الاصل بنات الاخوات اولى من الخالات الاخت لاب تاخرها عن الخالات والاعتماد على رواية الجامع الصغير ان الخالات اولى من بنات الاخوات كذا في المبسوط ثم عمة لاب وام ثم لام ثم لاب بشرط حريتهن لان الحضانة نوع ولاية فلا يثبت للرقيق فلا حق لامة وام ولد

فان مولاها احق بولدها واما اذا اعتقها مولاها فصارت كالحرة في حق الحضانة والذمية كالمسلمة في ولد المسلم فان الحضانة تبنى من الشفقة والكفر لا يدفعها حتى يعقل دينا او ح يسقط حق حضانتها فينزع الولد عنها وكذا اذا خيف عليه ان يالف الكفر وان لم يعقل دينا ذكره في الهداية وبنكاح غير محرم من الولد يسقط حقها اي حق الحضانة او حق الحاضنة في الحضانة وذلك لقصور شفقة وبمحرم لا يسقط حقها في الحضانة فان قرابته لما كانت قريبة كان مشفقا عليه كام نكحت عمه اي عم الولد وجدة جده اي كام ام نكحت الجد او ام اب نكحت ابا الام ويعود الحق اي حق الحضانة الى من سقط ذلك بالنكاح بزوال النكاح سقط به ذلك الحق لان المانع قد ارتفع ثم للعصبات على ترتيبهم اي اذا لم يكن للولد امراة من النساء المذكورات فالحضانة حق العصبات على الترتيب الذي بينهم في الارث فيقدم الاب ثم اب الاب وان علا ثم الاخ لاب وام ثم لاب ثم ابن الاخ لاب وكذا من سفل منهم ثم العم لاب وام ثم لاب واما اولاد الاعمام فانه يدفع اليهم الغلام فيبدا بابن العم لاب وام ثم لاب ابن العم كذا في الكافي لكن لا تدفع صبية الى عصبة غير محرم كمولى العتاقة وابن العم فان ذلك يودي الى الفتنة ولعل ذلك اذا بلغت حدا تشتهى ولا فاسق ماجن وهو الذي لا يبالي بما صنع وما قيل له كذا في المغرب **يعني** انه لا تدفع الصبية الى عصبة فاسق ماجن وان كان محرما لان خوف الفتنة ههنا اكثر ولا يخير طفل في المغرب الطفل الصبي حين يسقط من البطن الى ان يحتلم يستوي فيه المذكر والمونث والمراد ههنا من بلغ سبع سنين او اكثر فان الخلاف فيه فقال الشافعي اذا بلغ الولد هذا المبلغ يخير بين الابوين فايهما اختار يكون عنده وعندنا لا يخير لانه لقصور عقله يختار الام غالبا للتخلية بينه وبين اللعب ولا نظر فيه كذا في المصفى والام والجدة ام الام او ام الاب احق به اي بالطفل حتى ياكل ويشرب ويلبس ويستنجي اي يمسح موضع النجو بالمدر والحجر ويغسله والنجو ما يخرج من البطن وحده قيد في الكل ووقع في الجامع الصغير حتى يستغني والاستغناء يكون بما ذكرنا فاذا بلغ هذا المبلغ يحتاج الى التادب باداب الرجال والاب اعلم بذلك وقدره الخصاف بسبع سنين اعتبارا للغالب وعليه الفتوى كذا في الكافي وذكر في الظهيرية ان الخصاف قدر بسبع سنين او ثمان سنين وبالبنت حتى تحيض اي الام والجدة احق بالبنت حتى تبلغ كنى بالحيض عن البلوغ اذ الغالب ان يكون بلوغها بالحيض اذ تحتاج الى تعلم اعمال النساء والحفظ عما يشينها وهما اعلم بذلك من الاب وبعد ما بلغت تحتاج الى الزوج والاب اهدى الى ذلك وعن محمد ان الام والجدة احق بها حتى تشتهى اي تبلغ حد التشهي ثم الاب احق بها وقدر في اوايل كتاب النكاح بان حد التشهي تسع وهو المعتمد لفساد الزمان اذ كثيرا ما رضي الامهات في هذا الزمان باختلاط البنات مع غير المحارم والاباء فايفون من ذلك غالبا وغيرهما اي غير الام والجدة ممن له حق الحضانة احق بالبنت حتى تشتهى وفي الجامع الصغير حتى تستغني ولا تسافر مطلقة بولدها اي لا تخرج ولدها من البلد الذي فيه ابو الولد لما فيه من الاضرار به

الا الى وطنها الذي نكحها فيه لانه رضي ظاهرا بالمقام معها في ذلك البلد كما هو المتعارف فيكون راضيا بكون ولده ثمة ولو لم ينكحها في وطنها ليس لها ان تسافر بالولد الى وطنها بغير اذن الزوج وقيد بالوطن لانه لو وقع العقد في مصر غير وطنها ليس لها ان تنقل ولدها الى ذلك المصر بدون اذنه وهذا رواية الاصل وفي الجامع الصغير ومختصر الطحاوي ان لها ذلك في الظهيرية ليس لها ان تخرج الولد الى دار الحرب وان كان اصل النكاح فيها وقوله لا اليها وربما يوهم انه يجوز لها ان تنقل ولدها الى ما دون مسيرة السفر اي موضع كان وليس كذلك على الاطلاق بل لها ان تنقله الى موضع لو خرج الاب اليه صباحا يمكنه ان يعود اليه مساء اي موضع كان سواء اذن الاب او لا كذا في المبسوط وفي الظهيرية نقلا عن البقالي ان لها ان تنقله الى بعض نواحي المصر وان كان بحيث لا يمكن للاب الرجوع من زيادته في يومه الى وطنه قبل الليل وفي الهداية ان في انتقال الولد من قرية الى المصر الى المفرد نظرا للصغير حيث يتخلق باخلاق اهل المصر بخلاف العكس اذ له ضرر يتخلقه باخلاق اهل السواد وفي النهاية يجوز ذلك اذا وقع النكاح في تلك القرية **وهذا للام فقط** اي السفر بالولد الى الوطن انما هو للام وليس للجدة ولا لغيرها ممن لها حق الحضانة ان يذهب بالولد الى غير وطن امامه ابيه

فصل في مباحث ثبوت النسب **اقل مدة الحمل ستة اشهر** باجماع الامة ويعتبر ابتداء المدة من وقت النكاح صحيحا كان او فاسدا وهذا عندهما وكذلك عند محمد في النكاح الصحيح واما في النكاح الفاسد فعنده يعتبر من وقت الوطي وعليه الفتوى كما في المنصورية وينبغي ان يكون في الاشهر اختلاف بين ابي حنيفة رح وصاحبيه كما في شهور العدة وغيرها لكن وقع في المبسوط ما يدل على ان الشهور معتبرة بالايام اذ قد ثبت بالحديث ان الحمل يكون نطفة اربعين يوما ثم علقة اربعين يوما ثم مضغة اربعين يوما فينفخ الله تعالى فيه الروح وذلك اربعة اشهر ثم لابد من زمان يمضي حتى يصلب اعضاؤه فيخرج وذلك شهران فلذا قدر اقل مدة الحمل بذلك وهذا يشعر بان الشهور معتبرة بالايام **واكثرها سنتان** بحديث عائشة رض لا يبقى الولد في البطن اكثر من سنتين ولو بظل مغزل يريد به دور مغزل **فيثبت نسب ولد معتدة الرجعي** من زوجها الذي هو في عدته **وان جاءت به** اي بالولد **لاكثر من سنتين** من وقت الطلاق لجواز ان يكون بممتدة الطهر وقد وقع العلوق في العدة بناء على حمل امرها على الصلاح وانتفاء الزنا منها **ما لم تقر بمضي العدة** وفي بعض النسخ بانقضاء العدة فانها لو اقرت بانقضاء العدة في مدة يحتمل الانقضاء وبين الطلاق والولادة اكثر من ستة اشهر لا يثبت النسب لانا نعلم بطلان اقرارها لاحتمال حدوث العلوق بعده **واعلم** ان معتدة الرجعي اذا كانت آيسة يثبت نسب ولدها في الطلاق الى سنتين سواء اقرت بانقضاء العدة او لا لانها اذا ولدت ظهر انها لم تكن آيسة وانها غلطت في الاخبار عن انقضاء العدة كذا في المبسوط **فيثبت الرجعة** لان العلوق وقع بعد الطلاق فيصير بالوطي مراجعا **ولا اقل منهما لا** اي ان جاءت معتدة الرجعي بالولد لاقل من سنتين من وقت الفرقة لا يثبت الرجعة لاحتمال

وقوع العلوق قبل الطلاق وبعده فلا يصير مراجعا بالشك فتبين من الزوج لكن يثبت النسب لوجود العلوق في النكاح او في العدة **ومبتوتة** وهي من التي طلقت بائنا واصلها مبتوتة طلاقها فالاسناد مجازي وهي بالجر عطف على معتدة الرجعي اي يثبت نسب ولد مطلقة مبتوتة من زوجها **ولد تم لاقل منهما** اي من السنتين من وقت الفرقة لاحتمال وجود الولد عند وجود وقوع الفرقة فيثبت النسب احتياطا **واعلم** انه يشترط لثبوت نسب ولد المبتوتة ان لا تقر المبتوتة بانقضاء العدة اذ لو اقرت به فان ولدت لاقل من ستة اشهر يثبت نسبه والا فلا يثبت كما في ولد معتدة الرجعي بعينه كذا في الكافي وايضا هذا الحكم مخصوص بالمبتوتة المدخول بها اما اذا لم تكن مدخولا بها فان جاءت بالولد لستة اشهر او اكثر من وقت الفرقة لا يثبت النسب وان جاءت به لاقل منها يثبت كذا في المبسوط **لا لتمامهما** اي لا يثبت نسب ولد مبتوتة ولدته لتمام سنتين من وقت الفرقة للتيقن بان الحمل حادث بعد الطلاق وذكر في النهاية ان صاحب الهداية جعل تمام سنتين ملحقا باكثر من السنتين في حق عدم ثبوت النسب لكن هذه الرواية مخالفة لرواية الايضاح وشرح الطحاوي ولرواية الهداية **ايضا** من ان اكثر مدة الحمل سنتان فانه الحق السنتان بما قل حتى اثبتوا النسب اذا جاءت به لتمام سنتين **الا بدعوة** بان يدعي الزوج انه ولده فح يثبت نسبه لانه التزمه **ويحمل على وطيها بشبهة في العدة** بان ظن انها امرأته الاخرى فوطيها او ظن ان وطي المبتوتة في العدة يجاز كوطي معتدة الرجعي وفي المبسوط هذه المسئلة يدل على ان وطي معتدة البائن ليس بزنا حيث يثبت النسب بالدعوة وقد نص في كتاب الحدود انه زنا حتى قضى بوجوب الحد عليه اذا لم يدع شبهة فقيل في المسئلة روايتان وقيل هنا محمول على انه تزوجها في العدة ثم وطيها حملا لامر المسلم على الصلاح **واذا جحد ولادة زوجته** مسلمة كانت او كتابية حرة كانت او امة **يثبت بشهادة امرأة** واحدة حرة مسلمة عدلة يدل عليه لفظ الشهادة وذلك لان الشهادة المرأة قد تايدت بقيام الفراش فيقبل وفي قوله زوجته اشعار بانها لو كانت مطلقة رجعيا او بائنا فانكر الزوج الولادة او معتدة موت وانكر الورثة الولادة لا يثبت الولادة الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين الا اذا كان هناك حبل ظاهر او اقرار من الزوج بالحمل فح يثبت بشهادة امرأة واحدة وهذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فيثبت بشهادة الواحدة مطلقا اذ شهادة الواحدة فيما لا يطلع عليه الرجال مقبولة وفي التصريح بلفظ الشهادة ايماء بانه يشترط لفظ الشهادة في اثبات النسب في هذا مختار البعض والصحيح انه لا يشترط كذا في الكافي

فصل اورد مباحث النفقة في ذيل كتاب الطلاق تبعا لصاحب الهداية اذ من جعلوها مباحث نفقة المطلقة وبعضهم يوردونها في ذيل كتاب النكاح لكثرة مباحث نفقة المنكوحة وبعضهم يوردونها في كتاب على حدة لما انها من مباحث نفقة ذوي الارحام والمماليك التي لا يتعلق بالنكاح ولا بالطلاق **وتجب النفقة** هي الطعام الذي ينفقه احد ابتداء على احد وما هو في حكمه ماخوذة من النفوق بمعنى الهلاك

او النفقات بمعنى الرواج اذ بها هلاك المال ويروج في مصالح الحال والكسوة وهي بكسر الكاف وقد جاء بضم بمعنى
اللباس والسكنى هو مصدر سكن الدار اذا قام فيها وقد جاء بمعنى الاسكان والمراد ههنا ما يسكن فيه
في الظهيرية النفقة الواجبة هي الماكول والملبوس والسكنى فعلى هذا يكون ذكر الكسوة والسكنى تخصيصا
بعد التعميم على الزوج موسرا كان او معسرا حرا كان او عبدا تزوج باذن المولى ولو كان صغيرا لا يقدر على الوطي اذ التسليم
تحقق منها والعجز من قبله ولا يؤاخذ ابو الصغير بالنفقة الا اذا ضمن كما في المهر كذا في الخلاصة للعرس هي بالكسر
امراة الرجل ويشترط ان يكون منكوحة بنكاح صحيح فان المنكوحة بنكاح فاسد لا نفقة لها ذكره في فتاوى قاضيخان
مسلمة او كافرة غنية او فقيرة موطوءة او غير موطوءة حرة او امة بواها مولاها كبيرة او صغيرة توطأ اي يمكن ان توطأ
حتى لو لم يكن كذلك لا تجب لها النفقة فان كانت الصغيرة لا تصلح للوطي وتصلح للخدمة فيه اختلاف المشايخ
ذكره في شرح الطحاوي واختلفوا في مدة البلوغ مبلغ الجماع ففي فتاوى الصغرى انها ان كانت بنت تسع
سنين فقد بلغت هذا المبلغ وان كانت بنت خمس فلا وفي الست والسبع والثمان اختلف المشايخ وفي المنصورية
انها بنت الست والسبع والثمان ان كانت عبلة فقد بلغته والمختار انها ما لم تبلغ تسعا لا تبلغ هذا المبلغ
وعليه الفتوى وفي الكافي الصحيح انه لا عبرة للسن وانما العبرة للاحتمال والقدرة بقدر حالهما اي حال الزوجين
ففي الموسرين نفقة اليسار وهو مشتق من اليسر اذا استغنى وفي المعسرين نفقة العسار في المغرب الاعسار مصدر اعسر
اذا افتقر والعسار في معناه خطأ محض وكانهم ارتكبوه لمزاوجة اليسار لكن هذا ليس في اختيار غير الواضع
وفي الموسر والمعسرة وعكسه اي عكس المذكور اعني المعسر والموسرة بين الحالين اي حال اليسار والعسار
فيجب دون نفقة الموسرين وفوق نفقة المعسرين وهذا الذي ذكر في المتن انما هو اختيار الخصاف و
عليه الفتوى وقال الكرخي يعتبر حال الزوج هذا ظاهر الرواية كذا في الكافي وفي الفتاوى المنصورية ان
بعضهم اعتبر حالها مطلقا كما في المهر فينفق عليها قدر ما يقدر والباقي دين عليه ولو هي في بيت ابيها
اي ولو كانت المراة في بيت ابيها ولم تنتقل الى بيت زوجها وهذا هو ظاهر وقال بعض المتأخرين اذا لم
ينتقل الى بيت الزوج لا تستحق النفقة وهو رواية عن ابي يوسف كذا في الكافي وفي الفصول العمادية
الفتوى على الاول وفي المحيط انما تجب لها النفقة اذا لم يطالبها الزوج بالنقلة لانه ترك حقه وهو
لا يوجب ترك بطلان حقها وكذا اذا طالبها بالنقلة فلم تمتنع او امتنعت بحق كاستيفاء المهر واما
ان امتنعت بغير حق بان وفي مهرها او كان مؤجلا او وهبته منه فلا نفقة لها او مرضت في بيت الزوج اي
حولت الى بيت الزوج صحيحة ثم مرضت بخلاف ما اذا مرضت ثم حولت الى بيت الزوج لان التسليم لم يصح
وهذا رواية عن ابي يوسف في الهداية قالوا هذا احسن وفي رواية عن ابي يوسف وهو القياس انها لا نفقة

لها اذا كانت مريضة مرضا يمنع الجماع وفي الاستحسان وهو ظاهر الرواية لها النفقة مطلقا كما في حالة
الحيض وفي فتاوى قاضيخان اذا مرضت في بيت الزوج مرضا لا يحتمل الجماع ان دخل بها فلها النفقة والا فلا
لا الناشزة فان النفقة انما تستحقها بتسليمها نفسها اليه لمصالحه وبالنشوز يرتفع سبب الاستحقاق و
قيد بقوله خرجت من بيته لانها لو منعت نفسها عنه وكانت مقيمة في بيتها فلها النفقة كذا في الكافي
وقيل لا يجب لها النفقة لتحقق النشوز منها وفي الذخيرة قال الخصاف الناشزة هي الخارجة من منزل
الزوج المانعة نفسها منه فعلى هذا لا حاجة الى قوله خرجت من بيته وقيد بقوله بغير حق لانها لو خرجت
من بيت الزوج لاستيفاء المهر المعجل فلها النفقة وكذا اذا سكن في دار الغصب وامتنعت المراة عن سكناها
فلها النفقة كذا في الظهيرية وفي الفصول العمادية اذا خرجت المرأة عن بيتها وابت ان يحول الى منزله ولم
يعطها المهر فان لم يدخل بها فلها النفقة بالاتفاق وكذا اذا دخل بها عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا نفقة
لها اعطاها المهر او لم يعطها وهذا بناء على انها بعد الدخول بها اليس لها ان تمنع نفسها لاستيفاء المهر عندهما
عنده لها ذلك وكان ابو القاسم الصفار يفتي بقولهما ومحبوسة بدين سواء قدرت على اداء الدين او لا وعن ابي يوسف
ان لها النفقة الا اذا قدرت على الاداء ولم تؤد فلا نفقة لها والتقييد بقوله بدين يشعر بانها لو كانت محبوسة
ظلما يكون لها النفقة وهذا قول ابي يوسف رحمه الله والمذكور في الجامع انه لا نفقة لها كذا في الظهيرية وان وجد
السجن مكانا يصل اليها يجب لها النفقة كذا في الخزانة ومريضة لم تزف اي لم تذهب بها الى بيت الزوج لانها
لم تسلم نفسها ولم يقدر الزوج على الاستمتاع بها فان المراد بالمرض مرض لا يستطاع الجماع معه لا مطلق المرض
اليه اشير في الذخيرة ومغصوبة كرها وعن ابي يوسف ان لها النفقة قال في الهداية الفتوى على الاول وقوله
كرها قيد اتفاقي فانها لو كانت راضية بالغصب لم تستحق النفقة ايضا بطريق الاولى وحاجة لا معه
اي لا مع الزوج لان فوت الاحتباس من جانبها وهذا عند محمد وفي الظهيرية هو الاظهر وعن ابي يوسف ان حجت قبل
التسليم اليه فلا نفقة لها وان حجت بعد التسليم مع محرم فلها نفقة الحضر دون السفر وحكم سفر غير الحج ايضا
كذلك وانما خص بسفر الحج لان خلاف ابي يوسف رحمه الله مخصوص به لانه فرض بخلاف سائر الاسفار ولو كانت معه اي مع الزوج
فلها نفقة الحضر دون السفر اي يعتبر ما كان قيمة الطعام في الحضر لا ما كان قيمته في السفر ولا الكراء هو الاجرة
مطلقا واكثر ما يستعمل في اجرة الابل والدواب وهو مرفوع معطوف على النفقة المحذوفة المضافة الى
السفر وهو فاعل فعل محذوف اي لا يجب الكراء ولا يجوز ان كلمة لا لنفي الجنس والمشبهة بليس وهو اسمها والجنس
محذوف لتعريف الاسم مع عدم تكريرها ولا ان يكون الكراء معطوفا على نفقة الحضر لعدم تقدم النفي وهو
مجرور على السفر على ان الكراء مصدر بمعنى الاستكراء ولا يبعد السفر ان يكون مرفوعا بحذف المضاف في الكراء

عطف عليه فلا اشكال وعليه اى على الزوج نفقة خادم واحد لها فقط الخادم وهو واحد الخدمة غلاما
كان او جارية الا انه اكثر في كلام محمد بمعنى الجارية كذا في المغرب وهذا اذا كانت حرة فان كانت امة لا تستحق
نفقة الخادم لانها خادمة في نفسها كذا في الكافي ونفقة الخادم ادنى الكفاية لا تبلغ نفقة المراة ويعرض
لخادمها قميص وازار وكساء كارخص ما يكون وخف ولا يفرض لها الخمار كذا في الخزانة ولو قال الزوج انا
اخدمها ولا اعطي نفقة خادمها فعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يقبل منه وقال بعض مشايخنا يقبل كذا في الخلاصة والمراد بالخادم
المملوكة حتى لو كانت حرة او لم يكن مملوكة لها لم يستحق النفقة وقيل اى خادم كانت حرة او مملوكة لها او
لغيرها كذا في الذخيرة وفي قوله لها اشارة الى ان نفقة الخادم انما يجب اذا كان لها خادم فلو لم يكن لها خادم
لا يفرض نفقة الخادم على الزوج في ظاهر عن علمائنا الثلثة وعن زفر انه يفرض لها نفقة خادم واحد وانما قال
فقط لان فيه خلافا فما ذكر في المتن قول ابي حنيفه وعن ابي يوسف انه اذا كان لها خادمان او اكثر تفرض لخادمين
احدهما لاعمال داخل البيت والآخر لاعمال الخارجة والا فلخادم واحد وهذا احسن كما في المبسوط لا لمعسر في الاصح
اى ليس على الزوج حال كونه معسرا نفقة خادم وان كان لها خادم في اصح الروايات وهي رواية الحسن عن ابي حنيفه
وقال محمد على المعسر ايضا نفقة الخادم اذا كان لها خادم كذا في الذخيرة ولا يفرق بينهما بعجزه عنها اى لا
يفرق القاضي بين المراة وزوجها بسبب عجزه عن نفقتها وعند الشافعي له التفريق فيها وطالبة المراة بالفراق
يفرق بينهما وفي الظهيرية اذا قضى القاضي بالتفريق بسبب العجز وكان حنفيا لم يجز الا اذا كان مجتهدا ووقع
اجتهاده على ذلك فان قضى من غير اجتهاد مخالفا لرايه فعن ابي حنيفه في نفاذ قضائه روايتان وان لم يقض لكن
امر شافعيا فقضى بذلك ينفذ اذا لم يرتش الآمر ولا المأمور وتؤمر بالاستدانة عليه اى يأمر القاضي الزوجة
بان تستقرض على الزوج وتصرف في نفقتها حتى اذا ايسر يرجع عليه بما استدانته هكذا ذكره في بعض المواضع و
في الكفاية الاستدانة على الزوج وهي الشراء بالنسيئة لتقضي من مال الزوج وفي الخزانة هي ان يقول لها
القاضي اشتري الطعام والكسوة فكلي والبسي لترجعي بثمنها على الزوج لا ان يقول استقرضي على الزوج لان
التوكيل بالاستقراض على الغير لا يصح وفي الكافي فائدة الامر بالاستدانة هي انها اذا استدانت على الزوج
بامر القاضي فلرب الدين ان يرجع بذلك على الزوج وبدون الامر ليس له ذلك بل يرجع على المراة ثم يرجع المراة
على الزوج وقال صدر الاسلام في المبسوط هذا اذا كان الزوج حاضرا واما اذا كان غائبا فكذلك
على رواية الاصل وفي رواية سير الكبير ان قضى القاضي بالنفقة عليه ثم امرها بالاستدانة عليه يجوز
اما اذا لم يقض عليه بالنفقة فلا يامرها بالاستدانة عليه انتهى كلامه واقول يمكن ان يقال فائدة
الامر بالاستدانة انه لو مات الزوج او طلقها لا يسقط المستدانة بخلاف المفروضة كما سيجيء ومن قضى

كما فرض نفقة خادم واحد فقط وعند محمد رواية اخرى انه يفرض نفقة خادمين اذا كانت من الاشراف ... يفرض لخادمين

لعباره

لعباره فانه يتمم نفقة يسار ان طلبت اللام للوقت اى الزوج الذي فرضت نفقة زوجته عليه وقت عساره
فانه يتمم القاضي نفقة اليسار ان طلبت الزوجة التتميم ولو كان الامر بالعكس وطلب الزوج من القاضي ان ينقص
ينبغي ان يفعل القاضي ذلك ثم ظاهر عبارة المتن يوهم انه اعتبر في النفقة عسار الزوج ويساره وهذا خلاف
ما اختاره فيما قبل فالاولى ان يقال ومن فرضت عليه نفقة العسار فصلح لنفقة اليسار يتمم فتامل ولا يسقط
نفقة الزوجة في مدة مضت ولم ينفق عليها فيها اما للعجز او للتعنت او للغيبة الا اذا سبق فرض قاض بالنفقة
عليه فانه تصير دينا عليه وطريق فرض النفقة ان يقول القاضي فرضت عليك نفقة امرأتك او يقول قضيت
عليك بالنفقة بمدة كذا ذكره في الخزانة او رضيا بشيء اى صالح الزوج على مقدار معين من النفقة فاستدانت
او لم تستدن فيجب النفقة المفروضة والمصالح عليها لما مضى اى لزمان مضى من وقت الفرض ووقت المصالحة
لا لمطلق الزمان الماضي الا انه اذا تراضيا بشيء او فرض القاضي شيئا ورخص بعد ذلك ينبغي ان لا يجب الزيادة
اليه اشار في الخلاصة ما داما حيين وانما تجب لانه استحكم الوجوب بالقضاء والصلح بمنزلة القضاء لان
ولايته على نفسه ولا اقوى من ولاية القاضي عليه وفي الذخيرة قال شمس الائمة في شرح الكافي على قول ابي حنيفه رحمه الله
الاول نفقة الزوجة يصير دينا على الزوج قبل قضاء القاضي وقبل التراضي منهما كما هو مذهب الشافعي رحمه الله
فان مات احدهما اى احد الزوجين او طلقها الزوج قبل القبض اى قبض المراة النفقة المفروضة او المصالح
عليها سقط المفروض اى النفقة التي فرضها القاضي على الزوج اما سقوطها بالموت فبالاتفاق عندنا
واما سقوطها بالطلاق فقال بعضهم لا يسقط به وقال القاضي الامام ابو علي النسفي وجدت رواية في السقوط
وذكر البقالي انه على قول محمد يسقط ولا رواية عن ابي يوسف وقال الامام الحلواني اراد الخصاف لسقوط النفقة
المفروضة شيئا آخر فقال يسقط بموت احدهما انه يسقط اذا طلقها او ابانها كذا في الظهيرية وفي الخلاصة
ذكر البقالي في هذه المسئلة الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وفي الخزانة الاصح ان النفقة المفروضة لا
يسقط بالطلاق الا اذا استدانت بامر القاضي فانها اذا استدانت على الزوج بامره ثم مات احدهما او
طلقها لا يسقط كذا ذكر الحاكم الشهيد في المختصر وذكر الخصاف انه يسقط والصحيح ما ذكر في المختصر كذا
في الذخيرة ولا تسترد معجلة مدة مات احدهما قبلها اى اذا عجل نفقة مدة سنة مثلا فمات احدهما
في نصف السنة مثلا لا يسترد منها شيء عند الشيخين وهو استحسان والقياس ان يسترد بقدر ما بقي من المدة
وهو قول محمد وهذا اذا كانت النفقة قائمة او مستهلكة باستهلاكها اما اذا هلكت من غير الاستهلاك
فلا يسترد شيء بالاجماع كذا في الحصر وعن محمد انه اذا كان الباقي من المدة قدر نفقة الماء شهرا
فما دونه او انها تقبض نفقة شهر فما دونه لا يسترد شيء لانه يسير وان كان اكثر من الشهر فعلى الخلاف

المذكور كذا في الكافي ونفقة عرس القن عليه اي على القن وانما يجب النفقة عليه اذا تزوج باذن المولى
حتى اذا تزوج بغير اذنه فلا نفقة عليه ولا مهر ذكره في الكافي وانما خص الحكم بالقن مع ان نفقة
عرس المدبر والمكاتب عليه **ايضا** لانه لا يجوز بيع المدبر لاجل النفقة بل يجب ان يسعى فيها وكذا
المكاتب ما لم يعجز عن اداء بدل الكتابة فاذا عجز بيع فيها كذا في الذخيرة يباع فيها اي في النفقة اذا
اجتمع عليه من النفقة ما يعجز عن الاداء بدل الكتابة الاداء وانما يباع اذا لم يكن في يده من كسبه
ما يصرف الى الدين اما اذا كان فلا يباع رقبته ما بقي الكسب في يده ذكره في الاسرار مرة بعد اخرى فاذا
اجتمع على العبد من نفقة زوجته يفرض القاضي الف درهم مثلا فيبلغ بخمسمائة وهي قيمته والمشتري
ان عليه دين النفقة يباع مرة اخرى وانما خص الحكم بالقن مع ان نفقة عرس المدبر والمكاتب
عليه **ايضا** لانه لا يجوز بيع المدبر لاجل النفقة بل يجب ان يسعى فيها وكذا المكاتب ما لم يعجز عن
اداء بدل الكتابة فان عجز يبيع فيها كذا في الذخيرة وفي دين وجب عليه بسبب آخر غيرها اي غير النفقة
يباع مرة واحدة كذا ذكره في الوقاية ولم يذكر في الهداية البيع مرة بعد اخرى بل صرح ما في دون الهداية دين
العبد متعلقة برقبته يباع للغرماء الا ان يفديه المولى ولا يباع ثانيا لئلا يمتنع البيع اذا علم المشتري
انه يباع ثانيا او دفعا للضرر عن المشتري وهكذا ذكر في الكافي ولا يخفى ان التعليل مشترك بين دين
النفقة وغيره ان المص ذكر في تصوير تكرار البيع عند تزوج باذن المولى نفرض القاضي النفقة عليه فاجتمع
عليه الف درهم فبيع بخمسمائة والمشتري عالم بان عليه دين النفقة يباع مرة اخرى بخلاف ما اذا كان
الالف عليه بسبب آخر فبيع بخمسمائة لا يباع فيه مرة اخرى وفي الذخيرة قال شمس الائمة السرخسي ليس شيء
من ديون العبد ما يباع فيه مرة بعد مرة الا في النفقة يتجدد وجوبها بمضي الزمان فذلك في حكم دين
حادث ولا كذلك سائر الديون ويمكن ان يقال دين النفقة امر ضروري لا بد له منه اذ قضاء الشهوة
بدونه لا يتصور شرعا فلا وجه لا يجابها على المولى لان منفعة البضع يعود الى العبد كملا وسائر ما يحتاج
الى العبد من الماكول والمشروب والملبوس على المولى وهو يكفي مؤنتها ثم الزوجة اذا علمت ان نفقتها الدين
على المولى فلو لم يجوز بيع العبد مرة بعد اخرى في دين النفقة لا تدخل في نكاح العبد غالبا وسائر الديون
بتلك المشابهة وكذا دين المهر فان الزوجات كثيرا ما يتسامحن في عدم طلب المهر ولا يتسامحن في عدم طلب
النفقة فتامل ويجب سكناها في بيت ليس فيه احد من اهله سواء كانت ضرتها او احماتها لانها لا تامن على
متاعها ويمنعها ذلك من الاستمتاع بزوجها الا استحياء على انه يكره للزوج ان يجامعها وفي البيت غيرهما ولو
لو نائما او اعمى او صبيا يعقل ذكره في الملتقط ولو ولده من غيرها اي ولو كان ذلك الاحد ولد الزوج من

غيرها فان العلة مشتركة الا برضاها اي رضا الزوجة لان ذلك حقها فله ان ترضى بانتقاص حقها وبيت مفرد من دار لها غلق
هو بما يغلق ويفتح بالمفتاح كفاها اذ يحصل بذلك المقصود والمفهوم من فتاوى قاضيخان ان هذا اذا لم يكن في دار احد
من اقرباء الزوج يؤذيها وتتضرر بها وذكر الخصاف ان للمراة ان تقول لزوجها لا اسكن مع والديك واقربائك في الدار فرد
لي دارا على حدة وفي الملتقط هذه الرواية محمولة على الموسرة الشريفة وفي الظهيرية انها لو قالت لا اسكن مع امتك ليس
لها ذلك لانها بمنزلة المتاع وفي الخلاصة اذا ابت ان تسكن مع جارية الزوج في بيت واحد لها ذلك وله منع والديها
وولدها من غيره اي غير الزوج ويعرف من ذلك جواز منع سائر الاقرباء بطريق الاولى من الدخول عليها لان المنزل ملكه فله
حق المنع من الدخول في ملكه كذا في الهداية ويفهم من ذلك انه لو كان المنزل ملكها لا يكون للزوج حق المنع من الدخول عليها
لا من النظر اليها وكلامها اي لا يمنعهم الزوج من ان ينظروا اليها ولا من ان يتكلموا معها متى شاء وانها في المنع قطيعة الرحم وليس
له في ذلك ضرر كذا في الهداية ويفهم من ذلك بانه لو كان في التكلم ضرر الزوج بان وقع بينهم الاغراء على مخالفة الزوج
فله المنع منه **ايضا** والتعميم الذي يفهم من كلمة متى ليس على ظاهره بل المراد منه الاوقات التي لا يكون فيها
للزوج مخالطة معها بالجماع وما يتعلق به وقيل ليس له ان يمنعهم من الدخول والكلام وانما يمنعهم من القرار لان الفتنة
في اللبث وتطويل الكلام ذكره في الهداية وقيل لا يمنع من الخروج الى الوالدين ولا من دخولهما عليها كل جمعة اي في كل سبعة ايام
مرة واحدة وفي الذخيرة روي عن ابي يوسف ان الزوج لا يمنعهما عن الدخول عليها في كل شهر مرتين للزيارة وانما يمنعهما عن الكينونة
عندها انتهى وقال ركن الاسلام علي السغدي لا تخرج المراة الى زيارة الابوين اصلا ولكن الابوان يحضران منزلها بحضرة الزوج
في كل شهر او شهرين مرة وفي محرم غيرهما اي غير الوالدين لا تمنع من خروجها اليه ولا من دخوله عليها كل سنة هو الصحيح وعليه
الفتوى ذكره قاضيخان وقيل لا يمنع المحرم عن الزيارة كل شهر وهو منقول عن محمد بن مقاتل وفي الذخيرة ذكر الخصاف انه
يمنعهم عن الدخول عليها ولا يمنعهم من النظر اليها ويفرض نفقة عرس الغائب سواء كانت الغيبة مدة السفر او لم يكن حتى
لو ذهب الى القرية وتركها في البلد فللقاضي ان يفرض لها النفقة كذا ذكره في القنية نقلا عن صاحب المحيط وطفله وابويه
في مال له اي للغائب من جنس حقهم دراهم او دنانير او طعاما او كسوة تلبسها وقوله فقط قيد لقوله من جنس حقهم لانه لو كان
عنده احد عقاره او عروضه فليس للقاضي ان يفرض نفقتهم ولا لهم ان ياخذوها ويبيعوها لاجل نفقتهم وقال الامام
الحلواني ان للقاضي ان يبيع عروض الغائب في نفقة زوجته عندهما وعند ابي حنيفة لا يجوز وفي العقار عنهما روايتان
كذا في الفصول العمادية ويحتمل على بعد ان يتعلق قوله فقط بعرس الغائب وطفله وابويه فان نفقة غيرها من المحارم انما
يجب بالقضاء لكونها مختلفا فعند الشافعي لا يجب والقضاء على الغائب لا يجوز بخلاف نفقة الزوجة والولد و
الوالدين فانه يجب قبل قضاء القاضي وقضاء قاضي غائب لهم عند مودع وفيه خلاف زفر بناء على انه مامور بالحفظ
لا بالدفع الى الغير او مضارب او مديون والبداية من الايفاق مما بالوديعة اولى من الدين ذكره في الخزانة ان اقر به اي بالمال

يعني ان المودع بالوديعة والمضارب بمال المضاربة والمديون بالدين **وبالنكاح** فانه اذا اقر بذلك فقد اقر بان
لها حق الاخذ بغير رضاه واذا ثبت في حقها تعدى الى مال الغائب والظاهر انه ينبغي ان تعرف **ايضا** يكون الطفل
ولده وبابوة الاب وامومة الام اذ لو لم يعلم بذلك ليس لهم ان يدفعوا مال الغائب اليهم **او علم القاضي ذلك** اي علم
المال او الزوجية او كليهما فان للقاضي يجوز له ان يعمل بعلمه في غير الحدود والخالصة حقا لله تعالى **ويحلفها** اي يحلف
القاضي المراة **انه لم يعطها النفقة** نظرا للغائب وفي الظهيرية ان يحلفها مع ذلك انه لم يكن بينكما سبب يمنع النفقة
من النشوز وغيره **ويكفلها** اي يأخذ القاضي من المراة كفيلا بالنفقة فلعلها لم تستحق النفقة بسبب من
الاسباب فاذا حضر الزوج واثبت ذلك يأمرها القاضي برد ما اخذت او يضمن الكفيل وفي الخزانة يقول القاضي
لها لا اصدقك ولكني اقرضتك فان كنت كاذبة استرد منك المال وفي الذخيرة ذكر الخصاف ان القاضي اذا استوثق
منها بكفيل فحسن وان لم يأخذ كان جائزا **لا باقامة بينة على النكاح** اي لا يفرض القاضي النفقة في مال الغائب
عند هؤلاء المذكورين اذا انكروا النكاح واقامة الزوجة بينة على النكاح لانهم ليسوا في اثبات الزوجية
عليهم وفي الخلاصة اذا اقامة المراة البينة على النكاح لاجل فرض النفقة لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف
يقبل ويفرض وعلى هذا الخلاف لو اقامة البينة على المودع او المديون الجاحد وفي الفصول العمادية ذكر فخر
الاسلام ان القاضي يكلف المراة اقامة البينة على النكاح وعلى ان للزوج مال وديعة عند الحاضر فاذا اقامتها
فرض لها النفقة **وبان لم يخلف** اي ولا يفرض القاضي نفقتها ان لم يخلف الزوج في الموضع الذي يكون فيها المراة **مالا**
من جنس حقها **فاقامت بينة** على النكاح **ليفرض عليه** اي ليفرض القاضي النفقة على الغائب **ويأمرها بالاستدانة**
على الزوج **ولا يقضي به** اي يقضي بالنكاح لان في ذلك قضاء على الغائب وكان ابو حنيفة اولا يقضي بالنفقة على
الغائب ثم رجع وقال لا يقضي وعند محمد لا يقضي قولا واحدا وكان ابو يوسف اولا يقول ولا يقبل بينتها على الزوجية ثم
رجع وقال لا يقبل كذا في الكافي وعن ابي يوسف رحمه الله في رواية يقول لها القاضي ان كنت صادقة فقد فرضت لك النفقة و
الا لم افرض فان صدق تستحق النفقة والا فلا كذا في الظهيرية **وقال زفر يقضي بالنفقة لا بالنكاح** فانه اذا حضر و
صدقها او جحد فاقامت بينة او حلف فنكل فقد اخذت حقها وان عجزت عن اقامة البينة وحلف يضمن الكفيل او
المراة قال شمس الائمة الحلواني قد عرفنا قول ابي يوسف رحمه الله في هذه المسئلة كما هو قول زفر كذا في الظهيرية **وعمل القضاة**
اليوم **على هذا** اي على قول زفر حيث يقبلون البينة ويفرضون النفقة **للحاجة** اي لحاجة الناس الى ذلك ولا
يحكمون بالنكاح **وللمطلقة الرجعي** والاولى ان يقال وللمعتدة الرجعي ليعلم ان النفقة والسكنى لها انما يكون اذا
كانت في العدة لا بعدها **والباين والمفرقة بلا معصية كخيار العتق والبلوغ والتفريق لعدم الكفاءة النفقة والسكنى**
لم يذكر الكسوة ولا بد منها اذا احتاجت اليها صرح به في المنصورية لانها قل ما يبقى في العدة مدة يحتاج فيها الى الكسوة

ويشترط في استحقاق النفقة ان تلازم بيت العدة حتى لو خرجت زمانا من غير عذر شرعي صارت ناشزة فلم تستحق
النفقة ذكره في الخزانة وان تكون معتدة من النكاح الصحيح اذ المعتدة من نكاح الفاسد لا نفقة لها وان تكون
حرة او امة بوأها المولى بيتا فان لم يبوئها بيتا فلا نفقة لها كما في حال قيام النكاح وكذا اذا بوأها بيتا بعد
الطلاق ولم يبوئها بيتا حال النكاح فانه لا نفقة لها **ايضا** كذا في المبسوط **لا للمعتدة الموت** لان احتباسها
ليس لحق الزوج بل لحق الشرع واستثنى من ذلك الحامل فانها يجب لها النفقة كذا في بعض الشروح ويمكن ان يقال
ان نفقة الحامل لاجل الحمل لا للعدة **والمفرقة بمعصيتها** اي بمعصية جاءت من قبل الزوجة لانها صارت حابسة
نفسها بغير حق **كالردة** اي ردة المراة بخلاف ردة الزوج فانها تستحق النفقة **وتقبيل ابن الزوج** اي تقبيل المراة
ابن الزوج بشهوة واما تقبيل ابن الزوج اياها بشهوة وان اوجب الفرقة لكن لا يسقط النفقة لان المعصية جاءت
من قبله لا من قبلها والاصل ان الفرقة اذا وقعت من قبل الزوج بمباح او بمحظور تستحق النفقة ومن قبل الزوجة
بمباح تستحق النفقة وبمحظور لا كذا في الظهيرية ثم ان اطلاق كلام المتن ربما يوهم بانه لا سكنى للمفرقة بمعصيته و
ليس كذلك بل يجب السكنى لان السكنى حق عليها لا لها فلذا وجبه الله تعالى على تأسف فوات نعمة النكاح كذا في المبسوط
وردة معتدة الثلاث تسقط النفقة لانها تحبس ولا نفقة للمحبوسة ولهذا قيل لو ارتدت في العدة ولم تحبس
وكانت في بيت زوجها تستحق النفقة وحكم الطلاق الباين والرجعي في سقوط النفقة كحكم الثلاث ذكره
في الظهيرية **لا تمكينها ابنه** اي لا يسقط النفقة تمكين معتدة الثلاث ابن الزوج في الجماع لان الفرقة وقعت
بالطلاق الثلاث ولا اثر لفعلها في الفرقة كطلاوه فصار كسائر المعاصي بخلاف التمكين في حال قيام النكاح وفيه
خلاف زفر فانه يعتبره بالتمكين حال قيام النكاح والفرق ما مر وحكم الطلاق الباين ههنا **ايضا** كحكم الثلاث
واما مطلقة الرجعي اذا امكنت ابن الزوج فيسقط نفقتها اتفاقا لان نكاحها كان باقيا هكذا ذكر في الكافي ولاجل
ذلك قيد المعتدة بالثلاث ولو قال معتدة البائن لكان اشمل **ونفقة الطفل الفقير على ابيه** وانما قيد بقوله
فقير لانه لو كان غنيا فنفقته في ماله ولا بد من قيد آخر وهو ان يكون عاجزا عن الكسب ولو بلغ حد الكسب يسلمه
الاب في عمل او يؤاجره بخدمة او عمل وينفق عليه من ذلك كذا في الخزانة ويشترط ان يكون الاب والطفل حرين فانه
لا يجب على العبد نفقة ولده الصغير ولا على الحر نفقة ولده المملوك ذكره في الخلاصة **لا يشاركه احد** في نفقة
طفل الفقير وعن ابي حنيفه رحمه الله ان نفقة الولد على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما كذا في الكافي **كنفقة
ابويه** فانه لا يشارك الولد احد في نفقة ابويه لانه اقرب الناس اليهما **وعرسه** فانه لا يشارك الزوج في نفقة العرس
احد **وليس على امه ارضاعه** اي ارضاع الطفل حتى لا تجبر على ارضاعه ان امتنعت لانها قد تعجز عنه وذكر صدر
الاسلام في المبسوط ان عدم وجوب الارضاع عليها انما هو من حيث الحكم لكن فيما بينها وبين الله تعالى يجب

عليها ان كانت تقدر عليه لان الله خلق اللبن فيها لترضع به ولدها الا اذا تعينت بان لا يوجد من يرضعه او يوجد لكن
الاب لعسرله مال يستاجرها به او لا يشرب لبن غيرها فح يجبر عليه وقيل لا يجبر عليه في ظم لان الولد يتغذى
بالدهن وغيره من المايعات كذا في الكافي وذكر في الذخيرة ان في ظاهر الرواية اذا تعينت لا يجبر وعن ابي حنيفه
وابي يوسف رحمه الله في النوادر انها تجبر وذكر الامام السرخسي انها تجبر من غير ذكر خلاف ويستاجر الاب من ترضعه من ماله لان
الاجر لازم عليه وهذا اذا لم يكن للطفل مال فانه اذا كان له مال بان ورث من الام مالا او استفاد بسبب اخر
يكون مونة الرضاع في مال الصغير كذا في الذخيرة عندها اى عند الام ان ارادت ذلك لان حق الحضانة لها
وقع في الاصل انها ترضع عند الام في بيتها قال صدر الاسلام هذا اذا كانت الظئر تحضر ثم اما اذا لم تحضر و
ترضع في بيت نفسها او في بيت الاب فلا يمنع الام عن الولد وفي المحيط ان لم يشترط عند عقد الاجارة ان ترضع
عند الام كان لها ان تحمل الصبي الى منزلها او ترضعه عند فناء الدار ثم يدخل الولد على الام ولو استاجرها
منكوحة او معتدة عن رجعي لترضعه لم يجز وذلك لان الارضاع يجب عليها بشرط القدرة عليها ديانة الضرر فاذا
اقدمت يظهر قدرتها فلا يوجب الاجرة باتيان ما هو واجب عليها وفي المبسوط صدر الامام السرخسي ذكر ابن رستم
عن محمد انه اذا كان للرضيع مال واستاجر الاب الام من مال الرضيع حال قيام النكاح يجوز لان نفقتها ليست
من مال الرضيع فيجوز ان تستوجب الاجرة في ماله في مقابلة الارضاع بالشرط وفي الفتاوى المنصورية ان
الفتوى على هذه الرواية وفي المبتوتة روايتان اى في استيجار الام ان كانت معتدة طلاق باين روايتان ففي
ظاهر الرواية انه جايز وفي رواية الحسن بن زياد انه لا يجوز لانها في نفقته فكانت كما قبل الطلاق وجه الرواية
الاولى ان الزوجية قد زالت بالابانة فلا يرجى ههنا المسامحة والمساهلة فصارت كما بعد العدة ولا ارضاع
بعد العدة لابنه اى لارضاع ابنه بحذف المضاف من غيرها صح يعني اذا استاجر الام لارضاع الطفل
الذي بينهما بعد ما طلقها رجعيا او باينا ومضت العدة او استاجرها لارضاع ولد الذي من غيرها سواء
كان في حال قيام النكاح او بعده صح هذا الاستيجار ففي الاول لانها صارت كالاجنبية وفي الثاني
لانها اجنبية حقيقة والتقييد بالابن اتفاقي اذ لا فرق في ذلك بين الابن والبنت وهي احق من الاجنبية
لانها اشفق ففي الدفع اليها نظر للصبي الا اذا طلبت الام زيادة اجر مما طلبته الاجنبية فح يدفع الى الاجنبية لكن
لا يمنع الام من الدخول عن الولد والتربية والاستيناس به ونفقة البنت بالغة وكذا اذا كانت صغيرة
ويعرف ذلك بطريق الاولى ويشترط ان لا يكون البنت ذات زوج حتى لو كانت كذلك فنفقتها على الزوج
والابن زمنا وهو طال مرضه زمانا بحيث عجز عن الكسب ويدخل فيه المقعد واشل اليدين والمفلوج والاعمى
وذاهب العقل والشرط هو العجز على الاب كما كان في الصغير كذلك خاصة لا يشاركه فيها احد وبه يفتى

فان هذا ظاهر الرواية وفي رواية الخصاف والحسن ان النفقة على الاب والام اثلاثا على الاب ثلثان وعلى الام الثلث
وفي المحيط اذا ايسرت الام واعسر الاب لكن قدر على الكسب فمن المشايخ من قال تؤمر الام بذلك ثم ترجع على الاب اذا
ايسر ومنهم من قال لا ترجع على الاب فاعلم ان الاشمل للاولى بهذا المختصر ان يقال ونفقة البنت مطلقا
والابن الكبير والصغير فقيرا على الاب خاصة اذا كانوا فقراء ولا يظهر لترك التقييد بالفقر ههنا وجه وعلى
الموسر بيسار الفطرة نفقة اصوله الفقراء الاب والام والاجداد والجدات سواء كانوا قادرين على الكسب او لا و
في الخزانة ان الجد الفقير من قبل الام مثل الاخ لا ينفق عليه اذا كان البدن صحيح لا زمانة به وبيسار الفطرة
هو ان يكون مالكا لمقدار النصاب فاضلا عن مسكنه واثاثه وثيابه وفرسه وسلاحه وعبيده سواء كان
ناميا او لا وهذا هو المروي عن ابي يوسف وعن محمد انه قدر اليسار المعتبر ههنا بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله
شهرا او بما يفضل على ذلك من كسبه الدائم كل يوم والفتوى على الاول كذا في الهداية وقال صدر الشهيد في الفتاوى
الصغرى انه يشترط نصاب الزكوة حتى لو انتقص منه درهم لا يجب قال في الخلاصة وبه يفتى وفي المنصورية
الصحيح في قدر اليسار نصاب حرمة الصدقة لا نصاب الزكوة فلو نقص نصابه بنفقة المحارم لا يجبر على
النفقة لهم وان كان يكسب وبه يفتى وفي الذخيرة اعتبر الخصاف القدرة على الانفاق ولم يعتبر اليسار
بالسوية على الابن والبنت في ظاهر الرواية وهو الصحيح وعن ابي حنيفة ان النفقة بين الذكور والاناث للذكر
مثل حظ الانثيين كالارث ذكره في الكافي فلو كان للفقير ابنان احدهما فائق في الغنى والاخر يملك
نصابا فقط كانت النفقة عليهما بالسوية وفي الذخيرة ذكر الامام الحلواني ان مشايخنا قالوا التسوية انما
يكون عند ما يكون التفاوت يسيرا اما اذا تفاوتا تفاوتا فاحشا يجب ان يتفاوتا في قدر النفقة ويعتبر
فيها القرب والجزئية لا الارث ذكر الجزئية مستدرك اذ الكلام في نفقة اصول الفقراء فلا بد من الجزئية
ولا يبعد ان يجعل الضمير في ويعتبر فيهم عائدا الى مستحق النفقة من جهة الاصالية والفرعية بقرينة المقام
وفي الذخيرة الاصل في نفقة الاصول والفروع ان يعتبر القرب والجزئية ولا يعتبر الميراث واذا استويا في
القرب يجب على من له نوع رجحان فان لم يكن رجحان يجب النفقة بقدر الميراث ففيمن له بنت وابن
ابن على البنت مع ان الارث بينهما نصفان لان البنت اقرب وفي ولد بنت واخ على ولدها مع ان الميراث كله للاخ
اذ الجزئية للاخ ونفقة كل ذي رحم محرم عطف على قوله نفقة اصوله اى على الموسر بيسار الفطرة نفقة كل
ذي رحم محرم منه فلو كان ذا رحم غير محرم منه لا يجب النفقة كابن العم وكذا اذا كان محرما غير ذي رحم اي
قرابة النكاح كالاخ من الرضاع ولا بد ههنا من قيد اخر وهو ان يكون المحرمية من جهة الرحم اذ لو كان ذا
رحم محرم لا من جهة الرحم كابن العم اذا كان اخاه من الرضاعة فانه لا يجب له النفقة صغيرا وكذا اذا كان

صغيرة ويعرف ذلك بطريق الاولى او بالغة فقيرة سواء كانت عاقلة اولا او ذكر زمن او اعمى او اشل اليد
او مفلوج وكذلك اذا كانت انثى بطريق الاولى **واعلم** ان غير الاب من الاقارب انما يستحق النفقة ٥
بالحاجة والعجز عن الكسب واما الاب فيستحقها بالحاجة وان كان قادرا على الكسب صرح به في المصفوثة
فعلى هذا اذا كان ذو الرحم المحرم صغيرا اما اذا مال او الرشد اما ان يكون نفقتها في مالهما فلو قال المص
ونفقة كل ذي رحم محرم فقير عاجز عن الكسب لكان اولى ولم يحتج الى هذا التفصيل ولا بد ههنا من قيد
آخر وهو ان يكون ذو الرحم حرا حتى لو كان عبدا او امة او مدبرا او ام ولد فلا نفقة لهؤلاء على ذي الرحم
المحرم لانها واجبة على مولاهم كذا في الروضة على قدر الارث وذلك لانه تعالى قال وعلى الوارث مثل
ذلك اي الرزق والكسوة والتعبير بصيغة الوارث يشعر بان اعتبار ذلك على قدر الارث والمراد بالوارث
في الآية هو ذو الرحم المحرم لما وقع في قراءة ابو مسعود وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك
حملا للمطلق على المقيد ويعتبر اهلية الارث اي ان يكون وارثا في الجملة وان كان محجوبا بغيره فان
سبب استحقاق النفقة حال القضاء بالنفقة قيام سبب الارث ولا يخفى ان ذا الرحم المحرم يلزمه
اهلية الارث في وقت من الاوقات الا انه اراد نفي اعتبار حقيقة الارث فذكر اهلية الارث
توطئة له فقال لا حقيقة اذ لا يتصور حقيقة الارث حال حيوة المورث فنفقة من له خال
وابن عم على الخال اذ يمكن ان يموت ابن العم ويكون الارث للخال فاعتبر القرب مع اهلية الارث وكان
الاولى في التمثيل ان يقال فنفقة من له خال وعم او ابن على الخال لان الكلام في ذوي الرحم المحرم
وابن العم ليس كذلك ثم انه اذا استويا في اهلية الارث والمحرمية يرجح من كان وارثا في الحال فمن له عم وخال او عم و
عمة فالنفقة كلها على العم لانه الوارث في الحال كذا في الكافي ولا نفقة مع الاختلاف دينا لبطلان اهلية
الارث به ولا بد من اعتبارها الا في المستثنيات كذا في الهداية ويستفاد من ذلك انه لا يجب نفقة الحربي
على الذمي وبالعكس لبطلان اهلية الارث الا للزوجة لان وجوب النفقة بالعقد وقد صح العقد بين
المسلم والذمية والاصول والفروع لان استحقاقهم فيما بينهم يتعلق بالولاد وفي ساير الاقارب بالوراثة و
الاول لا يؤثر فيه اختلاف الدين بخلاف الثاني وفي الذخيرة هذا اذا كان احدهما مسلما والآخر ذميا اما
اذا كان الآخر حربيا فلا يجب النفقة لاحدهما على الآخر لان الانفاق صلة ولا يجب الصلة بين المسلم و
الحربي وذكر صدر الاسلام في شرح المبسوط قد وقع في كتاب الزكوة ما يدل على انه يجب على الذمي نفقة
والديه المستأمنين وانه يرث منهما لانه لا يقاتلنا في الحال والصحيح انه لا يجب على الذمي بر الحربي وان
كان مستأمنا لانه من اهل الحرب بالآخرة ولا على الفقير الا لها وللفروع اي لا يجب النفقة لاحد على الفقير

الا للزوجة على الزوج الفقير سواء كانت الزوجة فقيرة او غنية والا للفروع الفقراء على الاب الفقير سواء
كانوا اناثا او ذكورا صغارا او كبارا اذ مني **واعلم** ان هذا الكلام يدل على ان الاب لو كان فقيرا عاجزا
عن الكسب كانت نفقة الفروع عليه فقيل انه ينبغي ان يتكفف الناس وينفق عليهم وقيل نفقتهم تجب في
بيت المال كما ان نفقة الاب **ايضا** كذلك وفي الذخيرة ذكر الخصاف انه لو كان في كسب الابن فضل عن
قوته يجبر على ان ينفق على ابيه من ذلك الفضل وان كان فقيرا وذكر شمس الائمة السرخسي والحلواني انه لا يجب
ثم ان المص ههنا بصدد بيان نفقة الاقارب فلا يرد ان نفقة المملوك الكافر على السيد المسلم وان كان
فقيرا فلا يصح الحصر فتامل ولا للغني الا لها اي ولا يجب النفقة على احد للغني الا للزوجة فانها مع غناها
يجب نفقتها على زوجها كما مر وباع الاب عرض ابنه لا عقاره للنفقة العرض المتاع وكل ما هو غير الدراهم والدنانير
فهو عرض وقال ابو عبيد العروض الامتعة التي ليست بكيلية ولا وزنية ولا يكون حيوانا ولا عقارا كذا في
الصحاح والمراد ههنا غير العقار من المنقولات والعقار في اللغة هي الاراضي والاشجار والترب والدور
المنازل وفي الفصول العمادية ان العقار اسم للعرصة المبنية والضيعة اسم للعرصة فقط والمراد ما لحق
ههنا المعنى الاول يعني انه يجوز للاب بيع عروض ولده الغائب بالغا كان او بنتا ويصرف ثمنه في نفقته اذا كان
الثمن من جنس نفقته ولا يجوز له ان يبيع عقاره لذلك لانه ليس له ان يتملك مال ولده عند الحاجة كما في استيلاد جارية
الابن فله ولاية بيع عروضه لبقائه لنفسه واما العقار فالغرض منه الانتفاع بالزراعة وغيرها مع بقائه وفي
بيعه لا يتحقق ذلك وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما فلا يجوز له بيع العروض للنفقة وهو القياس كما في ذيل
عليه وقال الامام خواهرزاده قد اجمعوا على انه لا يجوز للاب بيع منقول الابن الكبير حال حضرته واجمعوا على ان
للاب ان يبيع عقار الصبي ومنقوله في نفقة نفسه كذا في الفصول العمادية ولا لدين له عليه سواها في الكلام
اضمار والتقدير ولا يبيع ان مال ابنه الغائب لدين له عليه اي على الابن سواها اي سوى النفقة وذلك لان
الحاجة الى قضاء الدين دون الحاجة الى النفقة مع ان نفقة الاب واجبة قبل القضاء والدين لا يثبت بدونه
وفيه قضاء على الغائب وهذا اذا كان الابن كبيرا فان كان صغيرا فيجوز عند صاحب المحيط ان يبيع الاب
ماله لدين له عليه وعن الامام السرخسي انه لا يجوز ذكره في الفصول العمادية ولا الام بيع ماله لنفقتها لان
ولاية تملك مال الابن للاب انما ثبتت مخالفا للقياس بقوله صلعم انت ومالك لابيك فلا يقاس الام واما
خص الام بذلك مع ان جميع الاقارب غير الاب كذلك لانه ذكر القدوري ان الام تملك البيع لاجل النفقة كالاب
لان معنى الولاية يجمعها وفي الذخيرة الظاهر ان الاب يملك البيع والام لا تملك لكن اذا باع الاب فالثمن يصرف
اليهما في نفقتهما وذكر في الخزانة ان الابوين فانهما يبيعان عروض الابن الغائب في نفقتهما **واعلم** ان الجد

اذا مات الاب فهو بمنزلة الاب فى استيلاد جارية الابن صرح به فى الهداية وغيرها فينبغى ان يكون فى باب
النفقة **ايضا** كذلك وضمن مودع الابن لو انفقها اى وديعة الابن على ابويه بلا امر قاض اذ هو مأذون
ما لحفظ فقط لكن اذا اعطى بامر القاضى لا يضمن لان امره ملزم لعموم ولايته واذا ضمن لا يرجع على الابوين
لانه ملكه بالضمان فصار كانه تبرع بمال نفسه كذا فى الهداية لا الابوان لو انفقا ماله عندهما اى لا يضمن الابوان
اللذان نفقتهما على الابن لو انفقا مال الابن الذى عندهما وديعة لانهما استوفيا حقهما اذ وجبت له
نفقتهما بلا قضاء قاض واذا قضى بنفقة غير العرس كالولد والوالدين وذوى الارحام ومضت مدة
سقطت نفقة تلك المدة ان لم يستوفها لان نفقة هولاء لكفاية الحاجة وقد حصلت الكفاية
بمضى المدة ونفقة العرس انما هى جزاء الاحتباس لا لاجل الكفاية قال صاحب الكافى وذكر فى الجامع ان
نفقة الخادم يصير دينا بقضاء القاضى وذكر فى كتاب النكاح انها لا يصير دينا بالقضاء وسقط بمضى
المدة فحمل بعضهم المذكور فى كتاب النكاح على ما اذا طالت المدة والمذكور فى الجامع على ما اذا قصرت المدة والفاصل
بين القليل والكثير شهر وفى الخلاصة ان القاضى اذا فرض نفقة العدة فلم تأخذ حتى مضت العدة تسقط الا
وقال شمس الائمة الحلوانى المختار عندى انه لا يسقط الا ان يأذن القاضى لمن له النفقة بالاستدانة على من
عليه النفقة فلا يسقط بمضى المدة اذا اذن القاضى لعموم ولايته كان من عليه النفقة وفى الخزانة اذا فرض
القاضى نفقة الولد على الاب الغائب وامر الام بالاستدانة فحصل للولد بمسئلة الناس نصف الكفاية يسقط
نصف النفقة عن الاب ويصح الاستدانة بالنصف الباقى فهذه المسئلة يدل على ان مجرد اذن القاضى بالاستدانة
لا يكفى بل لا بد من الاستدانة بعد الاذن فتأمل ونفقة المملوك على سيده اراد بالمملوك المملوك
المنافع والمكاسب كالقن والمدبر وام الولد بخلاف المكاتب فانه ليس بمملوك المنافع فلا نفقة له على
سيده وكذا المغصوب ما دام فى يد الغاصب فان النفقة على الغاصب كذا فى الخزانة واما نفقة العبد المبيع
قبل القبض فقيل على المشترى وقيل على البائع وقيل يستدان ويرجع على من يصير له الملك كذا فى القنية فان ابى
السيد ان ينفق على مملوكه كسب المملوك وانفق على نفسه ليبقى المملوك حيا ويبقى ملك المالك وفى الملتقط الجارية
ان ينفق من مال مولاها على نفسها لانها ليست من اهل الكسب بخلاف العبد فانه يأذن له بالكسب وان ابى المولى
ان يأذن فى الكسب فله ان ينفق على نفسه من مال مولاه وان عجز عنه اى عن الكسب بان كان عبدا زمنا او امة
مستحسنة لا يؤجر مثلها امر المولى ببيعه اذ فى البيع ابقاء حقه وحق المولى بالخلف واذا لم يمكن بيعه كالمدبر
وام الولد ينبغى ان يجبر على الانفاق فان اعتقه سقطت نفقته عنه وان كان زمنا كذا فى الخلاصة والله تعالى
اعلم

كتاب العتاق

اورده عقيب الطلاق لمناسبة بينهما اذ فى كل منهما ازالة

[illegible]

الملك وايضا يختلف بكل منهما وتركيب العتق فى الاصل ينبئ عن القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكره
او عن التقدم يقال عتق الفرس الخيل اذا تقدمها وفى الشرع هو عبارة عن الخروج عن المملوكية اذ به يظهر فيه
قوة حكمية يصير بها اهلا للشهادة والولايات والخروج الى الجهاد والحج وصلوة الجمعة والتصرف فى الاغيار
ودفع تصرف الاغيار عن نفسه وبه **ايضا** يحصل له تقدم يصح من حر مكلف اى عاقل بالغ شرط الحرية لان
العتق يكون فى الملك ولا ملك للمملوك والعقل لان المجنون ليس باهل التصرف والبلوغ لان الحجر ضرر
ظاهر والصبى ليس باهل للتصرف الضار اصلا قال الامام السرخسى فى اصول الفقه زعم بعض مشايخنا ان العتاق
غير مشروع فى حق الصبى اصلا وهذا وهم بل هذا الحكم ثابت فى حقه اذا احتيج اليه كما اذا كاتب الاب نصيب الصبى
من عبد مشترك واستوفى بدل الكتابة ضمن الصبى قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاعتاق
فظهر ان هذا الحكم يثبت فى حقه عند الحاجة كذا فى كشف البزدوى ولا بد من قيد آخر وهو قوله فى ملكه كما ذكر
فى الهداية فانه لو اعتق عبد غيره لا ينفذ بصريح لفظه اى لفظ العتاق بلا نية اذ النية انما يشترط عند
اشتباه المراد فلو اعتق عبده بالعربية ولا يعرف معناه عتق هذا هو المذكور فى كتب الاصول وفى الفتاوى
المنصورية انه اذا اراد كلاما فجرى على لسانه اعتاق فعندهما يعتق وعند ابى حنيفة لا يعتق كانت حر او معتق
او عتيق او اعتقتك او حررتك او محرر او هذا مولاى او يا مولاى كلمة قد فى قوله معتق وعتيق ومحرر فهذه الالفاظ
جمل معطوفة على جملة قوله انت حر فلا اعتبار على عبارته اصلا وقد تفنن فى الامثلة حيث اورد المبتدا فى بعضها
بصيغة الخطاب وفى بعضها بصيغة الاشارة ايماء الى ان العتق يقع بايهما كان فاذا قال هذا حر او انت مولاى
وقع ايضا العتق **وايضا** اورده اطلاق المولى عليه تارة بصورة الخبر وتارة بصورة المنادى اشارة الى
انه لا فرق فى الصريح بين الخبر والنداء فان الخبر لتحقق المخبر به يحمل على تقديم ثبوت العتق فى المحل ليصح هذا
الاخبار من العاقل المسلم والنداء فان كان الغرض منه اقبال المنادى بصورة الاسم من غير قصد الى معناه حتى لا
يحتاج الى اثبات موجبه لتصحيح الكلام لكن لما كان لفظ الحر والمولى ونحوهما موضوع للعتق قام عينه مقام
معنيهما ولهذا لا يعتق فى يا ابنى لان لفظ الابن ليس موضوعا للعتق مع انه يعتق بهذا ابنى كما سيجئ كذا فى كشف
البزدوى والحاصل ان فى التصريح لا تفاوت بين النداء والاخبار وفى الكناية لا يعتق بالنداء وفى نوادر ابن
رستم عن محمد رحمه الله انه لا يعتق فى النداء الا فى موضعين يا حر يا حر ويا مولاى ويا مولاه قال وفى قول ابى حنيفة لا يعتق
ذكره فى الذخيرة وكان القياس فى لفظ المولى ان لا يعتق بدون النية لان المولى كما يطلق على المالك والناصر
وابن العم والذى والاه فى الدين لكن اضافته اليه ينافى الاول وعدم استنصار المالك من المملوك عادة ينفى الثانى
وشهرة نسبه ينفى الثالث وفى الرابع نوع مجاز فتعين ان المراد منه المعتق فالحق بالتصريح وعند زفر رحمه الله لا يعتق فى

قوله يا مولاي لان الغرض منه الاكرام كذا في الهداية **واعلم** ان الالفاظ المذكورة في العتق انما هي بالنسبة
الى العبد واما بالنسبة الى الامة فينبغي ان يقال انت حرة انت معتقة ونحوهما وذكر في الخلاصة انه لا
فرق بينهما حتى لو قال لعبده يا حرة او للجارية يا حر يعتق **او راسك حر ونحوه مما يعبر به عن البدن** كالوجه والرقبة
والفرج والبدن وغير ذلك كما مر تفصيلها في اوايل كتاب الطلاق فانه في هذه الالفاظ **ايضا** لا يحتاج الى
النية فلو اضافه الى جزء معين لا يعبر به عن الجملة كاليد والرجل لا يقع عندنا ولو اضافه الى جزء شايع يعتق
ذلك الجزء فقط عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يعتق الكل **وبكنايته** عطف على قوله بصريح لفظه اي يصح الاعتاق
بكناية العتق **ان نوى** العتق وقد ثبت في علم الاصول ان الشرط في الكناية النية او ما يقوم مقامها من دلالة
الحال لزوال ابهامها من الاستتار ولهذا لا يحتاج في بعض كنايات الطلاق عند الغضب او مذاكرة الطلاق الى النية
فينبغي ان يكون في العتاق اذا دلت الحال على المراد ان لا يحتاج الى النية يؤيد ذلك ما ذكر صاحب الذخيرة اذا قال
لعبده وهبت لك نفسك عتق قبل او لم يقبل نوى او لم ينو لان الهبة لازالة الملك الى الغير وههنا لاسقاط الملك
فقط فلا يحتاج الى القبول **كلا ملك لي عليك** فانه يحتمل عدم الملك بالبيع ونحوه وبالاعتاق فلا بد من النية
ولا سبيل لي عليك فان المراد بالسبيل هو الملك بناء على ان الملك هو الطريق المؤدي الى التصرف والانتفاع
ولا رق لي عليك اي لا ملك لي فان الرق ضعف شرعي يثبت في الانسان اثر الكفر وهو سبب للملك فذكر السبب
واراد المسبب فهو مجاز عن لا ملك فيحتاج الى النية **وخرجت من ملكي** هو كقوله لا ملك لي يحتمل معنيين فيحتاج
الى النية **وخليت سبيلك** فان تخلية السبيل قد يكون بالعتق وغيره كالبيع والكتابة **ولامته قد اطلقتك**
يقال اطلقته من السجن اذا خلى سبيله فهو **ايضا** يحتمل معنيين هكذا ذكر في الهداية والكافي ولا
يظهر وجه تخصيص ذلك بالامة فانه لو قال ذلك للعبد ينبغي ان يقع كما في خليت سبيلك ولعل القيد
بالامة اتفاقي **وبهذا ابني للاصغر والاكبر** عطف على قوله بصريح لفظه او على قوله بكنايته ولهذا اعاد
حرف الجر ولو لم يعد لاوهم انه عطف على امثلة الكناية فيحتاج الى النية وليس كذلك فان المقر له ان كان
يولد مثله لمثله وهو مجهول النسب يثبت نسبه منه ويكون حرا وان لم ينو والا فهو مجاز عن الحرية بطريق الاستعارة
لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق الذي هو في الابن اقوى فلهذا الحق بالتصريح في عدم الاحتياج الى
النية ويمكن ان يقال ان هذا كناية وانما لم يحتج الى النية لقرينة الحال وفيمن لا يولد مثله لمثله
خلاف ابي يوسف ومحمد فعندهما لا يعتق وهو رواية عن ابي حنيفة لانه لا بد من امكان المعنى الموضوع له
ليتحقق الانتقال منه وقد اشترط في الهداية في قوله هذا ابني انه يثبت على ذلك فقيل هذا قيد اتفاقي و
الا فقد نص الامام السرخسي انه لو اكذب المولى نفسه في قوله هذا ابني يثبت العتق فان لم يكن له نسب معروف

وذكر بعض شارحيه انه شرط حتى لا يعتق بدونه وذكر بعضهم ان المراد بذلك انه لم يدع الكرامة والشفقة حتى لو
ادعى ذلك لا يعتق وقيل الثبات شرط لثبوت النسب لا لثبوت العتق فانه يصح الرجوع عن النسب ولا يصح عن العتق
لا بيا ابني ويا اخي لان المقصود بالنداء استحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقق معنى الاسم في المنادى كما مر
فلذلك لا حاجة الى تصحيحه باثبات موجبه اللغوي الحقيقي او المجازي واما الخبر فموضوع لتحقق المخبر به فيجب
تصحيحه باثبات معناه الحقيقي او المجازي وفي الهداية روي عن ابي حنيفة شاذا انه يعتق بيا ابني ويا اخي **ايضا**
وكان القياس وقوع العتق بقوله هذا اخي كما في قوله هذا ابني لكنه لا يقع في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله
انه يقع **ولا سلطان لي عليك** فانه لا يعتق بهذا اللفظ وان نوى لان السلطان بمعنى اليد ونفي اليد لا يستلزم نفي
الملك كما في المكاتب هذا هو المذكور في الهداية وفي المبسوط الفرق بين قوله لا سبيل لي عليك وقوله لا سلطان لي
عليك هو ان للمولى على عبده سبيل التصرف والانتفاع فانتفاء السبيل عنه ينافي الملك ولا سلطان للمولى على
العبد لان السلطنة قدرة الملك لا قدرة الملك وهي للسلطان لا للمولى فانتفاء السلطنة لا ينافي الملك
ولفظ الطلاق وكناياته مع نية العتق فاذا قال لامته انت طالق او باين او غير ذلك من الفاظ الطلاق صريحا
او كناية لا يعتق وان نوى العتق لان ازالة ملك المتعة ادنى لازالة ملك الرقبة فانه اذا اعتق استلزم زوال
ملك المتعة ولا لزوم على العكس فلا يجوز ان يذكر الطلاق ويراد العتق فان المجاز لفظ يذكر ويراد به لازم معناه
كذا ذكر المص وقد اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يطلق عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على
المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك **وانت مثل الحر فان** المثل يستعمل للمشاركة في بعض المعاني عند العوام
واما في عرف اهل المعقول فيستعمل في الاتحاد نوعا فوقع الشك في الحرية **ايضا** فالمتبادر من كلام المتن انه
لا يعتق بهذا اللفظ وان نوى لكن ذكر في الملتقط انه لو نوى بهذا اللفظ العتق يعتق **بخلاف ما انت الا حر فان**
الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد **ومن ملك ذا رحم محرم** بالجر محرم وهو صفة ذا رحم للجوار والرحم القرابة
والمحرم من حرم نكاحه على التابيد ولكن ينبغي ان يكون القرابة سبب المحرمية ولهذا جعل المحرم صفة للرحم بحسب
الظ فلو ملك بنت العم او زوجة ابنه او بنت خالة وهي اخته رضاعا لم يعتق عليه لعدم المحرمية في الاولى
وعدم الرحم في الثانية وعدم سببية الرحم للمحرمية في الثالثة **واعلم** انه اذا ملك ابنه بالزنا يعتق عليه
لانه جزؤه حقيقة بلا واسطة وان ملك اخاه من الزنا لا يعتق عليه لانه ينسب اليه بسبب النسبة الى الوالد
وهي غير ثابتة كذا في الهداية ويستثنى عن ذلك ما اذا ملك الحربي ذا رحم محرم منه في دار الحرب فانه لا يعتق
عليه بخلاف ما اذا ملك في دار الاسلام فانه يعتق عليه كذا في الظهيرية **او اعتق لوجه الله او للشيطان او للصنم**
فانه يعتق وفي هذا الكلام رد لما قال من العلماء انه لا يعتق اذا اعتق بغير وجه الله تعالى وهذا لان الصريح

العتق لا يحتاج الى النية فاذا كان العتق يقع بدون النية يقع **ايضا** بهذه الالفاظ آنفا او مكرها او سكران
فاذا اعتق المكره نفذ اعتاقه وله ان يضمن المكره موسرا كان او معسرا ومع ذلك يكون ولاءه له لا للمكره كذا في
كشف اصول البزدوي وكذا اذا اعتق السكران نفذ اعتاقه واختيار الكرخي والطحاوي من اصحابنا انه لا ينفذ
ثم لا فرق بين ان يشرب مكرها او طائعا على رواية المبسوط وذكر قاضي في شرح الجامع الصغير انه اذا شرب مكرها
ثم اعتق الصحيح انه لا ينفذ واختلفوا في السكران من النبيذ والعسل والذرة وساير الحبوب فعند من اوجب الحد
ينفذ وعند من لا يوجب لا والسكران من البنج لا ينفذ اعتاقه وعن ابي حنيفة انه لو علم ما هو وقت الاكل ينفذ
والا فلا والفتوى على انه يقع كذا في المنصورية او اضاف عتقه الى ملك بان قال ان ملكت هذا العبد فهو حر
او شرط اي اضاف عتقه الى شرط بان قال ان دخلت الدار فانت حر ووجد اي الشرط فانه يعتق وذلك لان
العتق اسقاط والاسقاطات يصح تعليقها بالشرط عتق جزء لقوله من ملك وما عطف عليه قال المص تقديره
عتق عليه ليكون في الخبر ضمير راجع الى الابتداء اعني من ولا حاجة اليه لان الضمير في عتق راجع الى ذا رحم
والى المملوك المحذوف في المعطوفات وهي من تتمة المبتدا وهذا القدر من شرايط كاف صرح به المحقق
من النحاة كعبد لحربي خرج الينا مسلما فانه يعتق وقيد بالخروج الينا لانه لو اسلم ولم يخرج الينا لا يعتق
الا اذا باعه من مسلم او ذمي في دار الحرب فانه يعتق قبل ان يقبضه المشتري كذا في الخزانة والحمل يتبع امه
وهذا اولى مما وقع في الوقاية الولد يتبع امه فانه اذا اعتق الام مثلا لا يعتق ولدها المنفصل عنها
ويمكن ان يقال معناه ان الولد عند الولادة تابع لامه ولا اشكال وانما رجح جانب الام لاستهلاك
مائه بمائها لان ماءها مستقر في موضعه في الملك والرق والفرق بينهما ان الملك عام في الحيوانات و
الرق خاص ببني آدم فمطلق الحمل آدميا كان او غيره يتبع امه في الملك لكن على هذا يبقى قوله والرق
مستدركا وقيل بينهما عموم من وجه فان الرق ضعف حكمي به يتهيأ الشخص لقبول ملك الغير وهو اثر
الكفر وجزاء عليه فان الحربي رقيق وليس بمملوك **وايضا** العبد المبيع بخيار المشتري رقيق وليس
بمملوك لا للبايع ولا للمشتري عند ابي حنيفة على ما سيجيء في كتاب البيع والعتق وفروعه كالتدبير و
الكتابة وامومية الولد حتى اذا زوج المولى ام ولده احدا فولدت منه ولدا فهذا الولد بمنزلة ام الولد
حتى اذا مات المولى يعتق من جميع المال وفي الظهيرية لا يتبع الولد الام في التدبير المقيد ويتبعها في المطلق
وان كانت حاملا حين دبرها الا ان ولد الامة من مولاها حر لانه مخلوق من مائه فيعتق عليه والمراد من
ولد الامة من مولاها هو الذي يثبت شرعا انه من مولاها حتى انه اذا لم يثبت انه من مولاها فليس بحر
وان كان مخلوقا من مائه ثم انه يستثنى من القاعدة المذكورة آنفا ولد المغرور فانه اذا تزوج حرة امة

على انها حرة فاذا هي قن فاولاده منها احرار وعليه قيمتهم لمولاها بخلاف ما اذا كان المغرور مكاتبا
او عبدا او مدبرا فان اولادهم ارقاء كذا في الخزانة **فصل** ان اعتق بعض عبده صح هذا
الاعتاق اي زوال ملكه عن ذلك البعض وسعى فيما بقي ان يكتسب ويصرف ثمنه الى مولاه عوضا عما بقي
من ملك المولى فيه وانما سمي ذلك سعاية لانه يسعى في فكاك ما بقي رقبته وهو كالمكاتب ما
دام يسعى فانه مملوك رقبة لا يدا والسعاية بمنزلة بدل الكتابة بلا رد الى الرق لو عجز عن السعي بخلاف
المكاتب فانه لو عجز عن بدل الكتابة يرد الى الرق وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا ان اعتق بعض
عبده عتق كله وتوضيح الكلام في هذا المقام ان الرق لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه اثر الكفر و
هو لا يتجزى وشرع عقوبة ولا يتصور ايجاب العقوبة جزء شايع دون باقي الاجزاء والعتق ضد
الرق فلا يتجزى اذ لا واسطة بينهما واختلفوا في الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه
فاعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق لازم الاعتاق اثره والعتق ليس يتجزى فكذا الاعتاق و
ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه يتجزى لان الاعتاق ازالة الملك قصدا وازالة الرق تبعا والملك حق العبد
والرق حق الله تعالى لانه جزاء على استنكافهم عن العبودية والمعتق لا يتمكن عن ابطال حق الله
تعالى قصدا ولا يتمكن من ابطاله ضمنا فتاثير الاعتاق في ازالة الملك قصدا وهي مما يتجزى لان
الملك يتجزى اتفاقا فمعتق البعض على قوله لا يزول الرق منه اصلا كلا ولا بعضا بل يكون رقيقا
في الشهادة وساير الاحكام لكن زال منه بعض الملك وهو لا يستلزم العتق اذ ايجاد بعض العلة لا
يستلزم ثبوت المعلول وهذا الزوال اثر في افساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيعه ولا
ابقاءه في ملكه فيصير كالمكاتب الا انه لا يرد الى الرق لان سببه ازالة الملك وهي لا يحتمل الفسخ وسبب
الكتابة عقد وهو يحتمل الفسخ فافترقا ولو اعتق شريك حظه عبد من مشترك اعتق الآخر حظه ان شاء و
ان شاء دبره وان شاء كاتبه كذا في شرح الطحاوي او استسعاه اي آجر العبد واخذ اجرته ولا يرجع
العبد بالمستسعى على المعتق اذ هو به يستفيد عتقا كذا في الكافي او ضمن المعتق اي ضمن الشريك الآخر هذا
الشريك المعتق ان كان موسرا قيمة حظه والواجب هو الضمان لكن للشريك ان يحول الى السعاية وفي رواية
الواجب احدهما وانما يتعين ذلك باختياره ويظهر ذلك فيما اذا مات العبد قبل التضمين واراد الشريك تضمين
المعتق فعلى الرواية الاولى له ذلك وعلى الرواية الثانية قيل ليس له ذلك كذا في شرح الزيادات لقاضيخان
لا معسرا اي لا يضمنه اذا كان معسرا بل ليس له الا الاعتاق او الاستسعاء **وقالا** انه اذا اختار السعاية
لم يكن له اختيار التضمين ولو اختار التضمين ثم اراد ان يرجع عن ذلك له ذلك ما لم يقبل المعتق الضمان

او يحكم به الحاكم وهو رواية ابن سماعة وذكر في الاصل انه اذا اختار التضمين لم يكن له اختيار السعاية مطلقا
كذا في الظهيرية واما حد اليسار فقد ذكر في الاصل هو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب الآخر وهو المذكور
في الهداية وروى الحسن عن ابي حنيفة هو ان يملك ما يفضل عن منزله وثياب بدنه وثياب منزله بقدر ما يحتاج
ما يؤدي به قيمة نصيب الآخر والاصح هو الاول كذا في مبسوط صدر الاسلام وذكر في المصلى هو ان يملك
قيمة نصيب الشريك فاضلا عن ملبوسه وقوت يومه هو الصحيح وعليه عامة العلماء وفي الخزانة
هو ان يكون قادرا على قيمة نصيب شريكه فاضلا عن ملبوسه وقوت يومه وعياله وفي الذخيرة من
المشايخ من اعتبر يسارا يحرم الصدقة وفي العيون هو ان يملك ما يساوي نصف نصيب المعتق سوى
المنزل والخادم ومتاع البيت وثياب الجسد قال في الكافي هو المختار ثم المعتبر في القيمة في الضمان والسعاية يوم
الاعتاق كذا يعتبر يسار المعتق واعساره يوم الاعتاق حتى لو ايسر بعده او اعسر لم يعتبر ذكره في الذخيرة **و**
الولاء لهما اي للشريكين **ان اعتق** الشريك الآخر **او استسعى** اذ العتق وقع من جهتهما معا اما تنجيزا او تبديلا **وللمعتق**
ان ضمنه ورجع به على العبد اي الولاء للمعتق ان ضمنه الشريك قيمة حظه ورجع المعتق بالضمان على العبد فان
الشريك اذا ضمن المعتق فللمعتق ان يرجع على العبد بالضمان وان لا يرجع به عليه وعلى التقديرين يكون
الولاء للمعتق فقوله ورجع به على العبد قيد اتفاقي فان الظاهر ان المعتق يرجع به على العبد ولعله انما ذكره
دفعا لما يتوهم من ان المعتق اذا رجع بالضمان على العبد لم يكن الولاء له فتامل وهذا كله قول ابي حنيفة رح
وقالا له ضمانه غنيا والسعاية فقيرا اي للشريك الآخر ضمان المعتق اذا كان غنيا وسعاية العبد اذا كان المعتق
فقيرا **فقط** اي لا يتحقق منه الاعتاق لان العبد قد عتق كله باعتاق الشريك الاول عندهما وانما قلت
فقيرا لانه لو كان المعتق موسرا لا يجوز للشريك استسعاء العبد وليس له استسعاء العبد اذا كان المعتق موسرا
ثم عندهما استسعاء العبد انما هو فيما اذا لم ياذن الشريك بالاعتاق فاما اذا اذن فلا يجوز الاستسعاء
اصلا كذا في المبسوط **والولاء للمعتق** عندهما لان الاعتاق عندهما لا يتجزى فاعتاق البعض اعتاق الكل **ومن**
ملك ابنه مع آخر اي ملك شخص بشركة شخص آخر ابنه اما بالشراء او الهبة او الوصية او المهر او الارث بان ماتت امرأة
ولها عبد هو ابن زوجها فتركت الزوج والاخ فورث الاب نصف ابنه **عتق حصته** لان ملك حصة قريبة
ولم يضمن الاب **للشريك** ان يعتق نصيبه او يستسعي العبد في حصته لما ساعد شريكه على القبول ولا فرق بين ان
يعلم الشريك انه ابنه او لا في ظاهر الرواية لان الجهل ليس بعذر وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة ان رضاه انما يتحقق
اذا علم ذلك واما اذا لم يعلم فله ان يضمنه وروى بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله انه اذا لم يعلم ذلك
فله ان يرد نصيبه بالعيب في صورة الشراء وان علم به لم يرده كذا في كشف البزدوي **و** **قالا ضمن** الاب نصيبه

الآخر ان كان **غنيا** وان كان معسرا يستسعى الابن في نصف قيمته لشريك ابيه **الا في الارث** فانه لا يضمن في الارث
اتفاقا لانه ضروري لا اختيار له فيه والتقييد بالمعية اشارة الى انه لو ملك الاجنبي اولا نصفه ثم ملك الاب
نصفه الآخر لا يكون الحكم كذلك بل عند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء ضمن الاب لو موسرا وان شاء استسعى العبد وعندهما ضمن
الاب لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما كذا في الهداية **وان قال لعبديه اللذين كانا عنده احدكما حر فخرج واحد ودخل**
ثالث فاعاد قوله وقال احدكما حر **ومات بلا بيان** اذ لو كان حيا يؤمر بالبيان فان الابهام منه فان قال عنيت بالاول
الخارج عتق الخارج ويؤمر بالبيان في الثاني وان قال عنيت بالاول الثابت عتق الثابت وبطل الكلام الثاني
هذا ان بدا ببيان الكلام الاول وان بدا ببيان الثاني وقال اردت به الداخل عتق الداخل ويؤمر بالبيان في
الاول وان قال اردت به الثالث عتق الثابت بالثاني وعتق الخارج بالاول كذا في الزيادات **عتق ممن ثبت**
ثلاثة ارباعه ومن كل من غيره نصفه اي يعتق من كل من غير الثابت اعني الداخل والخارج نصفه وهذا عند الشيخين **وعند محمد**
يعتق **ربع من دخل** وثلاثة ارباع الثابت ونصف من خرج **واعلم** ان كلام محمد في الزيادات يدل على ان الايجاب
المبهم لا ينزل في المحل وكلامه في الاصل يشير الى ان الايجاب المبهم نازل في المحل فقيل المذكور في الزيادات قول
ابي حنيفة والمذكور في الاصل قولهما كذا في الظهيرية اذا عرفت هذا فنقول الايجاب الاول دائر بين الخارج والثابت
فينصف بينهما والايجاب الثاني وقع بين قنين عند ابي حنيفة وهما الثابت والداخل فان العتق المبهم غير نازل
في المحل عنده فصح فينصف بينهما وكان القياس ان يعتق من الثابت النصف الآخر الا ان نصفه عتق بالايجاب
الاول فما لاقى الرق صح فينصف ذلك النصف وهو الربع فيعتق من الثابت ثلاثة ارباعه ومحمد رحمه الله يقول ان الايجاب
الثاني وقع بين حر وعبد ان اريد بالايجاب الاول الثابت بناء على ان الايجاب المبهم عنده نازل في المحل والاعتاق
لا يتجزى فيبطل بالنسبة الى الحر ويصح ان اريد به الخارج فتردد الايجاب الثاني بين الصحة والفساد ولو كان
صحيحا افاد عتق رقبة فاذا تردد بين الصحة والفساد افاد عتق نصف رقبة بينهما فيصيب كلا منهما الربع
وابو يوسف وان وافق محمدا في ان الاعتاق لا يتجزى وان الايجاب المبهم نازل في المحل لكنه يقول ان الثابت
متردد الحال بين الحرية والرقبة فيكون محلا للانشاء العتق كالمكاتب فيكون محلا للايجاب الثاني فامكن
تصحيح الكلام الثاني بهذا الوجه فينصف الايجاب بينهما كما ذكرنا **وان قال ذلك في مرض موته** ولم يكن له مال سوى
العبيد الثلاثة وكانت قيمتهم متساوية **ولم يجز وارث** من الورثة ذلك العتق **جعل كل عبد سبعة** وذلك لانا
نحتاج الى حساب له ربع ونصف واقل ذلك اربعة وحق الثابت في ثلاثة اسهم من الاربعة وحق كل من الداخل
والخارج في سهمين منها والمجموع سبعة فاذا جعلنا ذلك ثلث المال كان جميع المال احدا وعشرين فيكون كل عبد
سبعة اسهم **وعتق ممن ثبت ثلاثة** اي ثلاثة اسباع **ومن كل من غيره سهمان** اي السبعان وهذا عند الشيخين **وعند محمد كل**

اى جعل كل عبد سهما لان حق الداخل عنده فى سهم من ستة اسهم وكان حق الثابت ثلاثة اسهم وحق الخارج سهمان
فالمجموع ستة فاذا كان ذلك ثلث المال كان المجموع ثمانية عشر فيكون كل رقبة ستة اسهم وعتق من خرج سهما
اى سدسان وهو ثلثه ومن ثبت ثلاثة اى ثلاثة اسداس وهى نصفه ومن دخل سهم اى سدس وسعى كل فى الباقى وعلى
قولهما يسعى الثابت فى اربعة اسباع قيمته وكل من الداخل والخارج فى خمسة اسباع قيمته وعلى قوله يسعى الثابت
فى نصف قيمته والخارج فى ثلثى قيمته والداخل فى خمسة اسداس قيمته وانما قال ولم يجز الوارث لانه لو اجازت الورثة
ذلك العتق فالجواب على ما مر والوطى والموت بيان فى طلاق مبهم اى اذا قال لامرأتيه احدكما طالق فوطى احديهما او مات
احديهما فكل منهما بيان ان المراد هى الاخرى اما الموت فلان البيان انشاء من وجه كما تقرر فى اصول الفقه فلا بد له
من محل واما الطلاق فلانه وضع لازالة النكاح الذى وضع لحل الوطى فالوطى دليل على الموطوءة لم تكن مرادة بالطلاق
كذا ذكره المص وفيه ان وطى معتدة الرجعى حلال فالوجه ان يقال لما ذكره القوم من ان المقصد الاصلى من النكاح الولد
وقصد الولد بالوطى دليل استيفاء الملك فى الموطوءة صيانة للولد وتربيته على ما ينبغى يكون بدوام النكاح بين
الوالدين والاجتماع بينهما كبيع وموت وتدبير واستيلاد وهبة وصدقة مسلمتين فى عتق مبهم اى اذا قال لعبديه احدكما
حر فمات احدهما او وقع من المالك احد هذه التصرفات فانه بيان ان المراد به الآخر اما الموت فلما ذكرنا فى
الطلاق واما التصرفات المذكورة فالمقصد منها اما التمليك او ابقاء الانتفاع الى الموت وكل منهما ينافى العتق
فتعين الآخر دلالة كذا فى الهداية وهو صريح فى انه لا بد فى الهبة والصدقة من التسليم اذ التمليك فيهما لا يحصل
بدونه وقد صرح فى المحيط وغيره ان ذكر التسليم وقع فيهما اتفاقا اذ البيان يقع بالاقدام على تصرف يختص بالملك
ولهذا سوى صاحب الهداية فى البيع بين المطلق وبشرط الخيار وبين الصحيح والفاسد وفى الفاسد بين التسليم و
عدمه دون وطى وتحرير اى فى العتق المبهم فانه اذا قال لامتيه احدكما حرة فوطى احديهما لا يكون بيانا عند ابى حنيفه
لان العتق المبهم غير نازل فى المحل عنده فالملك قائم فى الموطوءة وثبوت العتق فى احديهما متعلق بالبيان ولم
يقع ولهذا جاز له وطيهما وعندهما يكون بيانا لان العتق المبهم نازل فى المحل عندهما والوطى لا يحل فى غير الملك
ففى الوطى استبقاء الملك فى الموطوءة فتعينت الاخرى لزواله ثم الخلاف فى الوطى الذى لم تعلق منه حتى لو علقت
منه صارت بيانا بالاتفاق لانها صارت بيانا بالاتفاق لانها صارت ام ولد فى الكافى ولا يفتى بحل
وطيهما عند ابى حنيفه رحمه الله ايضا لان العتق المبهم لا يعدوهما والحل والحرمة بنيا على الاحتياط والشهادة بالعتق المبهم
باطلة فاذا شهدا انه اعتق احد عبديه او احدى امتيه لا يقبل وهذا عند ابى حنيفه وعندهما يقبل لان العتق حق الشرع
فيقبل الشهادة عليه وان انعدم الدعوى ولابى حنيفه ان العبد يستفيد بالعتق قوة يصير بها اهلا للشهادة و
الولاية فهو حق العبد فدعوى العبد شرط القبول للشهادة والدعوى من المجهول لا يتحقق وفى الشهادة على عتق

الامة وان لم يكن الدعوى شرطا عنده لكنها يتضمن تحريم الفرج والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده كما مر فصار
كالشهادة على عتق احد العبدين كذا فى الكافى لا الطلاق المبهم بان شهدا انه طلق احدى امرأتيه فانها تقبل ويجبر
على البيان وهذا بالاجماع وذلك لان الدعوى ليست بشرط فى اثبات الطلاق لانها يتضمن تحريم الفرج وهو
حق الله تعالى والله اعلم

فصل

ويعتق بان دخلت فكل مملوك لى يومئذ حر من له حين دخل اى اذا قال ان دخلت
الدار فكل مملوك لى يومئذ حر فدخل الدار يعتق كل من كان مملوكا له وقت الدخول ملكه وقت الحلف او لا فان قوله
يومئذ ظرف لقوله مملوك والتقدير كل مملوك يوم اذ دخلت فالمعتبر قيام الملك وقت الدخول واشار بقوله
حين الى ان المراد باليوم هو مطلق الوقت بناء على ان الدخول فعل غير ممتد وبكلمة من الى ان المملوك وان كان
شاملا لكل ما يملكه لكن المراد منه انسان مملوك بقرينة قوله حر والى ان المملوك وان كان صفة المذكر
لكنه يتناول الاناث ايضا عرفا فان المعنى كل شخص مملوك والشخص يشمل الذكر والانثى فلو قال نويت الذكور
دون الاناث يصدق ديانة لا قضاء ويدخل فى المملوك القن والمدبر وام الولد ولا يدخل المكاتب لانه لا يضاف
الى المولى بالمملوكية عرفا فلو قال لم ارد به المدبرين فالمذكور فى ايمان الاصل انه لا يصدق ديانة وقضاء
وذكر فى كتاب العتاق انه يصدق لا قضاء ويدخل فى المملوك القن والمدبر وام الولد ولا يدخل المكاتب لانه لا يضاف
الى المولى بالمملوكية عرفا فلو قال لم ارد به المدبرين فالمذكور فى ايمان الاصل انه لا يصدق ديانة وقضاء وذكر
فى كتاب العتاق انه يصدق ديانة لا قضاء وهو الصحيح كذا فى المبسوط وبلا يومئذ من له وقت حلفه فقط اى اذا
قال ان دخلت الدار فكل مملوك لى حر بلا ذكر يومئذ فدخل الدار يعتق من كان مملوكا له وقت حلفه ان كان فى ملكه
وقت الدخول لا من ملكه بعد التعليق لان المستفاد من قوله كل مملوك لى هو من يكون مملوكا له فى الحال ولا يتصرف
الى ما يملكه فى الاستقبال الا بالقرينة ولا قرينة ههنا لا الحمل اى لا يعتق الحمل بكل مملوك ذكر لى حر وان كان
ذلك الحمل ذكرا لان اللفظ مطلق والجنين مملوك تبعا للام لا مقصودا فلا يتناوله مطلق اللفظ وانما قيد المملوك
بالذكر لانه لو اطلقه دخلت الحامل فيه كما مر فيدخل الحمل تبعا به فيعتق ومن اعتق على مال او به فقبل عتق اى اذا
قال للمملوك المكلف انت حر على الالف مثلا او بالالف فقبل المملوك ذلك المال فى المجلس عتق سواء ادى او لم يؤد و
لو لم يقبل لا يعتق كما ذكرنا فى الطلاق وينبغى ان يقيد المال بالمتقوم لانه لو اعتقها بخمر او خنزير او ميتة وقبل عتق
عليه مجانا ولا يلزم ذلك عليه كما فى الطلاق والمال دين عليه لانه التزم بقبوله وكما قبل عتق فصار حرا لا يستحق
المولى عليه شيئا والمعلق عتقه بالاداء ماذون اى اذا قال لمملوكه ان اديت الى الفا فانت حر صار ماذونا بالتجارة
ليتمكن من اداء المال وهذا وان امكن بالتكفف لكنه غير مراد فانه امارة الخساسة وقل ما يرضى به المولى
ان ادى عتق سواء ادى مما اكتسبه بعد التعليق او قبله لانه يرجع المولى على العبد فى الصورة الثانية بمثله

كذا في المبسوط والاداء يحصل بان يخلي بين المولى والمولى بان يضعه بين يديه فاذا وضعه بين يديه وابى ان يقبضه نزل
القاضي قابضا وهذا معنى اجبار الحكم اياه على القبول كذا في الهداية وعن ابي يوسف رحمه الله انه اعتبر القبول حتى يعتق ثم رجع عنه
كذا في الظهيرية وقال نصير كانوا يقولون في الدين اذا وضعه بين يدي المالك لا يبرأ حتى يضعه في يده او حجره فلو رماه
في حجره برئ كذا في الفصول العمادية وقال زفر لا يجبر على القبول ثم الاصح انه لا فرق بين اداء الكل واداء البعض في
انه يجبر على القبول وقال بعض المشايخ انه لا يجبر على القبول عند اداء البعض لا المكاتب لان ظاهر اللفظ تعليق باداء المال
ولهذا لا يحتاج فيه الى قبول العبد ولا يرتد بالرد وليس للمولى ان يبيعه قبل العجز وفي الكتابة يحتاج الى القبول و
يجب المال به عليه ويرتد بالرد وليس للمولى ان يبيعه قبل العجز **وفي انت حر بعد موتي بالالف ان قبل بعد موته واعتقه الوارث**
عتق بالالف اما القبول بعد الموت فلاضافة الايجاب الى ما بعده والقبول يكون بعد الايجاب واما اعتاق الوارث
فلان الايجاب والقبول المذكور لا يوجب الاعتاق لان الملك للوارث فلا بد من اعتاقه وفي الظهيرية انه اذا قال انت حر
على الف بعد موتي يعتبر القبول للحال واذا قبل يصير مدبرا ولا يلزمه المال لان المولى لا يستوجب على عبده دينا **والا**
اي وان لم يقبل العبد ولم يعتقه الوارث بالالف معا بان قبل العبد ولم يعتقه الوارث او لم يقبل العبد واعتقه
الوارث فانه لا يعتق بالالف اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلانه عتق مجانا كذا في مبسوط صدر الاسلام
وان حرر على خدمته سنة فان قال انت حر على ان تخدمني سنة **فقبل عتق** في الحال فان الاعتاق على الشيء يقتضي وجود
قبوله لا وجود المقبول **ويخدمه سنة** لان هذا معاوضة والعوض كما يكون عينا فقد يكون منفعة كما في الاجارة
وانما قال على سنة لانه لا بد من تعيين مدة الخدمة اذ لو لم يعينها كما اذا قال اعتقتك على ان تخدم فلانه عتق وعليه
قيمة العبد لجهالة البدل **فان مات مولاه قبلها يجب قيمته** الضمير في قبلها راجع الى السنة على ما هو المفهوم من كلام المص
في الشرح لكن قيمة العبد انما يلزم اذا لم يخدم المولى اصلا اما اذا خدمه نصف السنة مثلا ثم مات يجب نصف قيمة
العبد صرح به في المبسوط والحصر وغيرهما فالاولى ان يعود الضمير الى الخدمة اي اذا مات المولى قبل الخدمة مطلقا
يجب قيمة العبد بالتمام وهذا عند الشيخين **وعند محمد قيمة خدمته** في السنة ان لم يخدمه اصلا ويلزمه قيمة خدمته
في نصف السنة مثلا ان خدمه نصفها ثم مات والمراد بالخدمة هي خدمة البيت على الوجه المتعارف بين الناس
وبقيمتها هي اجرة المثل كذا في المبسوط

فصل

من عتق بعد موته اي موت المولى **مطلقا** اي غير مقيد وحاصله
انه علق عتقه بموت مطلق نحو ان مت فانت حر او انت حر عن دبر مني او انت مدبر او دبرتك او لا سبيل لاحد عليك
بعد موتي او انت حر يوم اموت ونوى مطلق الوقت اذ لو نوى بياض النهار لا يكون مدبرا كذا في الخزانة وفي
الذخيرة المدبر المطلق من تعلق عتقه بمطلق موت المولى والمقيد من لا يكون عتقه تعلقا بمطلق موت المولى كقوله
ان مت من مرضي هذا فانت حر وفسر المص المطلق في الشرح بان تعلق العتق بموت مطلق او مقيد بقيد يكون الغالب

وقوعه وعلى هذا يلزم اسناد ذلك قوله **او الى مدة غلب موته قبلها** نحو ان مت الى مائة سنة فانت حر لان الغالب ان يموت
قبل هذه المدة فهو في حكم المطلق وهذا قول ابي الحسن بن زياد وقال ابو يوسف هو مدبر مقيد حتى يملك بيعه
فان المذهب عندنا انه يعتبر ذكر الوقت لامتناع التدبير سواء يعيش الى تلك المدة او لا كذا في الظهيرية و
قال الامام قاضيخان المختار هو الاول **مدبر** هو خبر لقوله من يقال دبره اي اعتقه عن دبر وهو ما بعد الموت
والمراد البعدية المتصلة بالموت حتى لو قال انت حر بعد موتي بيوم لا يكون مدبرا ولا يعتق وان مضى اليوم بعد
موته ولكن يكون وصية حتى يجب اعتاقه على الوارث او الوصي كذا في المبسوط **لا يباع ولا يوهب** بل لا يملك لاحد
بوجه من الوجوه وكذا لا يرهن ذكره في الكافي ويعتبر في نفسه او هبته من اعتاق بمال او بلا مال فلا اشكال وفي
الظهيرية لو باعه وقضى القاضي بجواز بيعه نفذ قضاؤه وينفسخ التدبير حتى لو عاد اليه بوجه من الوجوه ثم مات لا
يعتق **ويستخدم ويستأجر** اي يجوز للمولى ان يستخدمه ويؤاجره ولو بغير رضاه بخلاف الحر فانه يجوز ان يستخدم
ويؤاجر لكن برضاه ولو قال المص ويؤجر بدل قوله ويستأجر لكان اولى **والمدبرة توطأ** بملك اليمين **وتنكح** بغير رضاها
لان التدبير انما يمنع تصرفا يبطل حق المولى دون تصرف لا يبطل حقه **وان مات سيده** حتف انفه او بالقتل
عتق **عن ثلث ماله** لان التدبير وصية حكما فينفذ من الثلث وهذا اذا لم يكن قيمته ازيد من ثلث جميع تركته **وسعى**
فيما زاد من قيمته على ثلث تركته اذا لم يجوز الورثة وصيته فيما زاد وهذه العبارة اشمل من عبارة الوقاية اعني
قوله وسعى في ثلثيه ثم المعتبر من التركة هي التي تصل الى الورثة فلو خرج من الثلث ثم هلكت التركة قبل ان
تصل الى الورثة فلهم حق السعاية كذا في القنية وهذا اذا فضل من دينه تركته **وان استغرق دينه سعى في كله**
اي اذا استغرق دينه جميع التركة وقيمة المدبر يسعى في جميع قيمته للغرماء لان الدين مقدم على الوصية ونقض
التدبير غير ممكن فيجب رد القيمة **واعلم** انهم اختلفوا في قيمة المدبر فقال صاحب الهداية وبعض المشايخ هي ثلثا
قيمته قنا وعلله المص بان المنافع الوطء والاستخدام والبيع وبالتدبير يفوت البيع وهذا يختص بالمدبرة
وصاحب الذخيرة بان المنافع الاستخدام والاسترباح بواسطة البيع وقضاء الدين بعد موت المولى و
بالتدبير يفوت الاسترباح وفيه ان من المنافع الاجارة الا ان يجعل داخلا في الاستخدام وقال الفقيه ابو الليث
وشيخ الاسلام خواهرزاده هي نصف قيمته قنا واليه مال الصدر الشهيد قال في الكافي وعليه الفتوى لانه
ينتفع بعين المملوك وببدله اي ثمنه وبقي الاول لا الثاني وذكر في الظهيرية قال بعضهم قيمة المدبر قيمته لو كان
قنا وقال بعضهم ينظر بكم يستخدم مدة عمره من حيث الحزر والظن فيجعل قيمته وفي الذخيرة قال بعضهم يقوم
فائت المنافع التي يفوت بالتدبير والى هذا اشار محمد في بعض الكتب وبعضهم قالوا يسأل عن المقومين ان
العلماء لو اتفقوا على جواز البيع المدبر بكم يشترى هذا على ان المشتري احق بمنافعه دون رقبته وعلى ان

يعتق بموته فان قال لو ابانه يحتمل تلك المدة وان قال ان مت في مرضي هذا او في هذه السنة صح بمعيد لانه ليس بمد
والسبب لم يوجد في الحال لامكان عدم وقوعه وفي المنصورية لو قال ان مت في مرضي هذا فقتل عتق ولو قال
ان مت في مرضي هذا فعبدي حر فقتل لم يعتق وان وجد الشرط وهو الموت في المرض او في هذه السنة عتق كالمدبر
من ثلث ماله وسعى فيما زاد وان استغرق دينه فيه كله وذلك لانه في آخر جزء من اجزاء حياته يثبت حكم التدبير
لتحقق الموت على تلك الصفة وامة ولدت من سيدها فادعى او من زوج فملكها صارت ام ولده هذا بيان
شروع في بيان الاستيلاد وحكمه فذكر ان الاستيلاد يحصل بشيئين احدهما ان يدعي السيد ولد امته انه منه
سواء كانت تلك الامة قنة او مدبرة او مشتركة ويدخل في قوله سيدها ما اذا وطئ الاب جارية الابن فولدت منه
ولدا فادعاه الاب حيث يصير ام ولده ويثبت النسب كما مر فيكون السيد هو الاب لا الابن وانما شرط الدعوة لانه
لو لم يدع لا يثبت النسب كما سيجيء وكلمة التعقيب يدل على ان الدعوة ينبغي ان يكون بعد الولادة وهذا بناء
على الغالب فانه لو اقر ان امته حبلى منه ثم جاءت بولد لستة اشهر يثبت نسبه منه وصارت ام ولده ولكن
من ستة اشهر لا كذا في الخزانة والثاني ان يملك الزوج زوجته الامة التي ولدت منه فانه يفسد النكاح
بينهما وح يصير ام ولده سواء ادعى او لا وههنا وجه ثالث وهو انه اذا وطئ امة غيره بشبهة فولدت منه
ولدا يصير ام ولده اذا ملكه بلا دعوة ووجه آخر عند زفر وهو ان يستولد امة بالزنا ثم ملكها تصير ام ولد له و
هو القياس وفي الاستحسان لا تصير ام ولد له وهو قول علمائنا الثلثة كذا في الذخيرة وحكمها كالمدبرة لا تباع
ولا تملك لغيره وهذا مما اختلف فيه الصحابة رض فلو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد نفذ قضاؤه في قولهما وفي
قول محمد لا ينفذ بناء على ان الاجماع المتأخر لا يرفع المتقدم عندهما لما فيه من تضليل الصحابة وعند محمد يرفع
والفتوى على قول محمد انه لا ينفذ القضاء في هذه المسئلة كذا في الظهيرية وفي الذخيرة لو قضى قاضي بجواز
بيعها لا ينفذ قضاؤه بل يتوقف على امضاء قاض آخر الا انها تعتق عند موته لانه قد حصلت بين الواطئ والموطوءة
جزئية بسبب الولد وبعد الانفصال لم يبق هذه الجزئية الا حكما فيتأجل الحكم الى ما بعد الموت لضعف السبب
من كل ماله لا من الثلث لان الاستيلاد من الحوائج الاصلية اذ قوامه بالنسل بقاء وحاجته مقدمة على حق
الورثة والغرماء ولم تسع في دينه وقد ورد الحديث بذلك مع انها غير متقومة عند ابي حنيفة حتى لا تضمن بالغصب
وعندهما متقومة وذكر في المصفى ان قيمة ام الولد هي قيمة ثلثها لان منافعها الاستخدام والبيع وقضاء دين
المولى وبالاستيلاد ابطل بفوت الاجزاء ولا يثبت نسب ولد الامة غير المنكوحة الموطوءة بملك اليمين او بشبهة
الا بدعوة هي بكسر الدال مخصوصة بدعوى النسب وهذا بخلاف العقد حيث يثبت النسب بدون الدعوة لان
المقصد من العقد الولد ومن وطئ الامة قضاء الشهوة دون الولد اذ انها للمالية فيمنعه عنه فلا بد

من الدعوة وفي العتبية متى ولدت الجارية من مولاها صارت ام ولد له في نفس الامر وانما يشترط دعوته
للقضاء ولذا يصح استيلاد المجنون والمعتوه مع عدم الدعوة منهما ثم بلا دعوة اي اذا جاءت بولد آخر بعد
ما ادعى الاول يثبت نسبه بغير اقراره ودعوته لانه لما ادعى الاول تعين الولد مقصودا منها فصارت فراشا
كالمنكوحة وانما يثبت نسب الولد الثاني بلا دعوة بشرطين احدهما ان لا يكون الامة ذات زوج بالغ حتى
لو كانت كذلك كان الولد من الزوج ولا اعتبار لدعوة المولى بخلاف ما اذا كان الزوج صبيا فانه اذا
ادعى المولى يثبت النسب كما في الخزانة والثاني ان لا يكون حراما عليه بوجه آخر كما اذا حرمت عليه
بالمصاهرة ونحوها وكما اذا كاتبها مولاها او كانت مشتركة بينه وبين غيره وقد استولداها ثم جاءت
بولد آخر ففي هذه الصور لا يثبت النسب بدون الدعوة كذا في الظهيرية وفي قوله ثم اشارة الى ان الولد
الثاني انما يثبت نسبه لو وقعت ولادته بعد دعوة الاول حتى اذا ولدت قبل دعوة الاول لا يثبت
نسبه بلا دعوة ذكره ايضا في الظهيرية لكن ينتفي بالنفي لان الحكم بثبوت نسبه انما كان الدليل ظاهر
انه وطئها لاجل الولد كما مر فاذا صرح بنفي الولد انتفى بذلك الدليل الظاهر ثم انما ينتفي بالنفي اذا كان
النفي بقرب الولادة وفيه اختلاف كما مر في باب اللعان وفي الفصول العمادية اذا سكت المولى حتى
مضى يوم او يومان لزمه الولد ولا يملك نفيه بعد ذلك وايضا اذا كان قبل الاعتاق فانه اذا
اعتقها المولى وجاءت بولد لسنتين او اقل فلا ينتفي بالنفي ويثبت النسب كما في سائر المعتدات كذا
في مبسوط صدر الاسلام وايضا انما ينتفي اذا لم يقض القاضي به اما اذا قضى بالولد فقد لزمه على وجه لا
يملك ابطاله ثم جواز نفي ولد ام الولد انما هو من حيث الحكم واما فيما بينه وبين الله تعالى فان وطئها وحصنها ولم
يعزل عنها يلزمه ان يدعي الولد وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له ان ينفيه وهو المروي عن ابي حنيفة وعن
ابي يوسف انه اذا وطئها ولم يستبرئها بعد ذلك حتى ولدت فعليه ان يدعيه عزل عنها او لا وحصنها او لا
وعن محمد انه لا يدعيه ما لم يعلم انه منه لكنه يعتقه ويستمتع بامه ويعتقها بعد موته كذا في الكافي وفي
الظهيرية ان كانت غير محصنة واكثر ظنه انه ليس منه فهو في سعة من نفيه وان كانت محصنة لا يسعه النفي
لا يعتمد العزل عنها

كتاب الولاء

اورده عقيب كتاب العتق لانه متفرع عنه لكن
الانسب ان يجعل مباحث المكاتب من جملة كتاب العتق اذ الكتابة من فروع العتق ثم بعد ذلك يورد كتاب الولاء
والولاء بالفتح بمعنى النصرة والمحبة وقيل هو من الولي بمعنى القرب وفي الشرع نوعان ولاء العتاقة وولاء
الموالاة وهو ان يوالي رجل مجهول النسب على ان يرثه ويعقل هو عنه هذا هو الاصل ثم انه قد اطلقه الفقهاء
على الميراث الذي يكون بسبب هذه الحالة وعلى هذا قال صاحب الوقاية هو ميراث يستحق المرء بسبب عتق

في ملكه او بسبب عقد الموالاة والمص لم يذكرهها ولاء الموالاة لندرته في هذا الزمان واختلف المشايخ
في سبب ولاء العتاقة فقال الجمهور هو الاعتاق لقوله صلعم الولاء لمن اعتق وقال بعضهم سببه العتق
على ملكه ولهذا يضاف اليه فيقال ولاء العتاقة ولا يقال ولاء الاعتاق وايضا من ورث قريبه
فعتق كان مولى له ولا اعتاق في الظهيرية والهداية والكافي ان هذا اصح من عتق باعتاق او بفرع له اي للاعتاق
والمراد من الفرع ما يكون عن اختيار كما ان المراد بالاعتاق ذلك وذلك كالتدبير والكتابة والاستيلاد
فلا يلزم استدراك قوله او بملك قريبه اي بمالكية قريبه المحرم اياه فولاؤه لسيده ان كان حيا عند موت
المعتق ولاقرب عصبة السيد ان لم يكن حيا وصورة ولاء السيد في التدبير والاستيلاد ان يرتد المولى
ولحق بدار الحرب وحكم القاضي بعتق مدبره وام ولده ثم جاء مسلما ومات المدبر وام الولد ويستثنى من
ذلك ما اذا اعتق الحربي عبده الحربي في دار الحرب وخلاه عتق عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ولا ولاء له لانه عتق بالتخلية
وعند ابي يوسف رحمه الله له ولاؤه لانه عتق بالاعتاق والتخلية جميعا وعلى هذا الخلاف اذا اشترى مسلم في دار الحرب
عبدا حربيا واعتقه الا انه يعتق من غير تخلية كذا في الحصر وان شرط عدمه اي عدم الولاء في العتق لان هذا شرط
مخالف لمقتضى العقد ومن اعتق امة زوجها قن فولدت فله اي لمعتق الامة ولاء الولد سواء كان الاب مولى
موالاة لشخص آخر او لم يكن وعند ابي يوسف اذا كان الاب مولى موالاة فالولاء لمولى الاب ذكره في الحصر فان عتق
اي الزوج القن جر اي ولاء الولد الى مولاه اي مولى الزوج والمراد مولى الزوج وهذا اذا كان الولد حيا عند عتق
الاب حتى لو مات الولد ثم عتق الاب لا ينتقل الولاء الى مولى الاب ان كان من اعتاق الام وولادتها اكثر من نصف
حول وكذا اذا كان نصف حول فقط وذلك لانه اذا كان كذلك لم يتيقن بقيام الولد عند الاعتاق حتى يعتق
مقصودا فيعتق تبعا للام فيتبعها في الولاء والاب قبل العتق لم يصلح لانتساب الولد اليه فنسب الى الام و
مواليها وبعد العتق صار اهلا لذلك فعاد الولاء اليه بخلاف ما اذا كان اقل من نصف حول فانه يتيقن بوجود
الحمل عند الاعتاق واعتاقه وقع قصدا فلا ينتقل ولاؤه بعد ذلك الى مولى الاب والمعتق عصبة قدم النسبي
عليه العصبة على نوعين سببي وهو مولى العتاقة ونسبي وهو ينقسم الى عصبة بنفسه وهو كل ذكر لم يدخل في
نسبته الى الميت انثى وهذا اولى مما ذكره المص في الشرح من انه ذكر لا فرض له ولا يدخل في نسبته الى الميت
انثى اذ ينتقض بالاب فانه عصبة بغيره وهي البنت وبنت الابن والاخت لاب وام والاخت لاب اذا كان معهن
اخوهن وعصبة مع غيره وهي الاخت لاب وام او لاب مع البنت او بنت الابن والحكم في الجميع انه ياخذ ما
ابقته اصحاب الفرائض وعند الانفراد يحوز جميع المال لكن البعض يقدم على البعض كما تقرر في الفرائض وهذا
هو معناه الشرعي وهي في اللغة قرابة الرجل لابيه وكانها جمع عاصب وان لم يسمع به من عصبوا به اذا احاطوا حوله

ثم تسمى بها الواحد والجمع والمذكر والمؤنث للغلبة وقالوا في مصدرها العصوبة كذا في المغرب اذا عرفت
هذا فنقول المعتق عصبة مقدم العصبة النسبية عليه حتى لا يرث معها اصلا لقوله صلعم للذي اشترى عبدا فاعتقه
لو مات ولم يترك وارثا كنت انت عصبته والمراد بالوارث العصبة باجماع اهل الحديث وهو على ذي الرحم اي المعتق
في الارث مقدم على ذي الرحم وهو من لا فرض له ويدخل في نسبته الى الميت انثى كما ذكره المص ويخرج من ذلك العمة
لاسيما العلاتية ويدخل فيه البنت مع الابن الا ان يتكلف ويقال المراد من لا فرض له مطلقا والاولى ان
يقال قريب ليس بذي فرض ولا عصبة نسبية وانما قيدنا بالنسبية لئلا يخرج عنه مثلا اما اذا اعتق
بنت العم ابن عمه فانها عصبة سببية له وكما ان المعتق مقدم على ذي الرحم كذلك مقدم على الرد على ذوي
الفروض النسبية لكنه خص ذا الرحم بالذكر لمكان خلاف ابن مسعود فيه فان المعتق عنده مؤخر عن
ذي الرحم فان مات السيد رجلا كان او امراة ثم المعتق مات ولم يترك له ذو فرض ولا عصبة او كان له ذو فرض
ولكن لا عصبة له فولاؤه اي جميع ميراثه او ما بقي من ذي الفرض لاقرب عصبة سيده سواء كان نسبيا مذكرا
او سببيا مذكرا او مؤنثا واعلم ان الولاء لا يورث وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وفي رواية عن ابي
يوسف اخرا انه يورث فان مات المعتق عن ابنين ثم احدهما عن ابن ثم مات المعتق فعند ابي حنيفة ومحمد
الولاء كله لابن المعتق وعند ابي يوسف رحمه الله نصفه لابن الابن ارثا له من ابيه ولا ولاء للنساء وهذا بمنزلة
الاستثناء من قوله فولاؤه لاقرب عصبة سيده فان العصبة بغيره او مع غيره لا يرث من ذلك وفي
الذخيرة اذا مات المعتق ولم يترك الا بنت المعتق فلا شيء لها في ظاهر ويكون ميراثها لبيت المال و
بعض مشايخنا كانوا يفتون بدفع المال الى بنت المعتق لا بطريق الارث بل لانها اقرب الى الميت من بيت
المال وليس في زماننا بيت المال وانما كان في زمن الصحابة والتابعين وبه كان يفتي الامام ابو
بكر الرازي والقاضي الامام صدر الاسلام الا ما اعتقن كما في الحديث وهو قوله عليه السلام ليس للنساء
من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن او كاتبن او كاتب من كاتبن او دبرن او دبر من دبرن او جر
ولاء معتقهن او معتق معتقهن والتقدير الا ولاء ما اعتقه من اعتقهن وهكذا في البواقي عبر عن رقيق
يتعلق به الاعتاق بكلمة ما فانه بمنزلة سائر ما يتملك مما لا عقل له ثم لما صار حرا مالكا عبر عنه بكلمة من و
ولاء معتقهن ومكاتبهن ظاهر وولاء معتق معتقهن فيما اذا اعتقت امراة عبدا ثم هو اعتق عبدا اشتراه
فمات المعتق الثاني ولم يبق الا موالاة المعتق الاول فولاؤه لها وكذلك ولاء مكاتب مكاتبهن وولاء
مدبرهن فيما اذا دبرت امراة عبدا ثم ارتدت ولحقت بدار الحرب وحكم القاضي بحرية عبدها ثم اسلمت
ورجعت الى دار الاسلام فمات العبد المدبر فولاؤه لها ويظهر مما مر صورة ولاء مدبرهن وقوله او جر بعقد

بان اى وانجر ولاء معتقهن وحاصله الولاء الذى هو مجرور معتقهن وذلك بان تزوج عبد امراة باذن معتقه
غيرها فولدت منه ولدا فولاء الولد لمولى امه فاذا اعتقت المراة هذا العبد جر ذلك العبد ولاء ولده الى نفسه
ثم الى مولاته وقس على ذلك جر معتق معتقهن الولاء **كتاب المكاتب** اى مسائل يتعلق
باحوال المكاتب وكان الانسب ان يقال فى اللغة كتاب الكتابة كما فى نظائرها ويجوز ان يكون للمكاتب مصدرا
ميميا مثله اشكال الكتابة هى فى اللغة بمعنى الضم والجمع يقال كتبت الكتابة لانه جمع الحروف وكتب
السقاء خرزه والكتيبة الطائفة المجتمعة من الجيش قال صاحب المغرب لم اجد الكتابة بمعنى المكاتبة الا
فى الاساس وفى الشريعة عقد بين المولى ومملوكه على ان يؤدى مالا معلوما بمقابلة عتق يحصل له
عند ادائه فيخرج العتق على مال لانه ليس بعقد بل هو فى معنى اليمين سمى هذا العقد بها لانها جمع حرية
السيد مع حرية الرقبة او لانه جمع بين نجمين فصاعدا او لان الغالب ان العبد يكتب لمولاه وثيقة فى
ذلك والمولى يكتب لعبده وثيقة او لان كلا منهما كتب على نفسه امر هذا الوفاء وذلك الاداء اعتاق
المملوك يدا حالا فيصير احق بنفسه وبمنافع نفسه من سيده حتى لا يبقى له عليه وعلى اكتسابه سبيل
ورقبة مالا اى عند اداء البدل حتى لو بقى عليه درهم كان عبدا فان كاتب قنه ولو قال مملوكه ليتناول
المدبر وام الولد لكان اولى ولو صغيرا يعقل كون البيع سالبا للملك والشراء جالبا للربح كذا فى
مادون الهداية وذكر فى مادون الكافى المراد ان يعقل ان البيع سالب للملك والشراء جالب له ويعرف
الغبن اليسير من الغبن الفاحش وفى بعض شروح الهداية ان الصبى اذا اعطى فلوسا واخذ الحلو ثم يبكى
يطلب الفلوس فهو علامة كونه غير عاقل والا فهو عاقل بمال اى بمال كان مما يصلح جنسه مهرا حال يقال
حل عليه الدين حلولا وجب ولزم والمراد بالحال هو الذى يطلب فى الحال لا يقال العبد لا يكون له مال
فكيف يجوز الكتابة على مال حال لانا نقول يمكن له تحصيل المال بالاستقراض اى الاستيهاب او التكدى
وفى الاخيرين تامل او منجم اى يؤدى بدفعات معينة يقال نجم الدية اداها نجوما اى دفعات والنجم فى الاصل
هو الكوكب ثم نقل الى الوقت المضروب المعين اذ يعرفون الاوقات بالنجوم ومنه ما وقع فى كتب الشافعية
اقل التاجيل نجمان اى شهران ثم استعمل فى تلك الحصص المؤداة فى تلك الاوقات ثم اشتق منه الفعل او
مؤجل من الاجل وهو المدة المضروبة للشئ فلو كاتبه على مال مؤجل ومنجم ثم صالحه على ان يعجل بعضها و
يحط عنه ما بقى جاز كذا فى الخزانة او قال جعلت عليك الفا تؤديه نجوما اولها كذا واخرها كذا فان اديت فانت
حر وان عجزت فقن والقياس ان لا يصح الكتابة بهذا الطريق اذ الرق يدينا فى العقد وانما يصح لان العبرة فى العقود
للمعانى دون الالفاظ ومعنى الكتابة عرفا وعادة ذلك وقبل العبد ذلك لانه مال يلزمه فلا بد من التزامه

صح جزاء لقوله فان كاتب وما عطف والضمير فى صح راجع الى مصدر كاتب وهو الكتاب او الى عقد الكتابة فخرج
من يده دون ملكه فانه عبد ما بقى عليه درهم وهو المروى عن زيد بن ثابت رض وذكر الدرهم خرج مخرج العادة
فاعلم انه يجوز بيع المكاتب من نفسه ولو باعه من غيره برضاه جاز فى اصح الروايتين كذا فى كشف البزدوى
وعتق مجانا ان اعتق ويسقط عنه بدل الكتابة يقال اخذه مجانا اى بلا بدل وهو فعال لانه منصرف كذا فى
الصحاح وغرم السيد العقر ان وطى مكاتبته العقر هو مهر المراة اذا وطئت بشبهة والمراد هنا مهر مثلها
وذلك لانها صارت اخص بمنافع نفسها توسلا الى المقصود والارش ان جنى عليها او على ولدها او مالها والارش
فى الاصل دية الجراحات وقد اطلقه ههنا على ما هو اعم منها فيشمل دية النفس وضمان المال ايضا يعنى ان جنى
السيد على المكاتبة او على ولدها لزمه ان يؤدى بها ما ذكرنا وان اتلف مالها غرم مثله فى المثلى وقيمته
فى القيمى وكما ان السيد يغرم ارش جناية المكاتبة ومالها كذلك يغرم ارش جناية المكاتب وماله وصحت
الكتابة على حيوان ذكر جنسه فقط اى لم يذكر نوعه ولا صفته وليس المعنى ان عدم ذكر الوصف والنوع شرط وهذا
بخلاف ما اذا لم يبين الجنس بان قال كاتبتك على دابة ونحوها فانه لا يجوز لان الجهالة متفاحشة والمراد
بالجنس ههنا النوع الاخير وقد يذكر ويراد به الصنف كما يقال العبد والامة جنسان مختلفان ويؤدى
الوسط او قيمته اما الوسط فلانه الاصل واما القيمة فلان الوسط يعرف بالقيمة فصارت اصلا من هذا الوجه
فالعبد ايهما ادى اجبر المولى على القبول ثم الوسط من سائر الحيوانات انما هو باعتبار القيمة ولم يقيد بشئ واما من العبد
فهو عبد قيمته اربعون دينارا عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما الواجب عبد وسط فى اى قيمة كانت كما فى سائر الحيوانات قال
فى نكاح المبسوط الظاهر ان هذا اختلاف عصر وزمان وفى زماننا يجب الوسط لان الاتراك جياد والهنود رذال
والرومى اوساط وفسدت الكتابة اذا وقعت على قيمته اى قيمة الحيوان لانها قد تكون من الدراهم وغيرها وقد تكون
جيادا او غير جياد ويختلف مقدارها باختلاف المقومين فتفاحشت الجهالة ومع ذلك اذا ادى القيمة يعتق
ثم اداء القيمة يثبت بتصادقهما على انه ما ادى قيمته وان اختلفا يرجع الى تقويم المقومين وان اتفق اثنان
منهم على شئ يجعل ذلك قيمته والا يعتبر اقصى ما يقع به تقويم كذا فى الظهيرية او خمر او خنزير من المسلم اى اذا كاتب
المسلم عبده المسلم على خمر او خنزير كان فاسدا لانه لا يستحقه المسلم لكن اذا ادى الخمر عتق وبعد ذلك لزم ان
يؤدى قيمة نفسه ولا فرق فى ظاهر الرواية بين ان علق عتقه باداء الخمر او لا وروى عن ابى حنيفة رحمه الله انه انما
يعتق باداء عين الخمر اذا قال ان اديتها فانت حر وعن ابى يوسف رحمه الله انه كما يعتق باداء عين الخمر يعتق باداء قيمة الخمر
ايضا وقال زفر رحمه الله لا يعتق الا باداء قيمة الخمر كذا فى الهداية وفى المبسوط ان عند زفر رحمه الله لا يعتق الا باداء قيمة نفسه
وفى الحصار ان على قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يعتق باداء الخمر بل يعتق باداء قيمة نفسه وقال ابو يوسف رحمه الله ايهما ادى

المشروط او قيمة نفسه يعتق وفي الخزانة في كل موضع فسدت الكتابة يعتق باداء قيمة نفسه ولا ينقص عن المسمى
وانما قيد بالمسلم لان لو كاتب الذمي عبده الكافر على خمر فهو جائز اذا كان مقدارا معلوما لانه مال في حق الكفار
كذا في الهداية وفي شرح الطحاوي انه بعد اسلام احدهما ان ادى الخمر لا يعتق وان ادى القيمة يعتق وصح للمكاتب
البيع والشراء اذ بهما يتوسل الى اداء البدل سواء كانا من المولى او من غيره وسواء كانا بالنقد او النسيئة وسواء
كانا بالغبن الفاحش او لم يكن وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما فلا يجوز بيعه وشراؤه بالغبن الفاحش كذا
في الذخيرة والسفر اذ التجارة ربما لا تتفق في الحضر وانكاح امته لانه اكتساب للمال لانه يملك المهر به
وفي الذخيرة هذا استحسان والقياس ان لا يجوز وفيها **ايضا** ان زوج امته من عبده له لا يجوز وعن ابي يوسف
في غير رواية الاصول انه يجوز وكتابة قنه فان فيها اكتساب المال كالبيع وعند زفر رحمه الله لا يجوز كذا في الهداية وفي
الذخيرة ان جواز كتابة قنه استحسان به اخذ علماؤنا والقياس ان لا يجوز وله ولاؤه ان ادى بعد عتقه
لسيده ان ادى قبله اي للمكاتب الاول ولاء المكاتب الثاني ان ادى المكاتب الثاني البدل بعد عتق الاول
ولسيده ولاء المكاتب الثاني ان ادى البدل قبل عتق المكاتب الاول لا تزوج اذ فيه شغل ذمته بالدين
مهرا او نفقة فان تزوج يتوقف على اجازة مولاه الا اذا عتق المكاتب فانه لا يحتاج الى الاجازة كذا في
الذخيرة وهبة ولو بعوض وتصدق اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه وان كان فيه اكتساب المال لكنه
تبرع ابتداء الا اليسير اذ لا بد في التجارة من ضيافة او اعارة ونحوهما فما يتضمن الهبة والصدقة ولم يقدر في
الهداية مقدار اليسير وفي الذخيرة انه يتصدق ويهب بقدر فلس ورغيف وفضة اقل من درهم وياخذ الضيافة
اليسيرة بالطعام المهيا الاكل بقدر دانق ولو وهب واهدى درهما فصاعدا لا يجوز وكفالة بالنفس
او بالمال لانه ليس من ضرورات التجارة وفي الخزانة لو كاتب عبدين كتابة واحدة على ان كل واحد منهما كفيل
عن صاحبه جاز استحسانا واقراض لانه وان كان لا يستوجب بدلا لكنه يخرج عن ملكه للحال ببدل في ذمة المفلس
لان المستقرض يكون مفلسا غالبا وينبغي ان يجوز باليسير كالهبة بل هذا اولى واعتاق عبده ولو بمال لانه اسقاط
ملك ببدل في ذمة المفلس وهذا بخلاف الكتابة حيث يجوز للمكاتب ان يكاتب عبده لانه لو لم يؤد البدل يرد
في الرق وبيع نفس عبده منه لانه اعتاق على المال في الحقيقة وان ادى المال نقدا **ايضا** لا يجوز لانه
مفلس عند العقد وانكاحه اي انكاح عبده لانه تعيب له واشتغال رقبته بالمهر والنفقة ولا يتوقف
هذا العقد حتى لو عتق المكاتب واجازه لا ينفذ لانه لا مجيز له حال وقوعه كذا في الذخيرة والاب والوصي في
رقيق الصغير كالمكاتب فيملكان انكاح امته وكتابة قنه ولا يملكان اعتاق عبده ولو بمال وبيع نفس عبده منه
وانكاح عبده واذا عجز عن نجم من النجوم سواء كان اولا او لا ان كان له وجه سيصل اليه اما مال يقدم عليه

سفر او دين سيحل اجله ونحوهما لا يعجزه الحاكم اي لا يحكم بعجزه ولا برده في الرق الى ثلاثة ايام فان هذه مدة ضربت
لابلاء الاعذار والا يكن له وجه سيصل عجزه اي حكم بعجزه لان عجزه عن نجم امارة عجزه عن الباقي وهذا عند ابي
حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف لا يعجزه حتى يتوالى عليه نجمان كذا في الحصر وفسخها بطلب سيده او سيده برضاه
اي فسخ الحاكم الكتابة بعد العجز ان طلب سيده الفسخ او فسخ السيد بنفسه الكتابة من غير قضاء لكن برضا المكاتب
اذ فسخ الكتابة بالتراضي من غير عذر جائز فمع العذر اولى ولو لم يرض به العبد فلا بد من القضاء هذا هو المذكور في
الهداية وفي بعض الروايات ينفرد المولى بالفسخ رضي به المكاتب او لا كذا في الكافي وفي الظهيرية اذا اراد المكاتب
ان يعجز نفسه وابى المولى ذلك واراد ان يستكسبه ليكون الكسب لهما نقل عن محمد بن سلمة ان له ذلك وقال ابو بكر
البلخي هذا خلاف ما ذكر اصحابنا فالكتابة في جانب العبد لازمة على قول محمد بن سلمة وعلى قول الاصحاب غير لازمة
وعاد رقا كما كان اولا فانه قد كان عتق يدا بالكتابة فبعد الفسخ انعدم عتقه يدا **ايضا** وما في يده لسيده لانه
ظهر انه كسب عبده لكن عند محمد يملكه ملكا مبتداء وعند ابي يوسف رحمه الله ليس ملكا ابتداء بل يتقرر ملك المولى بالعجز
كذا في الكافي فان مات عن وفاء اي مال يفي بما كان عليه لم ينفسخ الكتابة وهذا عندنا لانه لا يبطل بموت احد
المتعاقدين وهو المولى فكذا بموت الاخر وعند الشافعي ينفسخ وبموت عبدا وذلك لفوات المحل وقضي البدل
من ماله اذا لم يكن له دين اقوى منه وفي الخزانة اذا مات المكاتب وعليه دين وجناية وبدل كتابة ومهر
امراة تزوجها بغير اذن المولى يبدئ بالدين ثم بالجناية ثم ببدل الكتابة ثم بالمهر الاقوى فالاقوى وحكم بموته
حرا بان اعتق في آخر جزء من اجزاء حيوته هذا قول الجمهور وذهب بعضهم الى انه يعتق بعد الموت بان يقدر حيا
قابلا للعتق كما يقدر المولى حيا مالكا معتقا اذا مات كذا في الكافي والارث منه اي حكم بان يرث منه وارثه
سواء كان نسبيا او غيره مما بقي من ماله بعد اداء بدل الكتابة الا انه يبطل وصاياه لانها تبرعات واسناد
العتق انما يظهر في حكم الكتابة دون الوصية كذا في الظهيرية وعتق بنيه ولد وافي كتابته حتى لو لم يلدوا في كتابته
بل قبلها لا يعتقون ولا يعتقون او شراهم اي حكم بنيه شراهم في كتابته والاصل ان المكاتب اذا ملك الوالدين
والمولودين تكاتبوا عليه وان ملك غيرهم من ذوي الارحام لا يتكاتبون عليه عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يتكاتبون
عليه كذا في الحصر ومن هذا الاصل يفهم ان بنيه اذا دخلوا في ملكه زمان كتابته سواء كان بالشراء او بالهبة
او بغيرهما يعتقون بعد اداء بدل الكتابة ولا تخصيص للشرى بذلك وكوتب هو وابنه صغيرا او كبيرا اي بكتابة
واحدة فانه يحكم بعتق هذا الولد **ايضا** وقوله او كوتب عطف على ولد وقوله وابنه من وضع الظاهر موضع
المضمر وهو وان كان مفردا لفظا لكنه جمع معنى بافادة الاضافة الاستغراق والعبارة الحسنة ان يقال
او كوتب هو وهم صغارا او كبارا ثم انه قيد موت المكاتب في اول البحث بان يكون عن وفاء ويفهم منه انه

لومات لا عن وفاء ينفسخ كتابته حتى لو تطوع احد باداء بدل كتابته لا يقبل منه وهذا قول ابى بكر الاسكاف وقال
الفقيه ابو الليث لا ينفسخ الكتابة ما لم يقض القاضى بالعجز والفسخ حتى لو تطوع احد باداء البدل قبل قضاء القاضى
جاز وعتق كذا فى الفتوى المنصورية **وطاب للسيد ان ادى اليه من صدقة فعجز** اذا اخذ المكاتب من مال الزكوة
واداه الى المولى ثم عجز والسيد غنى طاب وحل له ذلك لانه اذا اتصدق عليه صار ملكا له وقد اخذ المولى عوضا
عن العتق فيطيب له **ولا ينفسخ الكتابة بموت السيد** لئلا يؤدى ابطال حق المكاتب **وادى البدل الى ورثته**
لانهم يخلفون فى الاستيفاء لكن لو كان فى الورثة صغير لا يعتق بالاداء الى الورثة الكبار بل لا بد ان يقبض
الوصى نصيب الصغير حتى يعتق ذكره فى المبسوط **على نجومه** لانه استحق الحرية على هذا الوجه والسبب انعقد
كذلك فيبقى بهذه الصفة **وان اعتقه بعضهم لا يصح** لانه لو لم يملك بالوراثة **وان اعتقوه** معا او على
التعاقب ذكره فى الخزانة **عتق مجانا** ويسقط بدل الكتابة والقياس ان لا يعتق كما فى اعتاق البعض وانما
حكم بعتقه استحسانا بجعل اعتاقهم اسقاطا منهم لبدل الكتابة ولم يجعل اعتاق البعض اسقاطا لنصيبه
لانه عبد ما بقى عليه درهم فيلغو كلامه وقد جعل الاعتاق بعض اصحابنا مجازا عن الابراء وهو سهو اذ لا علاقة
بينهما فى المعنى كذا فى المبسوط

كتاب الايمان

اوردها عقيب كتاب العتاق وما يتعلق به
لمناسبة بينهما اذ العتاق مما يحلف به والايمان جمع يمين سمى به لانهم كانوا اذا تحالفوا ضرب كل امرئ منهم
يمينه على يمين صاحبه ذكره الجوهرى وقيل اليمين فى اللغة القوة والقدرة قال الله تعالى لاخذنا منه
باليمين اى بالقوة والقدرة منا وفى الشرع عبارة عن تقوية الخبر بذكر الله او صفاته على وجه مخصوص او
تعليق الجزاء بالشرط على وجه ينزل الجزاء عند وجود الشرط والنوع الاول يختص باسم القسم والنوع الثانى من
مصطلحات الفقهاء اذ الغالب ان اليمين يكون لتحقيق ما قصد من البر فى الاستقبال اثباتا او نفيا او فى
هذا النوع يحصل الحمل على الشرط او المنع عنه فكان يمينا معنى والمص يخص النوع الاول بالذكر لان الكفارة
انما يكون فيه **وايضا** يمين اللغو لا يكون الا فى النوع الاول واما فى الطلاق والعتاق والنذر فلا
يكون لغوا كذا فى الملتقط واعلم ان اليمين بالله تعالى وصفاته لا يكره لوقوعه من الانبياء والسلف لكن تقليله
اولى من تكثيره واما بغير الله تعالى فقيل يكره لقوله صلعم ملعون من حلف بالطلاق او حلف به وعند الجمهور
لا يكره اذ يحصل به الوثيقة فى العهود لا سيما فى زماننا حيث ظهرت فى الناس قلة المبالات باسم الله تعالى
كذا فى الكافى **هى ثلاث** اى الايمان التى يترتب عليها الاحكام الشرعية من المؤاخذة عليها وعدمها والكفارة فلا
يرد على ذلك اليمين على الفعل الماضى صادقا **فحلفه على فعل او ترك ماض كاذبا عمدا غموس** **اعلم**
ان اليمين انما يكون على ثبوت شىء لشىء او انتفائه عنه ثم من يكون اختياريا او غير اختيارى كما فى قولنا

والله ان هذا حجر وليس بحجر والمتبادر من الفعل والترك ما يكون على سبيل الاختيار فاراد المص فى الشرح ان يعم
الفعل والترك فقال المراد بالفعل مصطلح النحاة او المصدر وبالترك عدم الفعل والاولى قوله هذا حجر بان
المقدر كان حجرا او يكون حجر التحقيق معنى الفعل فيه وانه ماض او مستقبل وبحذف انه عدم الفعل **ايضا**
فعل على مصطلح النحاة نحو والله لا اضرب زيدا فلا حاجة الى قوله او الترك والاظهر ان يقال انه خص الكلام
بالاختيارى لان اليمين بالاختيارى اكثر من اليمين على غيره فلو اريد التعميم ينبغى ان يقال الحلف على امر
ماض وقوله كاذبا حال من فاعل المصدر فيكون عمدا صفة مصدر محذوف اى كذبا عمدا او يكون بمعنى
عامدا والغموس فعول بمعنى فاعل من غمسه فى الماء ادخله فيه سميت به لانها تغمس صاحبها فى الاثم او فى النار
يأثم به ولا شىء فيه الا التوبة والاستغفار وقد قيل انها ليست بيمين حقيقة لانها عقد مشروع وهذه
كبيرة محضة لكنها سميت يمينا مجازا ولهذا لا يجب فيها الكفارة **وظانا** عطف على كاذبا والمراد بالظن
ما يقابل الشك والوهم فيدخل فيه ما اذا كان جازما او المص ذكره فى المراتب ليعلم ما فوقه بطريق
الاولى ولو قال وخطاء لغو حتى يكون عطفا على عمدا اى حلفه على فعل او ترك ماض خطاء لغو لكان احسن
واخصر **انه** اى الفعل الماضى او الترك الماضى **حق** مطابق للواقع وفيه تسامح لان الحق صفة وقوع النسبة
او لا وقوعها لا صفة الفعل او الترك فتأمل **وهو ضده** اى غير مطابق للواقع **لغو** وهو فى اللغة كلام
لا فائدة فيه ولا يعتد به واختلف فى يمين اللغو فعن ابن عباس رض مثل ما ذهبنا اليه وهو مختار النخعى
وعن على رض ان اليمين فى حالة الغضب والبحر من غير عهد ولا عزم وعن عكرمة رض هو ما يسبق به اللسان من غير
قصد كقول الرجل لا والله وهو المنقول عن عائشة رض واليه ذهب الشافعى رحمه الله وفى الملتقط قال محمد بن الحسن
وبه نأخذ وانما قال **يرجى عفوه** مع انه تعالى صرح بالعفو حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم
لان المراد بالمؤاخذة هى المؤاخذة بالكفارة بقرينة سياق الآية او يقال انه احتمل ان يكون المراد
باللغو فى الآية ما قاله الشافعى رح ولذا قال يرجى فتأمل **وعلى آت منعقدة** عطف على ماض بحذف
موصوفه اى حلفه على فعل آت او ترك آت منعقد وقال المص فى الشرح الاحسن ان يقال وآت بترك كلمة
على ليكون معطوفا على ماض وغير محتاج الى التقدير ولم يعتبر الحال لان الاخبار المعلق بزمان الحال اذا
حصل فى النفس يعبر عنه باللسان ويصير اليمين منعقدا بعد التعبير وزمان الحال ماضيا بالنسبة
الى زمان انعقاد اليمين كذا ذكره المص وهذا من تدقيقات الحكماء ومبنى اليمين على العرف وزمان الحال
فى العرف اجزاء من اواخر الماضى واوائل المستقبل كما يقال زيد يصلى والحال ان بعض اجزاء صلوته ماضية
وبعضها آتية فاذا قال والله ما لهذا على دين فان كان كاذبا عمدا كان غموسا وان كان فى زعمه انه

صادق وليس كذلك كان لغوا واشار في الكافي الى ذلك وانما لم يذكر لندرته او لانه يعرف حاله بالقياس
الى الماضي **وكفر فيه** اي في المنعقد **فقط** دون الغموس واللغو **ان حنث** والحنث هو الخلف في اليمين واصله
الاثم ثم يقال بلغ الغلام الحنث اي المعصية كانه اذا وقع منه الخلف في اليمين اثم لانه هتك حرمة
اسم الله تعالى **واعلم** ان اليمين المنعقد على انواع منها ما يجب الحنث فيه كفعل الماضي ومنها
ما هو الحنث فيه اولى كهجران المسلم ومنها ما يجب فيه البر كفعل الفرايض ومنها ما يستوي فيه البر
والحنث كسائر المباحات **ولو سهوا او كرها حلف او حنث** اي يجب الكفارة بعد الحنث سواء حلف قاصدا
او ساهيا بان قيل له الا تاتينا فقال بلى والله غير قاصد لليمين وسواء حلف طايعا او مكرها بان اكره
على ان يحلف ان لا يدخل الدار فحلف وسواء حنث قاصدا او ساهيا طايعا او مكرها لان الفعل الحقيقي
لا ينعدم بالسهو والاكراه وهو الشرط فقوله ولو سهوا او كرها متعلق بكل من الحلف والحنث على
سبيل التنازع **والقسم** الذي نحن بصدد احكامه **بالله تعالى او باسم من اسمائه** اراد بالاسم اللفظ الدال
على الذات مع صفته **كالرحمن والرحيم** اورد مثالين ليعلم انه لا فرق بين اسم مختص به كالرحمن او اسم
غير مختص به كالرحيم وهو الظاهر من مذهب اصحابنا وهو الصحيح وقال بعض اصحابنا كل اسم لا يسمى به غير الله
فهو يمين وما يسمى به غير الله ان اراد به يمينا فهو يمين والا فلا كذا في الكافي هنا قال صاحب الذخيرة
وكان بشر يقول اذا قال بالرحمن ان اراد به اسم الله فهو يمين وان اراد به سورة الرحمن لا يكون يمينا وفي
بعض النسخ وقع قوله **والحق** بعد قوله والرحيم وانما خصه بالذكر لانه ذكره بعضهم ان اراد به اسم الله تعالى
يكون يمينا وان لم يرد به اسم الله تعالى لا يكون يمينا كذا في الذخيرة فاشار الى انه يمين مطلقا لان
المتبادر في العرف منه اسم الله تعالى ومبنى الايمان على العرف **او بصفة يحلف بها في العرف من صفاته**
اي صفات الله تعالى واراد به المصادر التي يشتق منها اسماء يمكن ان يطلق على الله شرعا وان لم يسمع
من الشارع الاطلاق عليه **كعزة الله تعالى** هي غلبته على غيره ومرجعها الى القدرة وقيل معناه عدم المثل وقيل
كونه بحيث يتعذر الاحاطة بوصفه ويتعسر الوصول مع شدة الحاجة اليه **وجلاله** اي عظمته وقيل كونه بحيث
لا شرف الا وهو له وكبريائه هي كونه بحيث يرى غيره حقيرا بالاضافة الى ذاته وينظر الى غيره نظر المالك الى
عبده **وعظمته** هي في الاصل كبر الجسم بحيث يمنع احاطة البصر باطرافه كالسماء والارض ثم استعملت في كبر القدر
اذا كان في النهاية والمقصود ههنا هي كونه بحيث لا يتصوره عقل ولا يحيط بكنهه بصيرة **وقدرته** وهي صفة
تؤثر وفق الارادة والقدرة الحقيقية مختصة بالله تعالى فانه القادر بالذات على جميع الممكنات وما
عداه قادر على بعض الاشياء باقداره تعالى اياه وما ذكره المصنف ان القدرة صفة يحلف بها موافق لما

في الذخيرة وذكر في الظهيرية انه لو قال وقدرة الله تعالى لا يكون يمينا وان الله تعالى لا يوصف بضدها لان
المراد بالقدرة المذكورة تقديره عرفا والله تعالى قد يقدر وقد لا يقدر وفي الكافي قال العراقيون من
اصحابنا الحلف بصفات الذات يمين وبصفات الفعل لا وصفة الذات ما لا يجوز ان يوصف بضده
كالقدرة والعظمة والجلال وصفة الفعل ما يجوز ان يوصف بضده كالرحمة والغضب والرضاء وذلك
لان ذكر الصفة الذات كذكر الذات مشروع دون غيره وهذا بناء على ان صفة الله تعالى غيره والمذهب
المختار ان صفات الله تعالى لا هو ولا غيره والاصح ان المعتبر في ذكر الصفات هو العرف وهو اختيار
مشايخ ما وراء النهر لان مبنى الايمان على العرف فما تعارف الناس به الحلف يكون يمينا وما لا فلا فان ما
تعارف الناس به الحلف يكون اعتقاد تعظيمه اكثر **لا بغير الله تعالى** لقوله عليه السلام من كان حالفا
فليحلف بالله تعالى او ليذر وقال ابو علي الرازي اخاف على من يقول بحيوتي وحيوتك وما اشبه ذلك
الكفر كذا في الفصول العمادية **كالنبي والقرآن** بان يقال والنبي والقرآن اما اذا قال انا بريء منهما يكون يمينا
لان التبري منهما كفر كذا في الهداية وفي الخلاصة كل ما يكون البراءة عنه كفرا كالقرآن والصلوة وصوم رمضان
فاذا قال انا بريء منه فالمختار ان يكون يمينا وفي الفتاوى الكبرى لو قال والقرآن ما فعلت كذا وهو يعلم انه
كاذب يستغفر الله تعالى ويتوب عنه **والكعبة** بان يقال والكعبة لا افعل ذلك لا يكون يمينا وعن بعض المشايخ
ان البراءة عنها لا يكون يمينا كذا في الظهيرية **ولا بصفة** من صفات الله تعالى **لا يحلف بها عرفا كرحمته** هي
ارادة الانعام على العباد ودفع الضرر عنهم فيكون من صفات الذات او نفس الانعام والدفع فيكون من صفات
الافعال وقد يراد بها المطر والجنة فلاجل هذه الاحتمال لا يحلف به وفي الذخيرة لو قال ورحمة الله يكون يمينا
وعلمه هو من صفات الذات لكن لا يحلف به عرفا وعلى قول العراقيين لا يحلف به **ايضا** وان كان الله لا يوصف
بضده لان العلم قد يذكر ويراد به المعلوم كما يقال علم ابي حنيفة رحمه الله اي معلومه وهذا اذا قال وعلم الله اني لا
افعل كذا اما اذا قال يعلم الله اني لم افعل كذا فقال الامام السرخسي ان اعتقده يمينا يكون يمينا وان اعتقده كفرا
فهو كفر كذا في الخلاصة وفي الفصول العمادية اذا قال يعلم الله انه فعل كذا وهو يعلم انه لم يفعل فعامة المشايخ
على انه يكفر وقيل لا يكفر **ورضاه وسخطه وغضبه** والسخط هو خلاف الرضا ومعناه قريب من الغضب وقد تقرر
في علم الكلام انه اذا اطلق على الله ما هو حقيقة في الاعراض النفسانية المستحيلة عليه يحمل على ما هو غاية
فيه كالترك في الاستحياء او سبب له كارادة الانتقام في الغضب ومتبعه كالانعام في الرحمة او نحو ذلك
وفي الروضة ان لا دوايز في الاصول في قوله وسخط الله وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله وابن سماعة عن محمد انه لا يكون يمينا
وروى الحسن بن ابي مالك عن ابي يوسف رحمه الله انه كان يمينا **وعذابه** وهو بمعنى التعذيب وهو العقوبة وقد يراد

بالرضا ما يراد به الرحمة وبالغضب والسخط والعذاب نعوذ بالله منه ر وقوله لعمر الله زاد لفظة قوله ليعلم انه ابتداء الكلام و
العمر والعمر بالضم والفتح البقاء الا ان الفتح غلب في القسم حتى لا يجوز فيه الضم كذا في المغرب واللام للتاكيد وهو
مرفوع بالابتداء وخبره محذوف تقديره لعمر الله قسمي وما اقسم به اي احلف ببقاء الله تعالى ودوامه
وذكر في كشف البزدوي ان قولك لعمرك جار مجرى قولك اقسم بعمرك واذا قلت لعمر الله كان بمنزلة قولك و
الله الباقي وايم الله اصله ايمن الله وهو جمع يمين والعرب كانوا يحلفون باليمين نحو يمين الله لا ابرح قاعدا فعلى هذا
يكون الهمزة فيه همزة قطع الا انها سقطت في الوصل لكثرة الاستعمال وهذا مذهب الكوفيين وذهب البصريون
الى انها مفرد كالآنك والآجر وهمزته همزة وصل ماخوذ من اليمين بمعنى البركة فمعنى ايمن الله بركة الله قسمي ولكونه
مفردا تصرف العرب فيه بحذف فانه لا يوجد في الجمع فحذفوا النون منه والياء ايضا فقالوا ايم وام والهمزة
في الالفاظ الثلاثة مفتوحة او مكسورة والاصل الكسر لانها همزة وصل كذا في شرح الشافية وذكر فخر الاسلام
في اصوله اي ايم الله كلمة بنفسها يوصل بها القسم بمنزلة الباء في بالله لا اصل لها يرجع اليه ويقرب منه ما نقل عن
الزجاج انه حرف وليس باسم وعهد الله وميثاقه قال المص وعهد الله بالجر بواسطة واو القسم فعلى هذا ينبغي ان
يكون في عبارة المتن واوان كما في بعض النسخ احدهما للعطف على ما تقدم والثانية للقسم ويحتمل الرفع على ان
يكون التقدير عهد الله قسمي والعهد الموثق وهو موضوع لما من شانه ان يراعى ويتعهد كاليمين والوصية وقد يقال
عهد الله هو حجته القائمة على عباده الدالة على توحيده ووجوب وجوده وصدق نبيه والميثاق اسم ما يقع به
الوثاقة اي الاستحكام ويقال هو ما وثق الله به عهده من الآيات والكتب وقيل هو مصدر بمعنى الاحكام
وانما كان العهد يمينا لان الحالف بالله عاهد الله ان يفعل ذلك الشيء او لا يفعله واقسم واحلف واشهد في المغرب
قد يجري الشهادة مجرى الحلف فيما يراد به التاكيد كقول الرجل اشهد بالله في موضع اقسم قيل لا يحتاج في هذه الالفاظ
الى النية لان المتبادر منه الحال وقيل لا بد منها لاحتمال العدة اي الاستقبال واليمين بغير الله وان لم يقل بالله
متعلق بالالفاظ الثلاث وانما قال ذلك لان فيه اختلافا فعند زفر اذا لم يقل ذلك لا يكون يمينا وذكر في
الغنية قال اشهد ولم يعلقه بالله لا شيء عليه ولم يذكر فيه خلافا وعلي نذر او يمين او عهد فان معناه على موجب النذر
او موجب اليمين او موجب العهد وان لم يضف الى الله ولم يقل علي نذر الله ويمين الله او عهد الله لان هذه الالفاظ تستعمل
عرفا في الحلف بحيث لا يفهم منها غيره فلا حاجة الى الاضافة وفي الكافي اذا قال ان فعلت كذا فعلي نذر فان نوى قربة من القرب
التي يصح النذر بها لزمه ما نوى وان لم يكن له نية فعليه كفارة اليمين وان فعل كذا فهو كافر فانه يمين حتى لو فعل
ذلك الفعل يلزمه الكفارة وان لم يكفر لانه قصد به اليمين وان لم يقصد به تحقيقه واختار الامام السرخسي والامام
خواهرزاده انه ان كان عنده انه يكفر متى اتى بالشرط فاتى به يكفر وان كان عنده انه لا يكفر فلا يكفر كذا في

الفصول

الفصول العمادية علقه بماض او آت وقيل ان علقه بفعل ماض وهو يعلم انه كاذب يكفر لان التعليق بشرط كائن تنجيز وقال
الامام السرخسي اذا حلف بهذا اللفظ على امر في المستقبل فان كان عنده انه يكفر متى اتى بهذا الشرط وقد اتى به يصير
كافرا للرضا بالكفر وكفارته ان يقول لا اله الا الله محمد رسول الله وان كان عنده انه اذا اتى بالشرط لا يصير كافرا
لا يكفر واما اذا حلف به على امر في الماضي وقال ان فعل كذا امس فهو كافر وهو يعلم انه فعل لا يلزمه الكفارة لانه
يمين غموس فان كان عنده انه يمين ولا يكفر متى حلف به لا يكفر وان كان عنده انه يكفر متى حلف به يكفر
للرضا بالكفر كذا في الذخيرة وسوكند ميخورم بخداي فانه معنى قوله احلف بالله والتقييد بقوله بخداي احتراز عما اذا
قال سوكند ميخورم بطلاق فانه ليس بحلف ولا تطلق ذكره في الخلاصة وليس احترازا عن قولنا سوكند ميخورم
بدون قولنا بخداي فانه ايضا حلف كذا في الخزانة قسم خبر لقوله لعمر الله وما عطف عليه ثم اورد الفاظا
اشتهر بين الناس انها يمين وليست كذلك فقال وحقا فانه ليس بيمين بل هو لتاكيد مضمون الجملة ومعناه
افعل هذا لا محالة وفي الظهيرية الصحيح انه يكون يمينا ان اراد به اسم الله تعالى وفي المنصورية عن الحسن بن
ابي مطيع ان حقا يمين مطلقا وحق الله فانه ليس بيمين لان المراد به طاعة الله فيكون حلفا بغير الله وفي
رواية عن ابي يوسف انه يمين لان المعنى حقيقة الله وهي صفة كالعظمة وحرمته هي اسم بمعنى الاحترام و
بمعنى حرمة الله ما لا يحل انتهاكه فهو في الحقيقة قسم بغير الله تعالى وسوكند خورم بخداي فانه وعد اذ ظاهره
الاستقبال وفي الظهيرية سئل شيخ الاسلام عطا بن حمزة عمن قال سوكند خورم كه اين كار نكنم قال هذا يمين وهو
انشاء وتحقيق وبطلاق اي قال سوكند خورم بطلاق زن فانه ليس بيمين ولو فعل المحلوف عليه لا تطلق فان فعله
فعليه غضبه او سخطه او لعنته فانه دعاء على نفسه ولا يتعلق ذلك بالشرط اذ الغضب مثلا قد يتحقق بارتكاب
المحظورات وانا زان او سارق او شارب خمر او آكل الربوا فان الحلف بها غير متعارف والفرق بين هذه الالفاظ
وقولنا ان فعل كذا فهو كافر ان حرمة الكفر لا يحتمل السقوط والفسخ كحرمة هتك الاسم وحرمة هذه الاشياء يحتمل
ذلك فلم يكن مثل هتك حرمة الاسم فلا يكون يمينا وقوله لا اي لا يكون قسما خبر لقوله وحقا وما عطف عليه وحروف
القسم الواو والباء والتاء فالواو والتاء لا يدخلان الضمير ولا يستعملان مع فعل القسم والتاء يختص باسم الله
تعالى واما الباء فيعم المضمر والظاهر مطلقا ويستعمل مع فعل القسم نحو احلف بالله وفي الهداية لو قال لله يكون
قسما في المختار لان الباء قد تبدل باللام والمذكور في كتب النحو ان اللام انما يستعمل في القسم اذا كان المقسم عليه
امرا يتعجب منه وقد يعد من حروف القسم الميم المكسورة او المضمومة وهي في الحقيقة مقصورة من ايمن فيكون اسما
لا حرفا ويضمر حروف القسم كالله لا افعله اي بالله لا افعله وحذف حرف القسم وجر المقسم به من غير عوض جائز عند اهل
الكوفة واما البصريون فلا يجوزون ذلك الا بعوض وذلك همزة الاستفهام نحو آلله ما فعلت كذا بالمد او حرف

المنية نحو لاها الله ثم اذا حذف حرف القسم قيل ينصب لانتزاع الحرف الخافض وقيل يخفض ليكون الكسرة دالة على المحذوف
والاول مذهب البصريين والثاني مذهب الكوفيين كذا في الكافي وقيل انما يكون يمينا اذا تكلم مجرورا اما اذا سكن
الهاء او نصبها او رفعها فلا لانه لم يات بحرف القسم ولا باعرابه بخلاف ما اذا قال والله او تالله وسكن الهاء او
رفعها او نصبها فانه يكون يمينا ولا عبرة للخطاء في الاعراب كذا في الملتقط وكفارته اي الحلف عتق رقبة اي اعتاق
مملوك عبدا او امة او اطعام عشرة مساكين تحقيقا او تقديرا حتى لو اعطى مسكينا واحدا في عشرة ايام كل يوم نصف
صاع يجوز ولو اعطاه في يوم واحد بدفعات في عشر ساعات فقد قيل لا يجزيه وقيل يجزيه واما اذا دفع بدفعة واحدة
فلا يجوز لان التفريق واجب بالنص كذا في المصفى ولا يجوز ان يعطي فقيرا اقل من نصف صاع في كفارة اليمين بخلاف
صدقة الفطر وبه يفتى كذا في المنصورية والتقييد بالمساكين بناء على الاعم الاغلب ففي القنية يجوز صرف كفارة
اليمين الى ابن السبيل كالزكوة وفي المبسوط كل من لا يجوز صرف الزكوة اليه لا يجوز صرف الكفارة اليه لانه
صدقة كالزكوة الا فقراء اهل الذمة فانه يجوز صرف الكفارة اليهم وان لم يجز صرف الزكوة اليهم كما هما
في الظهار فكل رقبة يجوز اعتاقها عن كفارة اليمين وكل ما يجوز اطعامه في كفارة اليمين **واعلم** انه
اذا كانت عليه كفارة يمينين فاطعم عشرة مساكين كل مسكين صاعا كاملا عنهما جميعا جاز عند محمد وعندهما
يكون عن احدهما وعند زفر لا يجوز عنهما ولا عن احدهما كذا في الحصر او كسوتهم بكل ثوب يستر عامة البدن وهذا عند
ابي حنيفه وابي يوسف وعند محمد ادناه ما يجوز فيه الصلوة كذا في الهداية وفي الخزانة ان المعتبر في الكسوة ما
يستر اكثر البدن وفي الروضة كسوة الكفارة بقدر ما يكسو عورته وهو ثوب واحد في ظاهر الاصول وعن
ابي يوسف انه لا يجوز الا الكسوة المعروفة بين الناس وفي الظهيرية الكسوة ازار او جبة او قميص او قباء او كساء
واراد بالازار الملاءة ويشترط في كل من هذه الثياب ان يكون بحال لو توشح به امكنه الركوع من غير انكشاف عورة
وفي الملتقط لو كسا امراة لا بد ان يعطيها مع الكسوة خمارا فلم يجز السراويل عنه وهو الصحيح لان لابسه يسمى عريانا في
العرف وعند محمد يجوز وفي رواية اخرى عن محمد ان اعطى المراة لا يجوز وان اعطى الرجل يجوز ذكره في الظهيرية وعن ابي حنيفه
ان الكسوة ان كانت سراويل سابغا جاز بعد ان يكون صحيحا يستمتع بلبسه جديدا كان او لبيسا كذا في الملتقط واعلم ان
الواجب هنا احد الاشياء الثلاثة غير معين والحانث مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا وهو مذهب الجمهور و
ذهب بعض الفقهاء العراقيين الى ان الكل واجب عليه فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها فاذا اتى بالكل فالواجب منها
عند الفرقة الاولى هو اعلاها قيمة ولو ترك الكل يعاقب على ادناها قيمة لان الفرض يسقط بالادنى وعامة الفرقة
الثانية على هذا **ايضا** فالخلاف لفظي وبعضهم قالوا ان اتى بالجميع يثاب ثواب الواجب على الكل ولو ترك الجميع
يعاقب على كل واحد فالخلاف معنوي وهكذا الخلاف في كل واجب يكون كذلك ويسمى الواجب المخير كذا في

وهذا اذا لم يكن في ملكه عين المنصوص

كشف البزدوي فان عجز عنها اي لم يقدر على واحد من هذه الاشياء الثلثة وقت الاداء صام ثلثة ايام ولاء اختلف
في حد الايسار للكفارة ففي الاصل هو ان يكون له فضل عن كفافه قدر ما يكفر عن يمينه وفسر الكفاف بمنزل يسكنه
وثياب يلبسه ويستر عورته وقوت يومه وهذا اذا لم يكن في ملكه عين المنصوص عليه فان كان في ملكه عبد او
كسوة عشرة مساكين او اطعام عشرة لا يجوز له ان يصوم كذا في الخلاصة وعن ابن مقاتل ان من له قوت يوم وليلة
لا يجوز له الصوم ان كان الطعام الذي عنده مقدار طعام عشرة مساكين كذا في الذخيرة وعن ابي يوسف ان
كان له فضل عن مسكنه عن الكفاف وعن كسوته عن الكفاف وكان الفضل مائتي درهم فصاعدا فعليه الاطعام
ولا يجزيه الصوم وفي رواية عنه يجب ان يكون له مقدار ما يشتري به طعام عشرة مساكين وان لم يكن له غيره
ونحوه روي عن ابي حنيفه **ايضا** وقيل ان كان عنده اقل من قوت شهر جاز له الصوم وكذا اذا كان له مال غائب
ليس فيه مملوك يجزي عن الكفارة او له ديون على الناس ولا يجد شيئا من الاشياء الثلثة اجزاه الصوم كذا
في الظهيرية وعن ابي يوسف ايضا اذا لم يكن له الا الثياب التي على بدنه وليس له الا دار يسكنها وله خادم ويريد ان
يسال الناس ما ياكل يجزيه الصوم كذا في الملتقط وقوله وقت الاداء اي المعتبر في العجز هو العجز وقت الاداء
حتى اذا حنث وهو معسر واخر الصوم حتى ايسر فانه لا يجزيه الصوم كذا في الذخيرة وقوله ولاء اي متتابعة وذلك
لقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات فلو صامت يومين فحاضت تستانف بخلاف كفارة الصوم فان بالحيض
لا تستانف ولم يجز الكفارة بلا حنث فلو قدم الكفارة على الحنث يعيدها اذا حنث لما تقرر في الاصول ان
الحنث سبب الكفارة واليمين شرط فلا تقديم عليه ومن حلف على معصية كعدم الكلام مع ابويه حنث اي جعل نفسه
حانثا بان يتكلم معهما وكفر عن يمينه اذ فيه تفويت البر الى الكفارة الجابرة والتقييد بالمعصية اشارة الى ان الحلف
على الطاعة واجب الوفاء به واما الحلف على فعل لا معصية في اثباته ولا في تركه فالاولى الوفاء به ذكره في الروضة
ولا كفارة في حلف كافر سواء ان حنث كافرا او ان حنث مسلما لان في الكفارة معنى العبادة وهو ليس باهل
لها فلا يمكن ابقاء البر في حقه بالحلف ومن حرم ملكه على نفسه بان قال حرمت على طعامي هذا او هذا الطعام
حرام علي لا يحرم لان المحرم هو الله تعالى وان استباحه اي اقدم على ما حرم على نفسه كفر بتشديد الفاء فان تحريم
الحلال يمين فان النبي صلعم حرم العسل على نفسه فانزل الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان
قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فاعلم انه اذا كان ملكه محرما كالخمر
وقال هذا حرام علي ثم اقدم على شربه فعند ابي حنيفه يجب الكفارة وعند ابي يوسف لا يجب والمختار للفتوى انه اذا
اراد به التحريم يجب الكفارة وان اراد به الاخبار او لم ينو شيئا لا يحنث كذا في المضمرات ولو قال هذه الدراهم
التي في يدي حرام علي ان اشترى بها شيئا يحنث وان وهبها او تصدق بها لا يحنث لان في العرف يراد بهذا التحريم

تحريم الشرعي فقط كذا في الظهيرية والملتقط **ومن نذر مطلقا** اي غير معلق بشرط نحو لله علي صوم شهر **او معلقا**
بشرط يريد كان مثل ان قدم غائبي فلله علي صوم شهر فوجد **وفى** بنفس هذا النذر **وبما** اي من نذر نذرا معلقا بشرط
لا يريده **كان زنيت** فلله علي صوم شهر **وفى** بنفس النذر انشاء **او كفر** عن اليمين انشاء لان فيه معنى اليمين وهو المنع
عن ايجاد الشرط وهو بظاهره نذر فيتخير بخلاف ما اذا كان شرطا يريده لانعدام معنى اليمين فيه وما
ذكره المص في الشرح ان كان الشرط امرا حراما كان زنيت ينبغي ان لا يتخير لان التخيير تخفيف والحرام لا يوجب
التخفيف مرفوع بان التخيير ليس لاجل التخفيف بل لان الكلام يحتمل المعنيين فيحمل على ايهما شاء نعم لو قيل
ان اليمين معناه الالتزامي والنذر معناه المطابقي فينبغي ان ينوي فان نوى اليمين فقط كفر وان نوى
او لم ينو شيئا وفى لكان له وجه وحينئذ سيتوجه انه لا فرق في ذلك بين هذه الصورة والصورة المتقدمة
الا ان يقال ههنا قرينة ظاهرة على ارادة معنى اليمين دون الصورة الاولى فتامل **وهو الصحيح** اذ هو
رواية عن ابي حنيفة رجع اليها في آخر عمره وهو قول محمد قال الامام السرخسي هو اختياري وهكذا اختاره
الصدر الشهيد وبه يفتى وفي ظاهر الرواية لا يخرج الا بما سمى كيف كان كذا في الهداية وذكر في
الذخيرة نقلا عن نوادر هشام عن محمد فيمن قال ان رد الله علي غائبي صمت شهرا فرد عليه غائبه فهذه عدة
ان اوفى بها فهو فضل وان لم يوف فلا حرج قال الحاكم ابو الفضل هذا خلاف ما في الاصل **واعلم** انه
لا يصح النذر الا بقربة لله من جنسها واجب كالصلوة والصوم والحج ونحوها **كالعتق** والصدقة ولا يصح بما
ليس لله تعالى من جنسه واجب كالتسبيح والتحميد وبناء المسجد ونحوها كذا في الخزانة وقال الامام
ظهير الدين المرغيناني لو نذر ان يقول دعاء كذا في دبر كل صلوة عشر مرات لم يصح ولو قال لله علي ان اصلي على
النبي صلعم كل يوم كذا قال بعضهم يلزمه وقال بعضهم لا يلزمه كذا في القنية

فصل اعلم ان الاصل
في الالفاظ المستعملة في الايمان عندنا ان يحمل على المتعارف لانه هو المراد ظاهرا والمقصود غالبا وعند الشافعي
على الحقيقة لانها هي الاصل وعند مالك على معاني كلمات القرآن لانها اصح اللغات وافصحها كذا في الحصر
عن محمد بن الحسن انه قال صنفت كتاب الايمان على معاني البلدي وفي كل بلدة على معاني تلك البلدة كذا في الملتقط
من حلف لا يدخل بيتا يحنث بدخول صفة لان البيت اسم لمسقف اعد للبيتوتة وهي تبنى لها في بعض الاوقات
كالشتوية والصيفية وقيل هذا اذا كانت الصفة ذات حوائط اربعة وهكذا كانت صفافهم والصحيح ان
الجواب يجري على اطلاقه كذا في الهداية **واعلم** ان الدخول يثبت بدخول اكثر الجسد فلو ادخل احدى رجليه لا
يحنث وقيل هذا اذا كان الداخل والخارج مستويين اما اذا كان الداخل حابطا يحنث لان اكثره حينئذ يصير داخلا
وقال الامام السرخسي الصحيح انه لا يحنث كذا في الظهيرية **لا الكعبة** اي لا يحنث بدخول الكعبة **او مسجد او بيعة**

وهي المعبد للنصارى **او كنيسة** وهي معبد اليهود لان البيت ما اعد للبيتوتة وهذه البقاع ما بنيت لها كذا
في الهداية والاولى في التعليل بناء على اصل ابي حنيفة رحمه الله ان اللفظ المستعمل في اليمين يحمل على المتعارف ان
يقال ان اسم البيت لا يطلق على هذه البقاع عرفا **او دهليز** بكسر الدال ما بين الباب والدار فارسي معرب كذا في
الصحاح اذ لا يطلق البيت عليه عرفا وقيل اذا كان الدهليز بحيث لو اغلق الباب بقي داخلا وهو مسقف يحنث
كذا في الهداية **او ظلة باب دار** في الكافي هي الساباط الذي يكون على باب الدار ولا يكون فوقه بناء ويقرب
منه ما نقل عن صاحب الحصر هي التي احد طرفي جذوعها على هذه الدار وطرفها الاخرى على حائط الجار المقابل
وفي المغرب قول الفقهاء ظلة الدار يريدون بها السدة التي فوق الباب وعلى كل تقدير فاسم البيت لا يطلق
عليه عرفا **كما في لا يدخل دارا فدخل دارا خربة فانه لا يحنث** لان الدار غير معين وصفة البناء في غير المعينة معتبرة
فيتعلق اليمين بالعين والصفة فصار كانه قال والله لا ادخل دارا مبنية كذا في الذخيرة وقيل اطلاق الدار
على الخربة مجاز واذا وقع منكرا فلا قرينة على ارادتها مع ان المطلق ينصرف الى الكامل اعني المعمورة **وفي هذه
الدار يحنث ان دخلها منهدمة صحراء** واختلف في تخريج هذه المسئلة فقيل اسم الدار لا يقع على العرصة قبل
البناء وبعدها بنيت يسمى دارا وح فالعرصة اصل في حق اطلاق هذا الاسم والبناء بمنزلة الوصف والوصف
في المعين غير معتبرة فيتعلق اليمين بالاسم واسم الدار باقية بعد الانهدام فاذا دخلها حنث وقيل الصفة في
المعين اذا لم يكن داعية الى اليمين لا يعتبر وصفة البناء للعرصة غير داعية الى المنع عن الدخول فيها باليمين
فيتعلق العين بالاسم والاسم باق بعد الانهدام كذا في الذخيرة وقيل في تخريجها ان اليمين تعلقت بالمشار
اليه ولا شك ان الاشارة تعلقت بالعرصة **ايضا** فصح اطلاقها على المنهدم ترجحت بالاشارة فيحنث
بدخولها منهدمة وفي الكافي ذكر الفقيه ابو الليث ان الفرق بين المعرف والمنكر انما هو في العربية اما اذا كان
بالفارسية فلا يحنث فيهما الا بدخول المبنية **او بعدما بنيت اخرى** اي دارا اخرى فانه اذا كان يحنث بدخولها
منهدمة فبدخولها مبنية واسم الدار باق حقيقة اولى ان يحنث وفي الذخيرة حلف لا يدخل هذا المسجد فهدم
فصار صحراء ثم بنى دارا فهدمت وبنى مسجدا فدخله الحالف لا يحنث لانه وان عاد الاسم لانه انما عاد بسبب جديد
في العين فنزل منزلة تبدل الاسم **او وقف على سطحها** فانه يحنث **ايضا** لان السطح من الدار حتى يدخل في البيع
بلا ذكر قال صاحب الكافي هذا اذا كان الحالف في بلاد العرب فان كان من بلاد العجم فالمختار انه لا يحنث و
عليه الفتوى لان الصاعد على السطح لا يسمى في العجم داخلا والى هذا اشار المص بقوله **وقيل في عرفنا لا يحنث
كما لو جعلت** هذه الدار المحلوف عليها بعد انهدامها **مسجدا او حماما او بستانا او بيتا** فدخله فانه لا يحنث بدخول
هذه البقاع لان اسم الدار زال عنها بالكلية واعترض اسماء اخرى عليها **او دخلها بعد هدم الحمام**

فانه لا يحنث لانه لا يعود اسم الدار وكذا اذا هدم المسجد او صار البستان بائرا او انهدم البيت ووجه تخصيص الحمام بالذكر غير ظاهر ولذا قال في الهداية وكذا اذا دخله بعد انهدام الحمام واشباهه **وكهذا البيت ودخله منهدما صحراء** بحيث سقط السقف وانهدم الحيطان فانه لا يحنث لزوال اسم البيت بخلاف ما اذا سقط السقف وبقي الحيطان فانه يحنث كذا في الهداية وكان في التقييد بقوله صحراء اشارة الى هذا **او بعد ما بني بيتا آخر** عطف على قوله منهدما اي دخله بعد ما بني بيتا آخر فانه لا يحنث والفرق بين هذه الدار اذا خربت وبنيت اخرى وبين هذا البيت اذا خرب وبني آخر حيث يحنث بدخول الدار منهدما ولا يحنث بدخول البيت منهدما ان اسم الدار يطلق في العرف على المنهدمة واسم البيت لا يطلق على المنهدم وذلك شيء يعرف بالاستعمال ولا مدخل للقياس في ذلك فلهذا يحنث في الاولى دون الثاني فان مبنى الايمان على العرف **او هذه الدار فوقف بباب لو اغلق كان خارجا** اي اذا حلف لا يدخل هذه الدار فوقف في طاق باب بحيث اذا اغلق الباب يكون خارجا من الدار لا يحنث لان الباب لاحراز ما في الدار فلم يكن الخارج من الدار **ولا يسكنها وهو ساكنها او لا يلبسه وهو لابسه او لا يركبه وهو راكبه فاخذ في النقلة ونزع ونزل بلا مكث** اي اذا حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فشرع في الانتقال عنها من ساعته بلا مكث او حلف ان لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه في الحال بلا مكث او حلف لا يركب هذا الحمار وهو راكبه فنزل عنه بلا مكث لا يحنث في الصور الثلاث لان اليمين شرعت للبر ولا يتصور ذلك الا باخراج هذا القدر من اليمين فكانه قال لا اسكن هذه الدار الا زمان الانتقال وكان القياس ان يحنث وان شرع في النقلة من ساعته كما قال زفر لوجود حقيقة السكنى بعد الفراغ من اليمين وقيل وكذا الكلام في الصورتين الاخريين وفي المحيط لو حلف لا يسكنها فذهب فوجد بابها مغلقا بحيث لم يمكنه فتحه فقيل يحنث وقيل لا يحنث وبه اخذ ابو الليث والصدر الشهيد وفي الذخيرة لو حلف لا يسكنها فلم يجد المفتاح ليخرج الامتعة من ساعته لا يحنث ما دام في طلب المفتاح **او لا يدخل هذه الدار وهو فيها فقعد فيها** ومكث اياما لا يحنث لان الدخول هو الانتقال من الخارج الى الداخل **الا ان يخرج ثم يدخل** اذ ح يتحقق الدخول والاصل في جنس هذه المسائل ان ما لا يمتد من الافعال لا يعطى لدوامه حكم الابتداء فكل فعل يصح تقدير المدة فهو ممتد كالسكنى والركوب وكل ما لا يصح تقدير المدة فهو مما لا يمتد كالدخول والخروج بل نقول دوام هذا القسم من الافعال غير متصور نعم يجوز اطلاق الدوام عليها مجازا باعتبار ما يترتب عليها فتامل **وفي لا يسكن هذه الدار لا بد من خروجه باهله ومتاعه اجمع حتى يحنث بوتد بقي** لان السكنى في مكان ان يسكن فيه بنفسه ومثله ومتاعه مما يتاثث به وباهله ان كان له اهل فان السكنى هو الكون في مكان على سبيل الاستقرار بدون هذه الاشياء فيبقى ما بقي منه شيء له وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وقال محمد يعتبر نقل ما يقوم به كدخدائية ومعنى ما يقوم به كدخدائية مقدار ما يتاتى

السكنى به لك القدر من المتاع قالوا هذا احسن وارفق بالناس وقال ابو يوسف يعتبر نقل الاكثر لان نقل الكل قد يتعذر وفي الذخيرة قال بعض المشايخ ما ذكر من الجواب على قول ابي حنيفة رحمه الله فذلك اذا كان الباقي مما يقصد بالسكنى اما اذا لم يكن كذلك بان كان وتدا او مكنسة او قطعة حصير لا يحنث وذكر في الكافي ان الفتوى على قول ابي يوسف رحمه الله وان هذا الاختلاف في نقل الامتعة واما الاهل فلا بد من نقل الكل بلا اختلاف وان هذا اذا كان الحالف ذا عيال فان كان في عيال غيره او كان ابنا كبيرا يسكن مع ابيه لا يحنث بترك المتاع لان المعتبر ههنا سكونه فقط وانه اذا ترك الامتعة فيها وخرج بطلب مسكن آخر اياما لا يحنث في الصحيح لان طلب المنزل من عمل النقل وفي الخزانة اذا اسلم الدار الى الغير بان آجر داره المملوكة او كان ساكنا فيها باجارة او اعارة فردها على مالكها ولم يتخذ منزلا آخر لا يحنث **بخلاف المصر والقرية** فانه لا يشترط في ذلك نقل الاهل والمتاع وفي الظهيرية هذا في المصر بالاتفاق فان كانت اليمين على القرية اختلف المشايخ فيه قال بعضهم هي بمنزلة المصر وقال بعضهم بمنزلة الدار والاول اصح ذكره الكرخي في مختصره **وحنث في لا يخرج لو حمل واخرج بامره** لان فعل المامور مضاف الى الآمر **لا ان اخرج بلا امره مكرها** لان الفعل لم ينتقل اليه لعدم الامر **او راضيا** بقلبه فانه لا يحنث في الصحيح لان انتقال الفعل بالامر لا بمجرد الرضا كذا في الهداية **ومثله لا يدخل اقساما وحكما** فالاقسام ان يدخل بامره او بلا امره مكرها او راضيا والحكم الحنث في الاول وعدم الحنث في الاخريين وفي الذخيرة اذا احتمله انسان فادخله وهو كاره فان لم يمكنه الامتناع لا يحنث وان امكنه الامتناع فقد اختلف المشايخ فيه وفيما اذا احتمله انسان وادخله وهو راض لكنه لم يامره به فقد اختلف المشايخ فيه ووجدت رواية في المنتقى عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله انه لا يحنث **ولا في يخرج الا الى جنازة ان خرج اليها** وفي بعض النسخ فخرج يريدها **ثم امر آخر** اي بعد الخروج الى الجنازة ذهب الى امر آخر لا يحنث لانه قد وجد الخروج الى الجنازة والدوام على الخروج ليس بخروج حتى لا يصح الحصر **وحنث في لا يخرج الى مكة فخرج يريدها ورجع** لوجود الخروج على قصد مكة وهو الشرط ويشترط للحنث ان يجاوز عمران مصره على نية الخروج الى مكة حتى لو رجع قبل ان يجاوز عمران مصره لا يحنث وان كان على هذه النية كذا في الكافي **ولا في لا ياتيها** اي لا يحنث فيما اذا حلف ان لا ياتي مكة **حتى يدخلها** لان الاتيان عبارة عن الوصول واعلم ان الوصول لا يكفي في بعض المواضع فاذا حلف لا ياتي عرس فلان قد ذهب قبل العرس وكان ثمة حتى مضى العرس لا يحنث لانه لم يات العرس بل العرس اتاه كذا في الذخيرة **وذهابه كخروجه في الاصح** فاذا حلف ان لا يذهب الى مكة يحنث بمجرد الذهاب متوجها اليها وان لم يصل اليها كما في لا يخرج اليها لان الذهاب عبارة عن الزوال عنه والزوال لا يشترط فيه الوصول وقيل هو مثل الاتيان حتى لا يحنث فيه ما لم يدخلها وهذا الاختلاف فيما اذا لم يكن له نية فان نوى بالذهاب الخروج او الاتيان فهو على ما نوى لانه يحتمل كل واحد منهما ثم في الخروج والذهاب لا بد للحنث من القصد بخلاف الاتيان فانه اذا وصل اليه حنث قصد او لم

بقصد كذا في الكافي وفي ليأتين مكة ولم يأتها لا يحنث إلا في آخر حيوته أي يتحقق عدم الإتيان إذ البر قبل ذلك ممكن
وحنث في ليأتينه غدا إن استطاع في آخر جزء من الغد إن لم يأته بلا مانع كمرض أو سلطان ونحوهما ودين بنية الحقيقة
اعلم أن الاستطاعة المفسرة بالقدرة على نوعين أحدهما سلامة الآلات وصحة الأسباب والثاني القدرة الحقيقية
التي يوجد بها الفعل ويحدثها الله تعالى في العبد حالة الفعل والأولى إنما تسمى قدرة لحدوث القدرة
الحقيقية معها في العبد عند القصد إلى الفعل والتكليف يعتمد الأولى والمتعارف هي الأولى أيضا فيطلق
الكلام يحمل عليه فإن نوى القدرة الحقيقية دين أي لو استفتى المفتي يفتي على وفق ما نوى وهذا معنى قولهم
صدق ديانة في جميع المواضع وذلك لأنها مما يقع عليه اسم الاستطاعة فإذا نوى ذلك لا يحنث إلا أنه خلاف
الظاهر فلا يصدقه القاضي أي لو رفع إلى القاضي يحكم عليه بظاهر كلامه ولا يلتفت إلى ما نوى لمكان التهمة
وهذا هو المراد من قولهم لا يصدق قضاء وفي رواية يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة كلامه كذا في الكافي وشرط
للبر في لا تخرج إلا بإذني لكل خروج إذن وذلك لأن معناه لا تخرج خروجا إلا خروجا ملصقا بإذني فالمستثنى منه
نكرة في سياق النفي فأفاد العموم فإذا خرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فلو قال عنيت الإذن مرة
يصدق ديانة وكذا قضاء عند أبي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله وأحد الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله وعنه أنه لا يصدق في قضاء وعليه
الفتوى كذا في المنصورية لا في إلا أن آذن أي حلف لا تخرج إلا أن آذن لها فأذن لها مرة واحدة ثم خرجت بعدها
بغير إذنه لا يحنث وذلك لأن أن مع الفعل بتقدير المصدر فيكون استثناء الإذن من الخروج لو حمل على ظاهره فجعل
ها هنا للغاية مجازا والعلاقة هي أن حكم ما وراء الغاية على خلاف المغيا كما أن حكم ما وراء المستثنى على خلاف
المستثنى وللحنث في إن خرجت أو إن ضربت لمريدة خروج أو ضرب عبد فعلهما فورا أي في الحال وهو في الأصل
مصدر فارت القدر إذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها كذا في المغرب وحاصل المسألة
أنه إذا أرادت امرأته أن تخرج أو تضرب عبده فقال لها إن خرجت أو ضربت عبدي فأنت طالق فإن خرجت
أو ضربت عبده في الحال من غير توقف تطلق المرأة وإن مكثت ساعة ثم خرجت أو ضربت لا يحنث ولا تطلق و
ذلك لأن القرينة الحالية دلت على أن المراد ردها عن تلك الخرجة أو الضربة عرفا ومبنى الأيمان على العرف
وهذه تسمى يمين الفور وكان العلماء قبل أبي حنيفة يقولون اليمين إما مؤبدة كلا يفعل كذا اليوم فخرج
أبو حنيفة رحمه الله قسما ثالثا وهو المؤقتة في معنى المطلقة لفظا وقد أخذها من حديث جابر بن عبد الله وابنه
حيث دعيا إلى نصرة إنسان فحلفا أن لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا كذا في الكافي وفي الذخيرة اختلف
شيخ الإسلام أبو الحسن السغدي بماذا يقدر مدة الفور فقال بساعة واستدل بما ذكر في الجامع الصغير إذا أرادت
أن تخرج فقال الزوج إن خرجت فأنت طالق فعادت وجلست ثم خرجت بعد ذلك بساعة لا يحنث في إن تغديت

بعد ما قال تغد معي تغديه معه أي شرط للحنث فيما إذا قال له رجل تعال تغد معي فقال إن تغديت فعبدي حر تغديه
معه حتى لو رجع إلى منزله فتغدى لم يحنث استحسانا لأنه أخرج الكلام مخرج الجواب للكلام الداعي وقد دعاه
إلى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به فيتقيد الجواب به أيضا لأنه يبنى عليه والقياس أن يحنث وهو قول
زفر لأنه عقد اليمين على مطلق الغداء فيتناول كل غداء وكفى للحنث مطلق التغدي إن ضم اليوم وقال إن تغديت اليوم
فعبدي حر لأنه كلام مبتدأ لم يخرج جوابا حيث زاد على حرف الجواب ومركب المأذون ليس لمولاه في حق الحلف
إذا حلف لا يركب مركب زيد فركب مركب عبده المأذون فههنا صور أربع الأولى أن يكون عليه دين مستغرق لرقبته
وكسبه والثانية أن لا يكون عليه دين مستغرق ولكن نوى مركب زيد مركبه الخاص به والثالثة أن لا يكون عليه
دين ولم ينو مركب العبد والرابعة أن لا يكون عليه دين مستغرق ونوى مركبا هو ملك زيد أعم من أن يكون خاصة
أو يكون مركب عبده المأذون ففي الأول لا يحنث لأن هذا المركب ليس لزيد وكذا في الثانية وهو ظاهر وكذا
في الثالثة لأن الملك وإن كان لزيد لكن يضاف إلى العبد عرفا فاختلت الإضافة إلى المولى فبدون النية
لا يتناوله اللفظ وأما في الرابعة فيحنث وإليه إشارة بقوله إلا إذا لم يكن عليه دين مستغرق ونواه أي نوى
مركب المأذون في الحلف فإنه يحنث بركوبه وهذا عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف إن نوى مركب المأذون مستغرقا
يحنث سواء عليه دين أو لا لأن استغراق كسبه بالدين لا يمنع عنده ملك المولى إلا أنه يشترط النية لاختلال
الإضافة فلو لم ينوه لا يحنث أصلا وقال محمد يحنث سواء كان مديونا أو لا سواء نواه أو لا إذ العبد وما في يده لمولاه
والدين لا يمنع عنده ملك المولى في كسبه وتقيد الأكل من هذه النخلة بثمرها الأكل إيصال الشيء إلى الجوف من فيه
مهشوما أو غير مهشوم ممضوغا أو غير ممضوغ مما يتأتى فيه المضغ والهشم والمراد بثمرها البسر والرطب والتمر و
الجمار والطلع والدبس الذي يسيل من رطبها فأي منها أكل يحنث فيما إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة لأنه
لا معنى للحلف على عدم أكل عين النخلة فإذا تعذر العمل بالحقيقة صير إلى المجاز وهو ما يخرج منها كذا في الكافي
وفي النهاية إذا لم يكن للنخلة ثمر تقع يمينه على ثمنها فإذا أكل من ثمنها يحنث وهذا البر بأكله قضما وهو الأكل بأطراف
الأسنان يقال قضم حنطة أي مضغها وكسرها يعني إذا حلف لا يأكل من هذا البر تقيد الأكل المذكور بأكله قضما
حتى لا يحنث ما لم يقضمه فلو أكل من خبزه لا يحنث وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما يحنث بأكل الخبز لأن البر عند ذكر الأكل
يراد به ما يتخذ منه ثم إن أكل عين الحنطة لا يحنث عندهما كذا ذكره شيخ الإسلام خواهر زاده وذكر فخر الإسلام
وشمس الأئمة السرخسي وقاضي خان وعامة المشايخ أنه يحنث بأكل عين الحنطة أيضا عندهما وهو الخلاف فيما إذا
لم يكن له نية فإن نوى أن لا يأكله قضما فيمينه على ما نوى بالاتفاق وإن نوى أن لا يأكل مما يتخذ منه صحت
نيته أيضا بالاتفاق كذا في كشف البزدوي وهذا الدقيق بأكل خبزه لأن عين الدقيق لا يؤكل عادة فانصرف يمينه

الى ما يتخذ منه فلا يحنث لو استفه كما هو يقال سف الدواء وكل شيء يابس اي اكله كذا في المغرب والاستيفاف في
معناه غير مشهود وانما لا يحنث بذلك لانه قد تعين المجاز مرادا فلا يراد الحقيقة قال في الهداية هو الصحيح وذكر
شمس الائمة في شرح الجامع الصغير الاصح عندي انه يحنث لان الدقيق قد يغلي فيؤكل كذلك وفي المبسوط اذا نوى
اكل الدقيق بعينه لم يحنث باكل الخبز وقال قاضيخان في شرحه اذا نوى اكل الدقيق صحت نيته فيما فيه تغليظ حتى يحنث
باكل الدقيق لا يصدق في صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف الظاهر كذا في كشف البزدوي واكل الشواء باللحم المشوي
لانه المراد عند الاطلاق فلا يحنث باكل الباذنجان او الجزر او البيض المشوي الا ان ينوي ذلك لانه يحنث
لمكان الحقيقة والطبيخ بما طبخ من اللحم اي اللحم المطبوخ بالماء لانه المتعارف حتى ان يتخذ لينا طباخا على الاطلاق
بخلاف من يطبخ الاجر الا اذا نوى غير ذلك فان فيه تشديدا فيعتبر ما نوى وفي المغرب قال الكرخي الطبيخ ما له
مرق وفيه طعم او شحم وفي الخلاصة ان الطبيخ اسم اللحم الذي طبخ في الماء كما ذكر في المتن لكن صرح في
الهداية بانه لو اكل مرق اللحم يحنث لما فيه من اجزاء اللحم ولانه يسمى طبيخا **ايضا** والمقلية اليابسة
لا يسمى طبيخا وفي الظهيرية لو طبخ ارزا او عدسا بودك فهو طبيخ وان كان بسمن او زيت فهو ليس بطبيخ والراس
براس يكبس في التنانير اي يطم به التنور ويدخل فيه من كبس الرجل راسه في جيب قميصه اذا ادخله كذا في
المغرب ويباع في مصره لانه لم يرد به راس كل شيء فوجب اعتبار العرف وهو ما ذكر وكان ابو حنيفه
يقول اولا يدخل فيه راس الابل والبقر والغنم لما راى من عادة اهل الكوفة ثم تركوا هذه العادة في
الابل فرجع فقال يحنث في راس البقر والغنم خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله لما شاهدا عادة اهل بغداد
وساير البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في راس الغنم فقالا لا يحنث الا في راس الغنم والشحم بشحم البطن
حتى لو اكل شحم الظهر وهو الذي خالط اللحم لا يحنث ولهذا لو حلف لا ياكل لحما فاكل سمينا يحنث وهذا
عند ابي حنيفه وهو الصحيح وعندهما لا يحنث وهكذا الخلاف في الشحم المختلط بالعظم والشحم الذي على
الامعاء ولو كانت اليمين على الشراء لا الاكل لم يحنث بشحم الظهر اتفاقا وقيل هو على الخلاف ايضا
كذا في الكافي وذكر في الحصر قيل المراد بشحم الظهر هو اللحم السمين وعلى هذا قول ابي حنيفه رحمه الله اظهر وقيل هو
شحم الكلية المتصل بالظهر وعلى هذا قولهما اظهر والخبز بخبز البر والشعير لانه هو المعتاد في غالب البلدان لا
الارز ببلد لا يعتاد كما في بلدنا حتى لو كان بطبرستان او في بلد يعتاد ذلك يحنث وهكذا خبز الجاورس
والذرة وفي الظهيرية لو حلف لا ياكل هذا الخبز فجففه ودقه ثم شرب بماء لا يحنث ولو اكله مبلولا يحنث
والفاكهة بالتفاح والمشمش والبطيخ هكذا ذكر القدوري وذكر شمس الائمة السرخسي ان البطيخ ليس من الفواكه
فانه ذكر ان ما لا يكون يابسه فاكهة فرطبه لا يكون فاكهة وفي الذخيرة هذا القياس ليس بمستقيم لان

الرطب

الرطب من الرمان والعنب فاكهة واليابس منهما ليس بفاكهة وقيل كل ما يكون نضجه فاكهة فنيه يكون فاكهة
والتوت فاكهة وكذا الجوز ذكره في الاصل وعن ابي يوسف رحمه الله ان العناب فاكهة كذا في الظهيرية لا العنب والرمان
والرطب لقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وقوله تعالى وانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا الى قوله
وفاكهة والمعطوف يقابل المعطوف عليه وهذا عند ابي حنيفه رحمه الله واما عندهما فهذه الاشياء من الفواكه
بل هي من افضلها وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع والقثاء والخيار القثاء هو الذي يسمى بالفارسية
خيار دراز والخيار هو الذي يسمى خيار بادرنك وقيل بالعكس وهما يعدان من البقول عرفا ولا يسميا
فاكهة فلا يحنث باكلهما بالاتفاق في المغرب عن الدينوري البقل كل عشبة تنبت من بزر ومنه قولهم
في الايمان الخيار من البقول والشرب من نهر بالكرع منه الشرب ايصال الشيء الى الجوف من فيه مما لا يتاتى
فيه المضغ والهشم في حال ايصاله والنهر هو مجرى الواسع للماء وفي الاساس كرع في الماء ادخل فيه
اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصله في الدابة ثم قيل للانسان كرع بالماء اذا شرب بفيه خاض او لم يخض
وفي المغرب الكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرجل في الماء وفي الاناء اذا امد عنقه نحوه
ليشربه وفي الفتاوى الظهيرية قال الامام النسفي الكرع عند ابي حنيفه رحمه الله ان يخوض الانسان في الماء ويتناول
الماء بفيه من موضعه ولا يكون الكرع الا بعد الخوض في الماء فانه من الكراع وهو من الانسان ما دون
الركبة ومن الدواب ما دون الكعب فلا يحنث لو شرب منه باناء وهذا عند ابي حنيفه واما عندهما فيحنث
اذا شرب منه باناء **ايضا** وذكر في الهداية في دليل ابي حنيفه ان من للتبعيض والاظهر انها عنده لابتداء
الغاية كما ذكره المص في الشرح وصرح به صاحب الكافي نعم انها عندهما للتبعيض اي لا يشرب من مائه فعلى
هذا يكون الاختلاف بينه وبين صاحبيه اختلاف برهان وقيل اختلاف زمان ففي زمان ابي حنيفه
كان الكرع معتادا ولم يكن عيبا وفي زمانهما تركوا الكرع وكان عيبا وقد تقرر في الاصول ان الحقيقة
والمجاز اذا كانا مستعملين كان العبرة للحقيقة كما في قول ابي حنيفه رحمه الله وان الحقيقة اذا كانت مهجورة
والمجاز متعارفا كان العبرة للمجاز كما في قولهما كذا في الذخيرة بخلاف الحلف من مائه فانه لا يتقيد بالكرع
فانه يحنث باي وجه شرب من مائه بالاتفاق وروى عن ابي يوسف في غير رواية الاصول انه اذا شرب من نهر
اخر قد اخذ ماءه من النهر المحلوف عليه يحنث كذا في الذخيرة وتحليف الوالي ليعلمه بكل داعر اتى بحال ولايته
في المغرب الداعر الخبيث المفسد يعني اذا احلف الوالي رجلا بان يعلمه كل مفسد دخل البلد فهذا التحليف مقيد
بحال ولايته فلو زال ولايته ولم يعلم بالداعر الذي اتى لا يحنث والزوال بالموت وكذا بالعزل في ظاهر
الرواية وعن ابي يوسف رحمه الله انه يجب الرفع اليه بعد العزل لاحتمال ان يولى فيؤدب الداعر كذا في الكافي والكنز

والكسوة والكلام والدخول عليه بالحيوة اي اذا قال ان ضربت زيدا او كسوته ثوبا او كلمته او دخلت عليه فعبدي حر
فلو وقع هذه الافعال في حيوة زيد يحنث ويعتق عبده والا فلا وذلك لان الغرض من الضرب الايلام ومن الكسوة
التمليك ومن الكلام الافهام ومن الدخول عليه اكرامه او اهانته او دفع حاجته اليه وشيء منها لا يتاتى بالنسبة
الى الميت لا الغسل فاذا قال ان غسلتك فعبدي حر فالغسل لا يتقيد بالحيوة حتى لو غسله بعد ما مات يحنث
ويعتق العبد لان الغسل للتطهير وهذا يتحقق في الميت والقريب بما دون الشهر في ليقضين دينه الى قريب
والشهر بعيد وهذا بناء على العرف فان ما دون الشهر يعد قريبا والشهر وما زاد عليه يعد بعيدا ومن الذخيرة
ان نوى في القريب اكثر من شهر يعني عن ابي حنيفة رحمه الله انه يدين في القضاء ولو قال الى بعيد فهو على اكثر من شهر في قول
ابي حنيفة رحمه الله وروى ابن سماعة عن ابي يوسف رحمه الله ان قوله البعيد مثل الحين اي ستة اشهر وما اصطبغ به فادام الصبغ
هو الذي يغمس فيه الخبز ويلون به ويؤكل معه كالخل والزيت والمرق والعسل والادام اسم لما يصلح الخبز
ويطيبه فكان اسما لما يتبع الخبز وكمال التبعية فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج فيه الى الحمل قصدا والمضغ
هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد رحمه الله كل ما يؤكل مع الخبز من اللحم والبيض والجبن وغيرها فهو ادام والعنب و
البطيخ ليسا بادام بلا خلاف وقيل فيهما ايضا خلاف محمد والصحيح هو الاول لانهما يؤكلان غالبا وحدهما
كذا في الكافي والبقل ليس بادام بلا خلاف وقيل انه ادام عند محمد وفي احدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله والاول
اصح كذا في الظهيرية وكذا الملح ادام لانه لا يؤكل وحده عادة واعلم انه اذا حلف لا ياكل ملحا فاكل طعاما
فيه ملح ان كان مالحا يحنث والا فلا وقال الفقيه ابو الليث لا يحنث ما لم ياكل عين الملح مع الخبز او مع شيء اخر
لان عينه ماكول وعليه الفتوى فان نوى بذلك الطعام فهو على ما نوى كذا في الخزانة لا الشواء فانه قد يؤكل
وحده فلا يكون اداما وفيه خلاف محمد على ما مر ولا يحنث في لا ياكل من هذا البسر فاكله رطبا البسر بالفارسية
غوره خرما والرطب تمر النخل بعد ما ادرك ولم ييبس بعد ذلك لان صفة البسورة او الرطوبة داعية الى اليمين
اذ ربما يضره الرطب دون البسر وبالعكس او من هذا الرطب او اللبن فاكله اي المشار اليه تمرا وهو تمر النخل اذا
ادرك ويبس او شيرازا وهو اللبن الرائب اذا استخرج منه ماؤه كذا في المغرب وفي ديارنا مع ذلك يجعل
فيه شيء من الملح وانما لا يحنث بمثل ما ذكرنا فيما تقدم او بسرا فاكل رطبا اي حلف لا ياكل بسرا فاكل رطبا فانه
لا يحنث والاصل في جنس هذه المسائل ان اليمين اذا عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به سواء
كان معرفا او منكرا به وان لم يصلح داعيا فان كان يتقيد به ايضا كما اذا حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم الكبش
لا يحنث وان كان معرفا بالاشارة لا يتقيد به كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا يحنث كذا
في كشف البزدوي او لحما فاكل سمكا اي حلف لا ياكل لحما فاكل سمكا لا يحنث لقصور معنى اللحمية فيه اذ تركيب

اللحم يدل على القوة وسمي به لان اللحم متولد من الدم الذي هو اقوى الاخلاط وليس للسمك دم ففيه قصور في
اللحمية وفي الخلاصة اذا نوى لحم السمك يحنث باكله ايضا وفي الظهيرية قال القدوري اذا حلف لا ياكل
لحما فهذا على الحيوان الذي يعيش في البر ولا يحنث باكل لحم ما يعيش في الماء او لحما او شحما فاكل الالية فانه لا يحنث
لانها نوع ثالث حتى لا تستعمل استعمال اللحوم والشحوم وفي الملتقط اذا حلف لا ياكل لحما فاكل اللحم الذي في وسط
الالية فانه يحنث ولا يحنث في لا يشتري رطبا فاشترى كباسة بسر هي بالكسر عنقود النخل فيها رطب لان
الشراء يصادف الجملة والمغلوب تابع كذا في الهداية ويفهم منه انه لو كان الرطب في الكباسة اكثر من البسر يحنث
وح لا يقال لها كباسة بسر بل كباسة رطب هذا في الشراء واما في الاكل فيحنث بكل حال وحنث لو حلف لا ياكل رطبا
او بسرا او لا رطبا ولا بسرا فاكل مذنبا سواء كان رطبا مذنبا او بسرا مذنبا المذنب بكسر النون المشددة يقال ذنب
البسر اذا بدا الارطاب من قبل ذنبه وهو ما اسفل من جانب العلاقة كذا في المغرب والرطب المذنب ما يكون اكثره
رطبا والبسر المذنب ما يكون اكثره بسرا وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف رحمه الله ان حلف لا ياكل رطبا فاكل رطبا
مذنبا حنث وان اكل بسرا مذنبا لا يحنث وان حلف لا ياكل بسرا فالحكم على العكس لان العبرة للغالب ولهما انه اكل
المحلوف عليه مع زيادة فيحنث ولهذا لو ميزه واكله يحنث اجماعا ثم من اصل ابي يوسف رحمه الله ان المغلوب يصير مستهلكا
بالغالب ان اتحد الجنس وعندهما في الجنس المتحد لا يكون الاقل مستهلكا بالاكثر فيعتبر كل واحد منهما كذا في الكافي
وذكر في الهداية قول محمد مع ابي يوسف او لا ياكل لحما فاكل كبدا او كرشا هو للبعير والشاة وغيرهما بمنزلة المعدة للانسان
وكل منهما لحم حقيقة فان نموه من الدم ويستعمل استعمال اللحم وقيل في عرفنا لا يحنث لانه لا يعد لحما كذا في الهداية و
في الذخيرة ان الكبد والكرش والطحال وجميع ما في البطن لحم اذا كان يباع ذلك مع اللحم فان كان لا يباع معه
لا يكون لحما او لحم خنزير او انسان فانه لحم حقيقي الا انه حرام واليمين قد تعقد للمنع عن الحرام كذا في الهداية واختار
الامام التمرتاشي انه لا يحنث باكلهما لانعدام العرف في اكلهما كذا في كشف البزدوي وفي فتاوى العتابي وعليه
الفتوى وفي الفتاوى الظهيرية انه يحنث باكلهما عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا يحنث والغداء بفتح الغين الاكل من طلوع
الفجر اي الفجر الثاني الى الظهر والعشاء بفتح العين منه اي الاكل من الظهر الى نصف الليل فالظاهر ان المراد من الظهر
هو اول وقته ولهذا يقال في الخزانة الغداء من طلوع الفجر الى الزوال والعشاء من الزوال الى نصف الليل والسحور بفتح
السين منه اي الاكل من نصف الليل الى الفجر قال صاحب المغرب الغداء طعام الغداة كما ان العشاء طعام العشي وهذا
هو المثبت في الاصول واما قوله في المختصر الغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر الى اخره فتوسع ومعناه اكل الغداء واكل العشاء
واكل السحور على حذف المضاف انتهى كلامه ثم ان ما ذكره في السحور منقول عن ابي يوسف وقيل السحر من ذهاب ثلثي الليل
الى طلوع الفجر الثاني كذا في الظهيرية واعلم ان التغدي هو الاكل المتعارف الذي يقصد به الشبع في وقت

مخصوص بما يتغدى به عادة وغداء كل بلدة ما تعارفه اهل البلدة كذا في فتاوى قاضيخان وفي الملتقط لو حلف لا يتغدى
فتغدى بفاكهة او خبيص لا يحنث لان غداءنا لا يخلو عن قليل خبز عادة فلا يحنث ضرورة وفي ان لبست او اكلت او شربت
ونوى معينا اي ثوبا معينا او طعاما معينا او شرابا معينا لا يصدق اصلا لا ديانة ولا قضاء لان دلالة هذه الافعال
على هذه الاشياء بطريق الاقتضاء والمقتضى لا عموم له عندنا وما ليس بعام لا يقبل التخصيص ولا يجوز ان ينوي اكلا
دون اكل مثلا لان المصدر الثابت في ضمن الفعل دال على نفس الماهية دون الافراد فلا يكون عاما قابلا للتخصيص
وعن ابي يوسف رحمه الله انه يصدق فيما بينه وبين الله تعالى وبه اخذ الخصاف كذا في الكافي ووجه ذلك بان ذكر الفعل
ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع الشرط فيعم وقبل التخصيص ولو ضم ثوبا او طعاما او شرابا ونوى معينا دين اي صدق
ديانة فان النكرة في سياق الشرط يعم فيصح نية التخصيص لانه خلاف الظاهر فلم يصدق قضاء وفائدة التصديق
ديانة او قضاء انما يظهر اذا كان الحلف بالطلاق ونحوه وتصور البر شرط صحة الحلف خلافا لابي يوسف يقال
برت يمينه صدقت وبر الحالف في يمينه وابرها امضاها على الصدق وليس المراد بالتصور ههنا ما يقابل التصديق
بل المراد به ما هو مطاوع التصوير في قولهم صورته فتصور وحاصل الخلاف ان اليمين لا بد له من محل ومحله
عندهما خبر في المستقبل سواء كان الحالف قادرا عليه او لا وعندهما محله خبر فيه رجاء الصدق لان محل الشيء
ما يكون قابلا لحكمه وحكم اليمين البر فلا ينعقد فيما ليس له رجاء الصدق فمن حلف لا يشربن ماء هذا الكوز اليوم
ولا ماء فيه او كان فصب في يومه لا يحنث عندهما لانه وان امكن ان يوجد الله تعالى ماء في الكوز لكن لا يكون ذلك
الماء معقودا عليه اليمين وعند ابي يوسف يحنث اذا مضى اليوم وان اطلق اليمين ولم يوقت بوقت فكذا في الاول وهو
ما اذا لم يكن في الكوز ماء فعندهما لا يحنث وعند ابي يوسف يحنث في الحال لانه يجب البر كما فرغ من التكلم وجوبا
موسعا على وجه لا يفوته البر في مدة عمره وقد عجز عنه فيحنث في الحال بخلاف ما اذا قيد باليوم فانه لا يجب الفعل
الا في آخر الوقت فلا يحنث قبله دون الثاني وهو ما اذا كان في الكوز ماء فصب فانه يحنث في قولهم جميعا
اما عنده فظاهر واما عندهما فلانه يجب البر كما فرغ والماء موجود ح فاذا صب وفات المحلوف عليه حنث بخلاف
ما اذا كان موقتا فانه يجب البر في الجزء الاخير من الوقت وح فات المحلوف عليه فلم يتصور البر فبطل الحلف وفي
الذخيرة عن مشايخنا قال في مسئلة الكوز ان كان الحالف وقت الحلف يعلم ان ليس في الكوز ماء لم يحنث بالاجماع
وان لم يعلم فعلى قولهما لا ينعقد يمينه وعلى قول ابي يوسف رحمه الله ينعقد وفي ليصعدن السماء او ليقلبن هذا الحجر
ذهبا او ليقتلن فلانا عالما بموته انعقد لتصور البر فان الله تعالى يمكن ان يقدره على صعود السماء وان
يحول هذا الحجر ذهبا وان يحيى فلانا المقتول واذا كان البر متصورا انعقد اليمين وحنث في الحال للعجز الثابت عادة
وان لم يعلم بموت فلان فلا يحنث عند ابي حنيفة ومحمد لانه يراد ح القتل المتعارف وهو محال لكونه ميتا بخلاف الصورة

الاولى لانه يراد فيها القتل بعد احياء الله تعالى وهو ممكن وعند ابي يوسف يحنث كما في مسئلة الكوز الا انه لا
فرق هنالك بين ان يعلم انه لا ماء في الكوز او لا يعلم لان اليمين انعقد على ماء موجود في الكوز فالله تعالى
ان اوجد ماء فيه فليس هو المحلوف عليه بخلاف مسئلة القتل فانه اذا احياه الله تعالى فهو فلان بعينه
كذا في الكافي وقال زفر لا ينعقد اليمين في هذه الصور لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة ومد شعرها
وخنقها بكسر النون مصدر خنقه اذا عصر حلقه وعضها وهو قبض بالاسنان كضربها بشرط ان يحصل من هذه
الاشياء الالم فان الضرب عبارة عن الايلام وقد حصل وقال بعض مشايخنا لا يحنث بهذه الافعال اذا حلف
لا يضربها كذا في الكافي وفي الذخيرة قالوا اذا كانت هذه الافعال في حال الغضب على قصد الانتقام يكون
ضربا فاما اذا فعلها على سبيل الممازحة فاوجعها لا يحنث وبعض مشايخنا قالوا اذا حلف بالفارسية لا
يحنث بهذه الافعال لان هذه الافعال لا يسمى بالفارسية ضربا وقطن ملكه اي ملك الزوج بعد قوله
لزوجته ان لبست من غزلك فهدى فغزلته سواء كانت غزلته كله او بعضه ونسج الزوج ذلك الثوب وفي
في بعض النسخ نسج على البناء للمفعول وانما لم ينسب النسج الى المرأة لئلا يتوهم انه اذا غزلته ونسجه غيرها
لا يكون الحكم كذلك وليس هدى وهو خبر لقوله قطن والهدى اسم لما يهدى الى مكة والمراد بقوله هدى انه
صدقة يتصدق بها بمكة وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا يلزمه ذلك الا ان يكون من قطن يملكه يوم اليمين
وخاتم ذهب حلي هو ما يتحلى به المرأة من ذهب او فضة وقيل او جوهر ذكر في المغرب والمراد به ههنا مطلق ما
يتحلى به سواء يتحلى به الرجل او المرأة على ما يفهم من اطلاق كلام صاحب الهداية لا خاتم فضة فانه ليس بحلي كاملا فلا
يدخل تحت مطلق اسم الحلي وذلك لانه كما يستعمل للتزيين كذلك يستعمل لاقامة السنة ولا فرق في ذلك بين ان
يكون المتحلي رجلا او امرأة وفي الظهيرية ان خاتم الفضة بالنسبة الى النساء انما لا يكون حليا اذا كان مصوغا
على هيئة خاتم الرجال اما اذا كان مصوغا على هيئة خاتم النساء بان كان فيه فص فهو حلي وفي البقالي ان خاتم
الفضة حلي على كل حال وعندهما عقد لؤلؤ لم يرصع حلي في الصحاح العقد بالكسر القلادة والترصيع التركيب يقال
تاج مرصع بالجواهر وذلك لان اللؤلؤ الخالص ينتظم اسم الحلي وعند ابي حنيفة رحمه الله ليس بحلي لان العادة لم تجر بالتحلي
به الا مرصعا بذهب او فضة وفي الكافي قيل هذا اختلاف عصر وزمان ففي زمانه كانوا لا يتحلون باللآلي
غير مرصعة وفي زمانهما يتحلون بها كذلك فافتى كل بما عاين والتمائيد والعقد بعدم الترصيع لانه لو كان
مرصعا كان حليا بلا خلاف وبه يفتى اي بقولهما يفتى في هذا الزمان اذ قولهما اقرب الى عرف ديارنا
في هذا الزمان ومن حلف لا ينام على هذا الفراش هو بالكسر في الاصل ما يفرش اي يبسط على الارض والمراد
ههنا هو اللحاف الذي ينام عليه فنام على قرام هو الستر المنقش في الاصل والمراد ههنا مطلق الستر

الذي يبسط على اللحاف ويقال له بالفارسية چادرشب فوقه حنث لانه يتبع للفراش فيعد نائما عليه لا ان
جعل فوقه فراشا آخر لانه مثل الاول فلا يتبعه فكان نائما على الاول كذا في الهداية من غير ذكر خلاف وذكر
في الحصر ان هذا قول محمد وعند ابي يوسف يحنث لانه نام عليهما حقيقة وعرفا وذكر في الظهيرية ان ابا حنيفة مع
محمد رحمهم الله او حلف لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير فانه لا يحنث لانه لا يعد في العرف جالسا على الارض
ولو حال بينه وبينها اي الارض لباسه حنث لان لباسه تابع له فلا يعتبر حائلا وهذا اذا كان لباسه عليه اما
اذا نزع لباسه وطرحه على الارض وجلس عليه فلا يحنث صرح به في النهاية كمن حلف لا يجلس على هذا السرير
فجلس على بساط فوقه اي فوق السرير فانه يحنث لان الجلوس عليه جلوس على السرير عرفا بخلاف جلوسه على سرير آخر
فوقه اي فوق السرير الاول لانه مثله والشيء لا يتبع مثله فلا يحنث وعلى قياس قول ابي يوسف في الفراشين ينبغي
ان يحنث ههنا ايضا الا ان يقال جعل فراش فوق آخر متعارف بخلاف السرير ولا يفعله يقع على الابد
لان نفي الفعل مطلقا يعم الامتناع ضرورة عدم النفي ويفعله على مرة اذ ادنى مرتبة البر ههنا بفعل واحد
وانما يحنث بوقوع اليأس عنه بموته او فوت محل الفعل وبعلي المشي الى بيت الله او الكعبة يجب حج او عمرة
ماشيا لان هذا الكلام مجاز عن زيارة البيت واشتهر فيهما فصار كانه قال علي زيارة البيت ماشيا والقياس
ان لا يلزمه شيء لان الالتزام بالنذر انما يصح اذا كان من جنسه واجب شرعا وليس من جنس المشي كذلك
كذا في كشف البزدوي ويرد عليه ان المكي الفقير يجب عليه المشي الى عرفات ان قدر كما صرح به في الكافي فقد
وجد جنس المشي في الواجبات ودم ان ركب اي لزمه الدم ان ركب في الكل او في الاكثر وان ركب في الاقل تصدق
بقدره كذا في الكافي واعلم انه ذكر في الخزانة ان نوى بقوله بيت الله مسجد بيت المقدس او مسجدا آخر لا
يلزمه شيء وذكر في الروضة عن ابي علي الدقاق ان ابا حنيفة رحمه الله رجع عما قال اولا من انه لا يخرج عنه الا بما اوجب
على نفسه وقال آخرا انه يخرج عنه بالكفارة وعن ابي يوسف انه اذا نوى اليمين يخرج بالكفارة والا فلا
وعن محمد انه ان اخرج مخرج اليمين جاز الخروج عنه بالكفارة والا فلا ولا شيء بعلي الخروج او الذهاب الى بيت
الله او المشي الى الحرم او المسجد الحرام او الصفا والمروة لان التزام الاحرام بهذه الالفاظ غير متعارف وعند ابي يوسف
ومحمد يجب في قوله علي المشي الى الحرم او المسجد الحرام حج او عمرة لانهما مشتملان على البيت تذكرهما كذكره بخلاف
الصفا والمروة ولا يعتق عبد قيل له ان لم احج العام فانت حر وقال المولى حججت في هذا العام فشهدا بنحره بكوفة
في هذا العام فهذا عند الشيخين وعند محمد يعتق لان هذه الشهادة قامت على الاثبات وهو النحر بكوفة فيلزم العتق
ولهما ان الشهادة قامت على نفي الحج والشهادة على النفي لا يقبل هذا لكن صرح شمس الائمة وفخر الاسلام في اصولهما
ان الشهادة في نفي يحيط العلم به مقبولة وههنا كذلك وحنث بصوم ساعة في لا يصوم لان الصوم هو الامساك

عن المفطرات على نية القربة فاذا اصبح صائما فقد وجد ذلك لا في لا يصوم يوما او صوما حتى يتم يوما واما في ذكر اليوم
فظاهر واما في ذكر الصوم فلانه مطلق فينصرف الى الكامل فيراد به الصوم التام المعتبر شرعا وفي الظهيرية
عن القاضي ابي الهيثم في قوله ولا يصوم صوما انه اذا نوى المصدر يحنث واذا لم ينو المصدر لا يحنث لان المصدر
يقع على القليل والكثير وعن بعض مشايخ العراق انه يحنث على كل حال وبركعة في لا يصلي لا بما دونها والقياس
ان يحنث بالشروع كما في الصوم والفرق ان الصلوة عبارة عن الاركان اعني القيام والركوع والسجود فما
لم يأت بجميعها لا يحنث والصوم ركن واحد وهو الامساك ويتكرر في الجزء الثاني واما القراءة فقد
قيل انه اذا لم يقرأ لا يحنث وان اتى بالقيام والركوع والسجود وقيل يحنث ذكره في المنتقى ثم انه انما يحنث بنفس
السجدة عند بعضهم وقال بعضهم اشترط للحنث رفع الرأس من السجدة ذكره في الظهيرية وصرح في الهداية انه
اذا صلى ركعة ثم قطع حنث وفي الخلاصة لا يحنث فلو صلى ركعتين وقعد قدر التشهد يحنث بالركعة الاولى ولو صم
صلوة فبشفع يحنث اذ يراد بها الصلوة الكاملة واقلها ركعتان للنهي عن البتيراء لا باقل وظاهر هذا الكلام
انه اذا صلى ركعتين ولم يقعد قدر التشهد يحنث وهو قول بعض المشايخ وقيل لا يحنث ما لم يقعد قدر التشهد
وقيل ان عقد يمينه على النفل لا يحنث وكذا على الفروض الثنائي وان عقد يمينه على الفرض الرباعي يحنث و
هو الاظهر كذا في الظهيرية وبولد ميت يحنث في قوله لامرأته او جاريته ان ولدت فانت كذا اي طالق او حرة
لان الموجود مولود حقيقة ويسمى ولدا عرفا وشرعا حتى تنقضي به العدة والدم بعده نفاس وامته ام ولد
وعتق الحي في ان ولدت فهو حر ان ولدت ميتا ثم حيا وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا يعتق واحد منهما لان
اليمين قد انحلت بولادة الميت لا الى جزاء وله ان المراد بقوله ان ولدت الولد الحي بقرينة قوله فهو حر كذا في
المبسوط وفي والله لاقضين دينه اليوم وقضاه زيوفا او نبهرجا او مستحقة او باعه به شيئا وقبضه بر الزيف
ما يرده بيت المال والنبهرج ما يرده التجار والفضة فيهما غالبة على الغش فيكون من جنس الدراهم لكن يرد للغش
كذا قاله المص وفي المغرب البهرج بدون النون هو الذي فضته رديئة وعن الازهري الذي الغلبة فيه للفضة
معرب نبهره وعن ابن الاعرابي هو المبطل السكة ولم اجده بالنون الا عن اللحياني والزيف دون البهرج في الرداءة
وفي الخزانة ان النبهرجة هي التي تضرب في غير دار السلطان والزيوف هي الدراهم المغشوشة وانما لا يحنث
في الزيوف والنبهرجة لانهما من جنس الدراهم وبالعيب لا ينعدم الجنس وكذا قبض الدراهم المستحقة صحيح ولا يرتفع
بردها البر المتحقق وشرط القبض في البيع لانه بعرض السقوط وانما يتقرر بالقبض ولو كان ستوقة او رصاصا او
وهبه منه لا الستوقة فارسي معرب سه تاهه وهو ان يكون الطاق الاعلى والاسفل فضة وبينهما صفر كذا
في الخزانة وذكر في المغرب ان الستوقة بالفتح اردأ من النبهرج وعن الكرخي هو ما كان الصفر والنحاس فيه

هو الغالب والرصاص من الدراهم هو المموه واعلم انه لم يبرأ باداتهما لانهما ليسا من جنس الدراهم حقيقة وكذا لا يبر ا
بالهبة لان الهبة تغاير الدين فلا يكون قضاء لانه فعل المديون ثم ظاهر قوله لا يبر يدل على انه اذا وهب
الدين من المديون يحنث كما اذا قضاه ستوقة وليس كذلك لانه اذا وهبه له قبل مضي اليوم فقد عجز عن تحقيق
البر قبل مجيء وقت الحنث فتبطل اليمين عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله كما في مسئلة المذكور فلعله اختار ههنا قول ابي
يوسف في انه يحنث في ظاهر الصورة لكنه اختار فيما تقدم مذهبهما فلهذا حمل صاحب الكافي قول صاحب
الهداية لم يبر على ان المعنى لم يبر ولم يحنث **ايضا** لفوات المحلوف عليه فان قوله لا يبر اعم من قوله يحنث
ومن قوله يبطل اليمين فحمل على الثاني تصحيحا للكلام ولو لم نقيد باليوم يستقيم كما في مسئلة الكوز
فتامل **وفي لا يقبض دينه درهما دون درهم حنث بقبض كله متفرقا** لان شرط الحنث قبض الكل بوصف التفرق
وقد تحقق **لا ببعضه دون باقيه** اي لا يحنث بقبض بعض دينه وترك باقيه لانه وان تحقق التفرق لم يتحقق
قبض الكل وهذا هو الحيلة فيمن حلف ان لا ياخذ دينه الا جملة فاذا ترك من حقه درهما ياخذ الباقي منه
كيف شاء كذا في الظهيرية **او كله** اي لا يحنث بقبض كله **بوزنين لم يتخللهما الا عمل الوزن** وفي بعض النسخ
لم يتشاغل الا بعمل الوزن لانه لا يعد تفريقا ما دام في عمل الوزن وعند زفر يحنث فقد اعتبر الحقيقة ونحن
اعتبرنا العرف **ولا في ان كان لي الا مائة بكذا ولم يملك الا خمسين** وذلك لان الاستثناء عندنا تكلم بالباقي بعد المستثنى
وليس المستثنى من النفي اثباتا بل معناه عدم الحكم بثبوت المستثنى وجعله في حكم المسكوت عنه لا اثبات
ولا نفي كما تقرر في اصول الفقه ومعنى قوله ان كان لي الا مائة ليس لي الا مائة فهو لنفي ما فوق المائة
ولا يلزم منه اثبات المائة كما لا يخفى **ولا في لا يشم ريحانا ان شم وردا او ياسمينا** فان الريحان ما لساقه
رائحة طيبة كالورد مثل الآس هذا عند الفقهاء واما في اللغة فالريحان هو الشاهسفرم او كل ما طاب
ريحه من النبات كذا في المغرب ولا شك ان الورد والياسمين ليس لساقهما رائحة طيبة وانما هي لورقهما فلا يحنث
بالياسمين والورد في الخزانة قيل يحنث في عرفنا لان الريحان اسم لما له رائحة طيبة من النباتات والشاهسفرم
والعبهر والمراد بالورد ههنا هو النور المشهور الذي يؤخذ منه العرق وقد يطلق على كل ما له ورقة رائحة
طيبة كالياسمين والبنفسج والنرجس ذكر في الظهيرية ان الورد والياسمين من الاشجار والريحان اسم
لما ليس له شجر **والبنفسج والورد على الورق** على دهنهما لانهما موضوعان للورق والعرف يقررهما لذلك و
ذكر في الظهيرية اذا حلف لا يشتري بنفسجا فاشترى دهن بنفسج حنث وان اشترى ورقه لم يحنث وهذا بناء
على ان في عرف اهل الكوفة في ذلك الوقت لا يسمى بائع الورق بائع البنفسج وذكر الكرخي انه يحنث **ايضا**
بناء على عرف اهل بغداد فانهم يسمون بائع الورق بائع البنفسج ايضا واما الورد فقال محمد اني استحسن ان

اجعله على الورق اذا لم يكن له نية حتى اذا اشترى دهنه لا يحنث والياسمين قياس الورد ودهنه فينبغي ان يفهم من
هذا التقدير يظهر ان ما ذكره المص في الشرح في تفسير قوله الورق اي ورق الورد دون الاشجار الورد التي عليها الورق
ليس كما ينبغي بل المناسب ان يقال دون الدهن كما ذكرنا **فصل** **حنث في لا يكلمه ان كلمه نائما** لانه كلمه ووصل
الى سمعه لكنه لم يفهم **بشرط ايقاظه** فانه اذا لم يتنبه كان كما اذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته فانه لا
يحنث هكذا ذكر في الهداية وهو مختار شمس الائمة السرخسي وذكر في التجريد انه يحنث وان لم يستيقظ وقيل هذا
هو قول ابي حنيفة رحمه الله لان النائم كالمستيقظ عنده كذا في الخلاصة **وفي لا باذنه** اي حلف ان لا يكلمه الا باذنه يحنث
ان اذن ولم يعلم به اي بالاذن **وكلمه** وهذا عند ابي حنيفة ومحمد لان الاذن من الاذان وهو الاعلام ولم يوجد وعند
ابي يوسف لا يحنث لان حكم الاذن الاطلاق وهو يتم بالاذن وقال بعضهم الاذن يصح بدون العلم والسماع في
قولهم جميعا انما الخلاف بينهم في الامر فيما اذا حلف لا يكلم الا بامره على قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يثبت الامر بدون
العلم والسماع والصحيح على قولهما ان الاذن لا يكون الا بالسماع كذا في الظهيرية **وفي لا يكلم صاحب هذا الثوب فباعه ثم
كلمه** وذلك لان الانسان لا يعادي لاجل الثوب بل لمعنى فيه فيراد لذاته وفيه انه يجوز ان يكون الثوب حريرا فيعاديه
لذلك **وفي لا يكلم هذا الشاب فكلمه شيخا** في المغرب الشاب ما بين الثلاثين الى الاربعين والشيخ هو المسن بعد الكهل
وهو الذي انتهى شبابه وفي الظهيرية الشاب ما بين خمسة عشر سنة الى اربع وثلثين والشيخ من احدى وخمسين الى
آخر العمر وهذا من حيث اللغة واما في الشرع فالشاب من خمسة عشر سنة اي حد البلوغ الى ثلثين ما لم يغلب عليه
الشيب والشيخ ما زاد على خمسين وانما يحنث في هذه الصورة لان الصفة في المشار اليه لغو ما لم تكن داعية
الى اليمين وصفة الشاب ليست بداعية الى اليمين ظاهرا فيترك الحقيقة فيصار الى المجاز كانه قال لا اكلم هذا الذات
هكذا قالوا وقيد نوقش بان صفة الشاب ربما يدعو الى اليمين اذ هو زمان اللهو والفسق والتقييد باسم الاشارة
اشارة الى انه لو قال والله لا اكلم شابا يتقيد بزمان الشباب لانه هو المعروف للمحلوف عليه فيجب تقييد
اليمين به كما مر من قبل **وفي هذا حران بعته او اشتريته ان عقد** اي باع او اشترى **بالخيار** اما في البيع فلان خيار
البائع لا يخرج المبيع عن ملكه فوجد شرط العقد مع قيام الملك وكذا في الشراء على قولهما لان خيار المشتري لا يمنع
دخول المشتري في ملكه عندهما وعند ابي حنيفه وان كان يمنع الا ان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط
وانما قيد بقوله بالخيار لانه اذا قال ان بعتك فانت حر فباعه بيعا باتا لا يعتق لانه خرج عن ملكه بالبيع وفي
قوله عقد اشارة الى انه لو باعه بطريق التعاطي لا يعتق كذا اختاره ابو منصور الماتريدي ذكره في الظهيرية وفي
شرح القدوري ان من حلف لا يبيع فباع بيعا فيه الخيار للبائع او للمشتري حنث في قول محمد ولم يحنث في قول
ابي يوسف رحمه الله **وفي ان لم ابعه فكذا فاعتق او دبر** لان الشرط وهو عدم البيع قد تحقق وقضاء القاضي ببيع المدبر

امر موهوم والاحكام لا تبتنى على الموهومات وارتداد المعتق وسبيه بعد الحلف ثم دخوله فى ملك الحالف امر نادر
فلا يرد نقضا وحنث بفعل وكيله فى حلف النكاح الاصل ان كل فعل يتعلق حقوقه بمن وقع له العقد لا بالعاقد
يحنث الحالف بمباشرة المأمور ويصير العاقد سفيرا او الامر فاعلا والنكاح كذلك فانه لا يجوز ان يثبت حكمه
للعاقد ثم ينتقل الى الموكل وانما قال وكيله لان فى فعل الفضولى تفصيلا وهو انه ان وقع العقد قبل اليمين
فاجاز الحالف بعد اليمين بالقول او الفعل لا يحنث وان وقع بعد اليمين فان اجاز بالقول حنث على المختار
وعن محمد رحمه الله انه لا يحنث وعنه انه لا يحنث بنكاح الوكيل **ايضا** وان اجاز بالفعل فروى ابن سماعة عن محمد
انه لا يحنث واليه مال اكثر المشايخ وعليه الفتوى كذا فى الظهيرية والطلاق بمال او غير مال فاذا حلف لا يطلق
فوكل وكيلا بذلك يحنث وفى الظهيرية حلف لا يطلق فطلق فضولى فاجاز الزوج قولا وفعلا فالجواب فيه
كما فى النكاح والخلع والعتق سواء كان بمال او غير مال والكتابة فلو حلف لا يعتق ولا يخالع ولا يكاتب فوكل
وكيلا بذلك وفعل يحنث والصلح عن دم عمد قيد بذلك لان الصلح عن دم الخطاء يكون صلحا عن مال ويحنى اثر
لا يحنث فيه بفعل الوكيل والفرق ان الصلح عن دم العمد فى المعنى عفو عن القصاص باخذ المال ولا يجرى النيابة
فى العفو بخلاف الصلح عن المال والهبة فانه يحنث فيها بالتوكيل ثم انه يشترط فى الحنث قبل الموهوب له حتى
لو لم يقبل الموهوب له لا يحنث وعند زفر يشترط مع القبول بالقبض **ايضا** كذا فى الايضاح والصدقة والقرض
والاستقراض ذكر الاستقراض وقع ههنا استطرادا لان الوكيل بالاستقراض لا يصح اصلا والرسالة به جائزة
ذكره فى الهداية وغيرها فلعله سمى الرسول بالاستقراض وكيلا تغليبا والايداع والاستيداع والاعارة والاستعارة
والذبح وضرب العبد فان المالك ذبح شاته وضرب عبده فيملك توليته غيره ومنفعته ترجع الى المالك فيجعل هو
مباشرا له فلو قال عنيت ان اليمين بنفسى دين فى القضاء بخلاف الطلاق والتزوج والخلع والعتق وقيل فى
الطلاق **ايضا** يصدق قضاء كذا فى الكافى وقضاء الدين وقبضه فى الخلاصة انه اذا وكل الطالب وكيلا
بالقبض قبل اليمين فقبض الوكيل الدين بعد اليمين لا يحنث والبناء والخياطة والكسوة والحمل ولا يحنث ما يحنث
فيه بفعل الوكيل فى هذه الافعال كما وقع فى بعض الكتب فقد ذكر فى الخزانة انه لو حلف لا يسلم الشفعة فوكل
وكيلا بالتسليم يحنث لا فى البيع والشراء والاجارة والاستيجار وكذا فى كل فعل يرجع حقوقه الى المباشرة لا يحنث
الحالف بمباشرة المأمور لوجوده منه حقيقة وحكما وهو كل فعل يجوز ان يثبت حكمه للعاقد ثم ينتقل من العاقد
الى غيره وفى القنية اذا كان الحالف شريفا لا يباشر هذه العقود بنفسه يحنث بالتفويض الى غيره فان كان يباشر تارة
ويفوض اخرى فقيل يعتبر الغلبة وقيل يعتبر السلعة والصلح عن مال هكذا ذكره مطلقا فى الوقاية وذكر المص فى شرح
كتاب الوكالة ان الصلح اذا كان عن اقرار يكون كالبيع فيرجع الحقوق الى الوكيل فتسليم بدل الصلح يكون عليه و

ان كان عن اقرار فهو فداء يمين فى حق المدعى عليه فالوكيل سفير محض فلا ترجع الحقوق اليه فعلى هذا الصلح عن مال
ان كان عن اقرار فهو من القسم الثانى وان كان عن انكار فهو من القسم الاول وفى الظهيرية حلف لا يصالح فلانا
عن حق يدعيه فوكل الحالف وكيلا فصالح الوكيل حنث عند محمد لانه لا عهدة فى الصلح وعن ابى يوسف رحمه الله فيه روايتان
والقسمة والخصومة وفى الخلاصة من المشايخ من الحق الخصومة بالبيع والشراء وبه يفتى وضرب الولد فان منفعة
ضرب الولد عائدة اليه وهو التادب فلا ينسب فعله الى الامر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعة الايتمار
عائدة الى المولى فيضاف الفعل اليه كذا فى الهداية وقيل الولد ان جنى فضرب الوكيل يحنث وان لم يجن فضرب
الوكيل لا يحنث اليه اشار فى القنية وذكر القدورى فى فصل الضرب ان الحالف يحنث بالامر وبالضرب بنفسه
من غير فصل بين العبد والولد كذا فى الذخيرة ولا فى لا يتكلم فقرأ القرآن او سبح او هلل او كبر فى صلوته او خارجها
لانه لا يسمى متكلما عرفا بل قاريا ومسبحا ومهللا ومكبرا وشرعا لما ورد فى الحديث ان صلوتنا هذه لا يصلح
فيها شئ من كلام الناس وهذا هو مختار شيخ الاسلام خواهرزاده ومختار صاحب الهداية انه لا يحنث فى الصلوة
ويحنث خارجها اذ المفهوم من الحديث انه فى الصلوة ليس بكلام لا فى غيرها وقال الفقيه ابو الليث انعقد يمينه
بالفارسية لا يحنث فى الصلوة ولا فى خارجها لانه لا يسمى متكلما بل قاريا ومسبحا والقياس ان يحنث فى
الكل لان الكلام يطلق على الكل كذا فى الكافى ويوم اكلم على الملوين اى اذا قال انت طالق يوم اكلم فلانا
فهو على الليل والنهار جميعا فان اليوم اذا قرن بفعل غير ممتد فالمراد منه مطلق الوقت والكلام غير ممتد
وتقدم تحقيق ذلك فى كتاب الطلاق وصح نية النهار فيصدق قضاء لو نوى ذلك لانه يستعمل فيه **ايضا** وعن
ابى يوسف انه لا يدين قضاء وليلة اكلم على الليل لانه حقيقة فى سواد الليل ولم يستعمل فى مطلق الوقت وفى المبسوط
اذا قال لها انت طالق ليلة ادخل دار فلان ونوى الوقت المطلق ودخلها نهارا يطلق فى القضاء لا فيما بينه وبين الله
تعالى لانه نوى ما يحتمل كلامه والا ان للغاية كحتى اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها ففى ان
كلمه الا ان يقدم زيد او حتى حنث ان كلم قبل قدومه ولو كلم بعد قدومه لا يحنث وكذا اذا وقع كلامه و
قدومه معا اليه اشار فى الخزانة وتحقيق ذلك ان كلمة الا للاستثناء حقيقة وههنا تعذر الاستثناء
لعدم التجانس فيجعل مجازا عن الغاية والعلاقة هى ان فى كل منهما اخراجا لبعض ما تناوله الصدر وقد
تقرر فى اصول الفقه ان ما قبل حتى ان كان محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك
الامر الممتد اليه كانت للغاية وان لم يكن محتملا لذلك فان صلح ما قبله ان يكون سببا للثانى فهى بمعنى
كى والا فهى للعطف المحض وفى المثال المورد فى المتن الكلام ممتد فى الواقع ويحتمل الضرب لمدة والقدوم
يصلح انتهاء للكلام فاذا كلمه قبل القدوم حنث اذ قد وجد شرط الحنث مع بقاء اليمين وان كلمه بعد القدوم

فقد وجد شرط الحنث لكن انحلت اليمين لوجود شرط غايتها فلا يحنث وفي لا يكلم عبده او امرأته او صديقه او لا يدخل
داره ان زالت الاضافة اي نسبته اليه بان باع عبده وبانت منه امرأته وعادى صديقه وباع داره وكلم لا يحنث
في العبد اشار اليه او لا والمراد بالاشارة نية التعيين سواء وجد الاشارة صريحا او لا والمعنى سواء حلف
لا يكلم عبد فلان هذا او لا يكلم عبد فلان ولم يقل هذا اما اذا لم يشر اليه فظاهر واما اذا اشار فلان العبد
لا يعادى لذاته بل بمعنى في المضاف اليه فاذا زالت الاضافة لا يحنث كذا ذكره المص ويجد شه ان العبد قد
يكون شريرا بحيث يتضرر به الحالف وقد يكون الحالف ايضا ساقط المنزلة فيمكن ان يعادي العبد لذاته
الآن يقال اذا تضرر به الحالف ولم ينتقم المولى منه لاجله كان معاداته له لاجل المولى وهذا عند الشيخين
واما عند محمد وزفر فيحنث لانه اضاف واشار والاشارة ابلغ من الاضافة في التعريف فاعتبرت الاشارة و
لغت الاضافة وفي غيره اي غير العبد ان اشار بهذا حنث اذ ازالة الاضافة فوقع المحلوف عليه فان هذه الاشيا
قد تهجر لذاتها اما المرأة والصديق فظاهر واما الدار فقد يكون مما يتشاءم به فالهجران يحتمل ان يكون لذاتها
او للاضافة وقرينة الاشارة ترجح الاحتمال الاول فيحنث بعد زوال الاضافة والا اي وان لم يشر بهذا
فلا يحنث لان قرينة ترك الاشارة ترجح الاحتمال الثاني فاذا كان الهجران لاجل الاضافة وقد زالت فينبغي ان
لا يحنث وهذا عند الشيخين واما عند محمد فيحنث لان الاضافة للتعريف والمقصود هو المضاف وهو قائم بعد
زوال الاضافة فيحنث واعلم ان المص جعل في هذه المسئلة حكم الدار كحكم الصديق وقد ذكرنا وجهه
والمذكور في الهداية والكافي وغيرهما ان حكمها حكم العبد وان الدار لا تهجر لذاتها وحين او زمان بلا نية
نصف سنة منكرا وعرف بان قال والله لا اكلمه حينا او زمانا او الحين او الزمان لان كلا منهما في اصل اللغة يقع على
القليل والكثير لكن العرف خصصهما بستة اشهر ومبنى الايمان على العرف وهذا اذا لم يكونا مع نية زمان
معين ومعها ما نوى لانه نوى حقيقة كلامه والدهر لم يدر منكرا وللابد معرفا الدهر في اللغة مطلق
الزمان وقيل الزمان الطويل هذا من حيث اللغة واما الفقهاء فقد اختلفوا فيه فقال ابو حنيفة لا ادري
ما الدهر وما مقداره وذلك لانه لفظ مجمل ولم يجد نصا على المراد منه فتوقف فيه ثم اختلفوا في قوله فروى
بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله ان التعريف والتنكير فيه سواء عند ابي حنيفة وذكر في الهداية الصحيح انه في
المنكر واما المعرف فمعنى الابد بحسب العرف وفي الحصر قيل اذا قال والله لا اكلمه الدهر انصرف عند ابي حنيفة رحمه الله الى
العمر كله لانه تعالى قال حين من الدهر والحين اربعون سنة وهو بعض الدهر فاستوعب الدهر العمر وعندهما الدهر
معرفا ومنكرا ستة اشهر لانه يستعمل استعمال الحين والزمان وايام منكرة ثلاثة اي اذا حلف لا يكلمه اياما من غير
توصيفه بالقلة او الكثرة ولم ينو شيئا فهو على ثلثة ايام لان اقل الجمع المعرف ثلاثة وكذا اذا حلف لا يكلمه

شهورا فهو على ثلثة اشهر صح به في الحصر فكان عليه ان يتعرض له كما تعرض للشهور المعرف وايام كثيرة ولا ايام
والشهور عشرة وهذا عند ابي حنيفة وعندهما الايام وايام كثيرة سبعة والشهور اثنا عشر وقيل لو كان اليمين
بالفارسية في الايام ينصرف الى سبعة بالاتفاق فانه يذكر بالفارسية بلفظ المفرد عند الاقتران بالعدد
فيقال ده روز كذا في الكافي واعلم ان ما ذكر من انه لا خلاف في المنكر وان الخلاف في المعرف هذا هو
المذكور في الجامع الكبير وهو الصحيح من الجواب ذكر في كتاب الايمان ان الخلاف في المعرف والمنكر سواء كذا في
الحصر وفي اول عبد اشتريه حر ان اشترى عبدا عتق سواء شرى بعده عبدا آخر او لا لان الاول اسم لمفرد لا سابق
عليه وقد وجد فان شرى عبدين ثم آخر فلا اي فلا يعتق واحد منهم اصلا اما الاولان فلعدم التفرد واما الثالث
فلعدم السبق فان ضم وحده بان قال اول عبد اشتريه وحده فهو حر عتق الثالث لان قوله وحده يقتضي التفرد
في حالة الشراء والثالث متصف بهذه الصفة وفي آخر عبد اشتريه حر ان اشترى عبدا ومات اي السيد لم يعتق لان
الآخر اسم لفرد لاحق ولا سابق له فان اشترى عبدا ثم آخر ثم مات عتق الآخر لانه فرد لاحق فاتصف بالآخرية فان
اشترى عبدا ثم آخرين ثم مات السيد لا يعتق واحد لان الآخر اسم لفرد لاحق ولم يوجد يوم شرى من كل ماله
عند ابي حنيفة رحمه الله لانه قد اتصف بالآخرية عند الشراء لكن علم كونه آخرا عند موته وعندهما يوم مات من ثلثه لان
صفة الآخرية تحققت بالموت فكان الشرط متحققا عند الموت فيقتصر عليه ولا يصير الزوج فارا لو علق الثلاث
به اي بالآخر صورة المسئلة رجل قال آخر امرأة اتزوجها طالق ثلاثا فتزوج امرأة ثم اخرى ثم مات طلقت
الاخرى عند ابي حنيفة رحمه الله عند ما تزوجها فلا يصير فارا اذا لم يكن التزوج في المرض فلا ترث المرأة منه خلافا لهما
فانه يقع الطلاق عليها في آخر جزء من اجزاء حيوته فيصير الزوج فارا فترث المرأة منه ان دخل بها وبكل عبد بشرني
بكذا فهو حر عتق اول ثلاثة بشروه متفرقين واحدا بعد واحد لان البشارة اسم خبر سار ليس عند المخبر به علمه
وكانها مأخوذة من البشرة اذ بها يتغير بشرة الوجه وذا انما يتحقق من الاول فعلى هذا يكون في قوله بشروه
تجوز اي اخبروه او هو محمول على التغليب هذا وفي الذخيرة يشترط في البشارة ان يكون صدقا حتى لو كان كذبا
لا يكون بشارة والكل ان بشروه معا لانها قد تحقق من الكل كما في قوله تعالى وبشروه بغلام حليم وتسقط
بشراء ابيه لكفارته اي اذا كان عليه كفارة يمين او صوم او ظهار او قتل فشرى اباه ينوي بالشراء عن الكفارة يسقط
الكفارة وعند زفر لا تسقط لان علة العتق عنده القرابة والملك شرط فلم يوجد النية مقارنة لعلة العتق وعندنا
الشراء علة والقرابة شرط فقد وجدت النية مقارنا للعلة كذا ذكره المص وقال صاحب الكافي ان الملك والقرابة جميعا
علة اذ لكل منهما اثر في العتق لان العتق صلة وللملك تاثير في ايجاب الصلات وكذا للقرابة فاذا اجتمعا وهما
مؤثران اضيف الحكم الى آخرهما وجودا لا بشراء عبد حلف بعتقه اي اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فاشتريته

بنية الكفارة لا يسقط لان علة العتق اليمين والشراء شرط فلم توجد النية مقارنة للعلة قال المص رحمه الله عليه انه قد ذكر في اصول الفقه ان التعليق عندنا يمنع العلية فاذا وجد الشرط يصير المعلق علة ح فيكون النية مقارنة لعلة العتق وفيه بحث لانهم ذكروا ان الصيغ الدالة على التعليق بل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليه من وقوع العتق ونحوه لافضائها اليه في الجملة الا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضي اليه بعدم وقوع الشرط واما بعد وقوعه فيصير تلك الايقاعات علة حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها بمنزلة البيع المنك فالشرط كان مانعا للعلة على الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية كالايقاعات المنجزة كذا في التلويح واذا كان كذلك فعلته المعتق هو التكلم بقوله ان اشتريت هذا العبد فهو حر لا الشراء على زعم المص فكيف يكون النية مقارنة للعلة **ومستولدة** عطف على عبد اي لا يسقط الكفارة بشراء مستولدة **بنكاح** صورة المسئلة استولد امة الغير بالنكاح ثم قال ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني **علق عتقها عن كفارته بشرائها** فاشتريها يعتق لوجود الشرط ولا يجزيه عن الكفارة لان حريتها مستحقة بسبب الاستيلاد فلا اضاف الى اليمين **و يعتق بان تسرّيت امة فهي حرة من تسرّيها وهي ملكه يوم حلف** فان اليمين انعقدت في حقها بمصادفتها الملك والامة نكرة وقعت في سياق الشرط فيعم والتسري عبارة عن التحصين وهو منعها عن الخروج والاسكان وهو بتوبتها بيتا وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يشترط مع ذلك طلب الولد بان يجامعها ولا يعزل عنها والسرية فعلية من السر الجماع او من السر ضد العلانية وضم السين فيه من التغيرات النسبية او من السرور اذ هي سرور المالك قلبت الراء الاخيرة فيه ياء قالوا قلبت في املات او نقول من السر بمعنى السيادة فانه اذا جعلها سرية فقد جعلها سيدة الاماء **لا من شراها فتسراها** لان اليمين بالعتق لا ينعقد الا في الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد شيء منهما لان التسري وان لم يكن الا في الملك لكنه ليس سبب الملك وعند زفر لما كان التسري لا يصح الا في الملك كان ذكره كذكره **و بكل مملوك لي حر امهات اولاده ومدبروه وعبيده** فان الملك فيهم كامل ثابت رقبة ويدا وكما يتناول الاماء **ايضا** وينبغي ان يعترض لذلك ايضا فلو قال نويت الرجال دون النساء يصدق ديانة لا قضاء لان لفظ المملوك وان كان مذكرا يدخل الاناث تبعا لكنه لما كان محتمل كلامه يصدق ديانة لا قضاء لانه نيته كذا في المبسوط **لا مكاتبوه الا بنيتهم** لان الملك فيهم ناقص لعدم ثبوته يدا فلا ينصرف المطلق اليهم الا بالنية **و بهذا حر وهذا وهذا العتيق الثالث وخير في الاولين** لان او لاحد الشيئين ودخل بين الاولين فيعتق احدهما وتخير في التعيين والعطف بالواو للاثبات الشركة بينما سبق له الكلام وهو العتق فيكون عطفا على المعتق وهذا احد الاولين لا على التعيين فصار كانه قال احدهما حر وهذا وقال الفراء لا يعتق احد منهم في الحال بل يخير بين الاول والثاني والثالث ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء اوقعه على الثاني والثالث معا فصار

كانه قال هذا حر وهذان وفيما ذكره ضعف لان الظاهر على قوله ان يقال هذا حر وهذان فان المستعمل عند ارباب اللسان ان يقال جاءني رجلان فلا يقال جاءني رجل ورجل فافهم **كالطلاق المبهم** فانه اذا قال لنسوة الثلاث هذه طالق او هذه وهذه طلقت الثالثة وخير في الاولين وخلاف الفراء واقع في هذه المسئلة **ايضا** **ولام دخل على فعل** والمراد بدخول اللام على الفعل تعلقها به ولو قال ولام لحق بفعل لكان اظهر **يقع عن غيره** اي عن جهة غير الفاعل **كبيع وشراء واجارة وخياطة وصياغة وبناء** فان كلا منها قد يقع عن غيره وقد يقع عن نفسه **اقتضى امره** اي اقتضى دخول اللام عن ذلك الفعل امر غير الفاعل بذلك الفعل **ليخصه به** اي ليخص ذلك الامر الفعل الصادر عن الفاعل بغير الفاعل وذلك لان اللام للاختصاص واقوى وجوه الملك فاذا جاورت الفعل اوجب ملك فعله لا املاك العين وذا بان يفعله بامره لان نفع ذلك الفعل يعود اليه **فلم يحنث في ان بعت لك ثوبا ان باعه بلا امره** اي امر المخاطب **ملكه او لا** اي سواء ملك المخاطب الثوب او لا وفي الخزانة ما يشعر بان شرط الحنث هو نية الحالف البيع للمحلوف له سواء كان بامره او لا **وان دخل على عين او فعل لا يقع عن غيره كاكل وشرب ودخول وضرب الولد اقتضى ملكه** اي ملك الغير لان اللام دخل على العين فيقتضي الاختصاص بان يكون مملوكا له وهذه الافعال مما لا يملك فوجب صرف اللام الى ما يملك وهو العين والمراد بالملك الاختصاص ليشمل نحو ان ضربت لك الولد **فحنث في ان بعت ثوبا لك ان باع ثوبه** اي ثوب المخاطب **بلا امره** سواء علم بان الثوب له او لا وكذا ان باع ثوبه بامره وفي الفعل الذي لا يقع عن غيره لا فرق بين ان يدخل اللام على الفعل والعين نحو ان اكلت لك طعاما او ان اكلت طعاما لك فانه وان تعلق اللام بالاكل صورة لكنه متعلق بالطعام معنى ثم ان نوى بقوله بعت لك ثوبا بعت ثوبا لك بان يكون الجار والمجرور في محل الحال وبقوله بعت ثوبا لك بعت لك ثوبا صدق ديانة فيهما وقضاء فيما فيه تغليظ لا فيما فيه تخفيف لانه نوى حقيقة كلامه **وفي كل عرس لي فكذا** اي طالق **بعد قوله عرسه يحنث على طلقت هي** اي عرسه لعموم الكلام وزاد على الجواب لان عرسه انما حيث اعترضت عليه فيما احله الشرع ومع وجود هذا الاحتمال يصلح مقيدا وعن ابي يوسف انه لا تطلق عرسه لان كلامه خرج جوابا لكلامها فيتقيد بالكلام السابق كذا في الكافي وفي الظهيرية افتى الشيخ الامام علي البزدوي برواية ابي يوسف للعرف الظاهر **وصح نية غيرها ديانة لا قضاء** اذ هو محتمل الكلام لكن لما كان تخصيصا للكل لم يصدق قضاء والله اعلم

كتاب البيع

اورده عقيب كتاب الايمان لمناسبة بينهما من حيث ان كلا منهما اذا انعقد لا يختار العاقد وقد لاحظ مناسبة في ايراد مسائل الحلف المتعلق بالبيع والشراء في آخر كتاب الايمان ليكون بجنب كتاب البيع وهو من الاضداد ويقع في الغالب على اخراج المبيع عن الملك قصدا ويتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبحرف الجر يقول باعه الشيء وباعه منه والشراء ايضا من الاضداد قال الله

لا يرد ان تخصيص العام [illegible] العرف [illegible]
[illegible]

تعالى وشروه بثمن بخس دراهم معدودة اى باعوه وفى الغالب يقع على اخراج المثمن من الملك قصدا وفى المصفى قال الامام النسفى البيع والشراء يقع فى الغالب على الايجاب والابتياع والاشتراء على القبول لان الثانى اصل و غير فرع له والايجاب اصل والقبول بناء عليه فجعل الاصل للاصل والفرع للفرع وفى الشرع هو مبادلة مال بمال على التراضى والمراد بالمبادلة ما يكون على وجه التمليك والتملك فخرج الرهن والمال عين يجرى فيه التنافس و الابتذال فخرج التراب والحر لانه لا يجرى فيه الابتذال فخرج التراب والحر لانه لا يجرى فيه الابتذال بالبيع والخمر والخنزير مال لكنه غير متقوم كذا ذكره المص وقيل المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة فعلى هذا لا يكون المنفعة مالا ولكنها يملك وقيل هو الشىء الذى خلق لمصالح الانسان ويجرى فيه الشح والضنة وقال الشيخ الامام خواهرزاده المالية انما يثبت بتمول الناس كافة والقيمة انما يثبت بها او باباحة الانتفاع به شرعا فما يكون مباح الانتفاع بدون تمول الناس كحبة حنطة لا يكون مالا وما يكون مالا فيما بين الناس ولا يكون مباح الانتفاع كالخمر لا يكون مالا متقوما واذا عدم الامران لم يثبت واحد منهما كالدم والميتة كذا فى كشف البزدوى وقيد بالتراضى ليخرج بيع المكره اذ الغرض ههنا بيان البيع النافذ وعلى هذا ينبغى ان يقيد المال بالمتقوم ليخرج بيع الخمر والخنزير وايضا سائر البيوع الفاسدة داخلة فى التعريف ثم ان حملنا المال على العين يخرج منه بيع حق المرور فانه بيع صحيح على القول الاصح وان عمم بحيث يتناول المنفعة ايضا دخل الاجارة فى الحدود لا بد من قولنا على التابيد ليخرج الاجارة ويحتاج الى قيد اخر وهو قولنا من الاهل فان المبادلة الواقعة من غير الاهل كبيع المجنون والصبى المحجور غير صحيحة وكذا بيع السكران عند بعض المشايخ وينعقد بايجاب وقبول الانعقاد انضمام كلام احد المتعاقدين الى الاخر والايجاب ما يتقدم من احد العاقدين بايعا كان او مشتريا وسمى به لانه يثبت الجواب على الاخر اما بالقبول والرد ولانه يثبت كلام نفسه فان قوله بعت قبل ان يتكلم به كان فى حيز الامكان فلم تكلم به صرفه الى الثبوت والاول اظهر واعلم انه اذا باع الاب ماله من ولده الصغير او اشترى مال الصغير لنفسه بان قال بعت هذا من نفسى او اشتريت هذا لنفسى يجوز ولا يحتاج الى قوله قبلت والقياس ان لا يجوز وهو قول زفر وعن ابى على الشاشى رحمه الله انه ليس ببيع لكن الاب ينظر لولده فوق ما ينظر لنفسه فكان قربانا لماله على الوجه الاحسن فسمى بيعا مجازا والصحيح انه بيع لثبوت احكام البيع من خيار العيب و خيار الرؤية وحق الشفعة وغير ذلك كذا فى شرح الزيادات لقاضيخان وفى قوله ينعقد بايجاب وقبول اشارة الى رد ما قاله بعض المشايخ من انه لا يتم البيع بلفظى الايجاب والقبول ما لم ينتظم اليهما الاجازة فاذا قال البايع بعت منك هذا العبد بكذا فقال المشترى قبلت لا ينعقد البيع ما لم يقل البايع بعد ذلك اجزت وعامة المشايخ انه لا يحتاج الى الاجازة وهو الصحيح كذا فى الذخيرة بلفظى ماض لان الماضى يقتضى سبق المخبر به ليكون الكلام صحيحا

فكان الوجود حقا له فاذا قصد الانشاء اختير اللفظ الذى لزمه الوجود ولا ينعقد ان كان احد اللفظين مستقبلا نحو ان يقول البايع ابيعك اشترى فقال اشتريت او يقول المشترى بعنى فقال البايع بعت كذا فى الكافى وذكر فى شرح الطحاوى اذا كان احد اللفظين مضارعا ان اراد بالمضارع الحال ينعقد بدون نية الايجاب الحالى واما اذا كان احدهما بلفظ المستقبل فلا ينعقد الا بنية الايجاب للحال وبتعاطى مطلقا اى ينعقد البيع بالتعاطى فى النفيس والخسيس والمراد بالنفيس ما يكثر ثمنه كالعبد وبالخسيس ما يقل ثمنه كالخبز واللحم كذا فى بعض شروح الهداية وذكر فى بعض كتب الشافعية الخسيس ما دون نصاب السرقة وقيل ما يعد فى العادة خسيسا وقوله مطلقا رد لما قال الكرخى انه ينعقد بالتعاطى فى الاشياء الخسيسة دون النفيسة وفى لفظ التعاطى اشعار بانه يشترط الاعطاء من الجانبين وهو اختيار ركن الاسلام على السعدى وقاضى وقال بعضهم يكفى الاعطاء من جانب واحد وهو اختيار شمس الائمة السرخسى وتاويله اذا قبض المبيع ولم يقبض الثمن اما اذا دفع الثمن ولم يقبض المبيع فلا يجوز لان المبيع اصل كذا فى الفصول العمادية وفى القنية انه كما ينعقد باعطاء المبيع ينعقد باعطاء الثمن وقال المص فى الشرح ان مبادلة المال بالمال علة صورية للبيع والايجاب والقبول والتعاطى علة مادية له ويرد عليه ان المبادلة والتعاطى متحدان ذاتا ويمكن ان يقال ان المبادلة اخراج كل من العوضين عن ملك احد العاقدين وادخاله فى ملك الاخر وهذا امر يترتب على التعاطى اى الاخذ والاعطاء لا انه نفس التعاطى واذا اوجب واحد قبل الاخر فى المجلس لان المشترى يحتاج الى التامل فى انه يوافقه او لا فجعل ساعات المجلس كساعة واحدة تيسيرا وفى الخزانة لو تبايعا فى المشى فقال البايع بعت منك كذا بكذا وقال المشترى بعد ما مشى خطوة او خطوتين اشتريت لا ينعقد البيع فى ظاهر الرواية وقيل ينعقد اذا اجاب المخاطب موصولا بالخطاب وهو المختار عند البعض كل المبيع بكل الثمن او ترك وليس له ان يقبل المبيع ببعض الثمن لعدم رضا الاخر بتفريق الصفقة الا اذا بين ثمن الكل بان قال بعت هذا بدرهم وذلك بدرهم فقبل احدهما بدرهم يجوز كذا فى الهداية ولا بد مع ذلك من رضاء البايع ايضا شرح فى الخزانة ويشترط اعادة لفظ البيع بان قال بعتك هذين العبدين بعتك هذا بمائة وبعتك هذا بمائة حتى لو لم يعد لفظ البيع كانت الصفقة واحدة وان سمى لكل ثمنا فلا يصح قبول احدهما كذا فى فتاوى قاضيخان وذكر فى الكافى انه اذا اتحد العاقد والعقد والثمن او الاكثر اتحدت الصفقة وان تعدد الكل او الاكثر تعددت الصفقة وفى الخلاصة انه اذا اتحد العقد وتفرق العاقد والثمن ففى بعض المواضع انه لا يتفرق قيل الاول قياس والثانى استحسان وقيل الاول قولهما والثانى قول ابى حنيفة رحمه الله وبه يفتى وما لم يقبل الاخر بطل الايجاب ان رجع الموجب لانه لم يبطل بذلك حق الاخر او قام احدهما لانه دليل الاعراض كذا فى الهداية وينبغى ان يكون جميع ما يتبدل به المجلس كذلك واذا وجدا اى الايجاب والقبول لزم البيع ولا يثبت خيار المجلس اذ يلزم ح ابطال حق الاخر ويعرف المبيع معرفة

نافية للجهالة قطعا للمنازعة وفي المحيط هذا فيما اذا احتيج الى التسليم والتسليم اما اذا لم يحتج كمن اقر ان في يده متاع
فلان غصبا او وديعة ثم اشتراه المقر له جاز وان لم يعرفا مقداره ثم ان معرفة المبيع انما يحصل بالاشارة اذ
هي كافية في المعرفة وجهالة القدر والوصف لا تفضي الى المنازعة وذكر في بعض شروح الهداية ان الاموال الربوية
اذا بيعت بجنسها عند جهالة مقدارها لا يجوز وان اشير اليها لا بذكر القدر والصفة والمذكور في الكتب ان المبيع
ان كان حاضرا يكتفي فيه بالاشارة وان كان غائبا يعرف بالانموذج كالكيلي والوزني فرؤية الانموذج كرؤية الكل
وان لم يعرف بالانموذج يذكر له جميع الاوصاف فيكون للمشتري خيار الرؤية والمذكور في الوقاية انه صح البيع في
العوض المشار اليه بلا علم بقدره ووصفه لا في غير المشار اليه فعلى هذا كان الموافق للوقاية ان يقال ويعرف
المبيع بالاشارة فلا بد ان يعرف بذكر القدر والوصف والثمن باحدهما اي يعرف الثمن بالاشارة او بذكر القدر
بان يقال عشرة او خمسة والوصف ان يقول هروي او سمرقندي واعلم ان الظاهر ان المراد بالثمن هو الثمن
المطلق فان معرفة غيره من الاثمان كمعرفة المبيع والثمن المطلق الدراهم والدنانير واما الاعيان التي ليست
من ذوات الامثال فمبيعة ابدا واما المكيلات والموزونات والعدديات المتقاربة فان قابلها الاثمان
المطلقة فهي مبيعة وان قابلها عين فان كانت معينة فهي مبيعة والعين ثمن وان كانت غير معينة فان
استعملت استعمال الاثمان كما اشتريت هذا العبد بكر حنطة فهي ثمن وان استعملت استعمال المبيع فالبيع
سلم كذا في فتاوى قاضي خان ولا يفضي الجزاف بضم الجيم معرب كزاف وبكسرها مصدر بمعنى المجازفة والمراد به ما يكون
بلا كيل ولا وزن اصلا كما اذا باع صبرة حنطة بصبرة شعيرة ولم يعلم قدرها او بلا كيل ووزن معينين
كما اذا باع باناء لا يعرف قدره او بحجر لا يعرف وزنه وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يجوز كما لا يجوز في السلم
والاول اصح كذا في الكافي وعن ابي يوسف ان الاناء ان كان مما ينكبس بالكبس لا يجوز والا فيجوز ذكره في
بعض شروح الهداية وفي الخلاصة اذا قال بعتك من الدقيق او البر او الثياب جميع ما في هذه القرية او الدار
او البيت او الصندوق او الجوالق ولم يعلم المشتري بما في هذه المواضع او في القرية او الدار لا يجوز وفي البواقي
جاز وفي القنية عندهما لا يجوز وعند ابي يوسف رحمه الله جاز الا في بيع الجنس بالجنس فانه لا يجوز مجازفة لاحتمال
الربوا وفي الذخيرة هذا اذا كان شيئا يدخل تحت الكيل واما اذا كان قليلا فيجوز حتى لو باع نصف من
الحنطة بمنوين من الحنطة يجوز ومطلق الثمن بان ذكر قدره وجنسه دون وصفه نحو بعت بخمسة دراهم على
الاروج اي غالب نقد البلد لانه المتعارف والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص فان استوى رواج النقود فسد ان
اختلف ماليتها وعيارها فان الطالب يطلب اعلى النقود والمطلوب يسلم ادناها فيفضي الى النزاع واما اذا لم
يختلف في المالية جاز البيع وينصرف الى ما قدر به من اي نوع كان مثلا اذا كان احد النقود بحيث يكون

واحد منها درهما والآخر اثنان منه درهما والثالث ثلاثة منها درهما فمالية الاثنين والثلاثة كمالية الواحد من الاحادي
والدرهم ينصرف الى واحد من الاحادي او اثنين من الثنائي او الثلاثة من الثلاثي فلا يفضي الى النزاع وان بيع ذو افراد كل واحد
بكذا فان لم يتفاوت كالمكيل والموزون والعددي المتقارب صح في واحد فاذا باع صبرة طعام كل قفيز بدرهم جاز البيع
في قفيز واحد وفسد في الباقي لانه تعذر الصرف الى الكل لجهالة المبيع والثمن فيصرف الى الاقل وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما
فيجوز البيع في جملة القفزان بكل الثمن لان ازالة هذه الجهالة غير مانع كذا في الكافي والا فلا اصلا اي وان تفاوت افراده
كما اذا نظر الى قطيع غنم فقال اشتريت كل واحد منها بكذا ولم يسم الجميع فلا يجوز البيع لا في كلها ولا في واحد منها عند ابي حنيفة رحمه الله
اما في الكل فكما مر واما في الواحد فلانه متفاوت فيفضي الى المنازعة بخلاف الاولى وعندهما يجوز في الكل والخلاف
فيما اذا لم يبين جملة الثمن ولا جملة القطيع فان بين جملة الثمن ولم يبين جملة القطيع او بين جملة القطيع ولم يبين جملة
الثمن فيجوز اتفاقا كذا في المصفى فان باع صبرة هي مقدار من الحنطة ونحوها حصلت من التبن على انها مائة صاع بمائة
فان نقص اخذ المشتري بالحصة اي اخذ الموجود بحصته من الثمن انشاء او فسخ البيع انشاء لتفرق الصفقة عليه فلم يتم
رضاه بالموجود وفي فتاوى قاضي خان التخيير فيما اذا لم يقبض المبيع او قبض البعض دون البعض اما اذا قبض الكل فلا خيار
له بل يأخذ بالحصة وان زاد الصاع على المائة فللبائع لانه لم يبع الا مائة صاع وفي المذروع بان اشترى ثوبا
على انه عشرة اذرع بعشرة اخذ الاقل بكل الثمن او ترك البيع فيما اذا وجد المذروع انقص وذلك لان الذرع بمنزلة
الوصف بحيث لا يتغير الاسم بزيادته بل يتغير الاوصاف من الطول والقصر والاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن فيأخذ
بكل الثمن الا انه لما فات الوصف المرغوب اختل رضاه فيتخير والاكثر له اي للمشتري فيما اذا كان وجد ازيد ولا
خيار للبائع لانه صفة وهذا في المذروع الذي يتفاوت جانباه واما الكرباس الذي لا يتفاوت جانباه فقد قيل
انه لا يطيب الزيادة للمشتري لانه بمنزلة الموزون حيث لا يضره الفصل كذا في الهداية قال المص المراد بالوصف الامر
الذي اذا قام بالمحل يوجب في ذلك المحل حسنا او قبحا فالكمية المحضة ليست بوصف بل اصل لان الكمية عبارة عن
كثرة الاجزاء وقلتها والشيء يوجد بالاجزاء والوصف لا بد ان يكون مؤخرا عن ذلك الشيء والكمية التي يختلف
بها الكيفية كالذرع في الثوب فانه امر يختلف به حسن المزيد عليه فالثوب الطويل يكفي جبة ولا يكفي الاقصر لها
فزيادة الذرع يزيد حسنا فيصير كالاوصاف الزائدة وقيل ما يتعيب بالتبعيض والتشقيص فالزيادة والنقصان
فيه وصف وما يتعيب بهما فالزيادة والنقصان فيه اصل وقيل الوصف ما لوجوده تأثير في تقوم غيره ولعدمه
تأثير في نقصان غيره والاصل ما لا يكون كذلك وقيل ما ينقص الباقي بفواته فهو اصل وما لا ينقص الباقي
بفواته فهو وصف وكل من هذه الوجوه الثلاثة اظهر مما ذكره المص كما لا يخفى وذكر في شرح الطحاوي ان الاوصاف
ما يدخل في البيع من غير ذكر كالبناء والاشجار في الارض والاطراف في الحيوان والجودة في الكيلي والوزني وان قال

ذراع بدرهم وكان زائدا او ناقصا فبالحصة منهما اى فى الاول والاكثر يعنى ان شاء اخذ بالحصة وان شاء ترك لا
انه ياخذ بالحصة البتة وهذا كله اذا كان الزائد والناقص ذراعا تامة وان كان نصف ذراع مثلا وقد
اشتراه على انه عشرة اذرع مثلا فعند محمد ياخذ بالحصة **ايضا** ويخير وهو ظاهر وعند ابى يوسف ياخذ
باحد عشر فى الزائد ان شاء وبعشرة فى الناقص ان شاء وعند ابى حنيفة ياخذه فى الزائد بعشرة من غير خيار
وفى الناقص بتسعة ان شاء وصح بيع البر فى سنبله والباقلى بالقصر والتشديد او بالمد والتخفيف ونحوه
كالارز والسمسم والجوز واللوز فى قشرها الاول وهذا اذا باع بخلاف جنسه واما اذا باع بجنسه فلا يجوز
لاحتمال الربوا وفى القنية بيع الحنطة فى سنبلها مكايلة او موازنة يجوز وان لم يشتد الحبوب بعد واعلم
انه اذا باع الحنطة فى سنبلها فعلى البائع تخليصها بالكدس والتذرية كذا فى الخلاصة وبيع ثمرة لم يبد اى لم
يظهر صلاحها او قد بدا والمراد بعدم ظهور صلاحها ان لا يصلح لتناول بنى ادم ولا لعلف الدواب ففى هذا النوع
جاز بيعها عند بعض المشايخ منهم صاحب الهداية والقاضى الامام اسبيجابى وقال الامام السرخسى انه لا يجوز
لانه مستحق القطع فيكون كالمقطوع وفى الكافى الصحيح هو الاول فانه بعرض ان يصير منتفعا به فى المال
بواسطة الترك والمراد بظهور صلاحها هو ان يصلح لتناول بنى ادم او لعلف الدواب وفى هذا الوجه يجوز
البيع مطلقا تناهى عظمه او لا وفى الذخيرة قال شمس الاسلام اوزجندى لا يشترط النضج الا فى الكمثرى
والجوز والخوخ لان هذه الاشياء غير منتفع بها قبل النضج وهذا ليس بصواب فى الكمثرى فانها ينتفع بها
لاعلاف الدواب ويجب على المشترى قطعها اى قطع الثمرة فى الحال تفريغا لملك البائع وشرط تركها
على الشجر يفسد البيع اذ هو شرط فيه منفعة للمشترى ولا فرق فى ذلك بين ان يتناهى عظمها او لا عند الشيخين
وهو القياس وعند محمد اذا تناهى عظمها فباع بشرط الترك صح استحسانا لانه شرط متعارف كذا فى الظهيرية
وفى فتاوى قاضى خان انه لا يجوز استيجار الشجرة لترك الثمر عليها ومع هذا لو استاجرها حتى ادرك طاب له
ان كانت الاجارة باطلة لوجود مطلق الاذن كاستثناء قدر معلوم منها اى باع الثمر على الشجر واستثنى
قدرا معلوما يفسد البيع اذ الباقى يكون مجهولا وهذا رواية الحسن وهو قول الطحاوى وفى ظاهر الرواية
يجوز كذا فى الهداية **فصل** صح خيار الشرط الخيار اسم من الاختيار والمراد من الاختيار اختيار فسخ
البيع او اجازته والاضافة فيه من قبيل اضافة الشىء الى سببه اى الخيار الذى يثبت بسبب الشرط وربما
يقال شرط الخيار وهو من قبيل اضافة الشىء الى مسببه اى الشرط الذى يوجب الخيار ويثبته لكل منهما
اى البائع والمشترى منفردا او لهما جميعا وفى الذخيرة يجوز اشتراط الخيار الثالث استحسانا ويثبت الخيار
للعاقد بغير المشروط له وكيلا من جهة العاقد فى الفسخ والاجازة والقياس انه لا يجوز هذا العقد وهو قول

زفر ثلاثة ايام او اقل لا اكثر من الثلاث لما ثبت ذلك فى حديث حبان بن منقذ وهذا عند ابى حنيفة رحمه الله وزفر وقال
ابو يوسف ومحمد يجوز الاكثر اذا كانت مدة معلومة سواء كانت سنة او اكثر الا انه يجوز ان اجاز فى الثلاث
يعنى اذا باع شيئا بشرط الخيار اكثر من ثلاثة او ابدا حتى فسد العقد فان اجاز فى الثلاث صح العقد عندنا خلافا
لزفر وفى الذخيرة ذكر فى الاصل انه اذا لم يكن الخيار موقتا بوقت فلصاحب الخيار ان يختار فى الثلاث
وبعد الثلاث يفسد البيع عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما لا يفسد وكذا ان شرط انه ان لم ينقد الثمن الى الثلاثة او اكثر فلا بيع
اى حكم هذه المسئلة حكم مسئلة خيار الشرط **يعنى** اذا اشترى على انه ان لم ينقد الثمن الى ثلاثة ايام
فلا بيع جاز عند علمائنا الثلاثة لان هذا فى معنى شرط الخيار وهذا استحسان والقياس انه لا يجوز وهو قول زفر
اذ هو بيع شرط فيه اقالة فاسدة لتعلقها بالشرط وقوله او اكثر يعنى ان اشترى على انه ان لم ينقد الثمن الى اربعة
ايام او اكثر فلا بيع لا يجوز عند الشيخين وعند محمد رحمه الله يجوز فان نقد فى الثلاث جاز فى قولهم جميعا وقد مر ابو حنيفة و
محمد على اصلهما واما ابو يوسف رحمه الله فقد اخذ فى شرط الخيار بالاثر عن ابن عمر رضه بانه اجاز الخيار الى شهرين وفى خيار
النقد بالقياس كما قال ابو حنيفة رحمه الله ثم ان لم ينقد الثمن الى ثلاثة ايام ففى الكافى انه يفسخ العقد وفى بعض
شروح الهداية انه يفسد البيع ولا ينفسخ حتى لو اعتق المشترى المبيع وهو فى يده ينفذ عتقه وان كان فى يد
البائع لا ينفذ ولا يخرج مبيع عن ملك بائعه مع خياره اذ الخروج عن الملك بطريق التجارة يكون بعد تمام الرضا ولم
يوجد فيهلك فى يد المشترى مدة الخيار بالقيمة لان المالك رضى بقبض المشترى ماله على وجه يقابل بالضمان والضمان
الاصلى القيمة وانما يتحول منها الى الثمن عند تمام البيع ولم يوجد وانما قال فى يد المشترى لانه لو هلك فى يد
البائع ينفسخ البيع ولا شىء على المشترى كالمقبوض على سوم الشرى يقال سام البائع السلعة عرضها على البيع وذكر
ثمنها وسامها المشترى بمعنى استامها سوما كذا فى المغرب فاذا ساوم الشىء وقبض ذلك الشىء وهلك فى
يده فان كان مثليا فعليه المثل وان كان قيميا فعليه القيمة باجماع الصحابة كذا فى بعض شروح الهداية و
انما خصص المص القيمة بالذكر لان خيار الشرط يكون غالبا فى ذوات القيم وذكر فى الامالى برواية ابى سليمان عن
ابى يوسف رحمه الله ان المقبوض على سوم الشرى مقبوض بالثمن كذا فى الذخيرة **واعلم** ان المقبوض على سوم الشرى انما
يكون مضمونا اذا كان الثمن مسمى فلو اخذ ثوبا من اخر وقال ان رضيته اخذته فضاع فلا شىء عليه ولو قال
ان رضيته اخذته بعشرة فضاع فعليه قيمته كذا فى المحيط ويخرج المبيع عن ملك البائع مع خيار المشترى من غير ان
يكون للبائع خيار لان البيع فى جانبه لازم فيهلك فى يده اى يد المشترى بالثمن لانه اذا اشرف على الهلاك نقد يعيب
وما لتعيب يمنع الرد فاستحكم العقد ولزم الثمن بهلاكه على ملكه كتعيبه فاذا تعيب المبيع بفعل المشترى او بفعل
البائع او بفعل اجنبى او بافة سماوية او بفعل المبيع يبطل خياره وكذا الثمن لعجزه عن تسليمه كما قبض وقال ابو يوسف

انه او قيل هو محمد **ايضا** اذا كان النقصان في يد المشتري بفعل البائع لا يبطل خيار المشتري كذا في الفصول
العمادية لكن لا يملكه المشتري والا لزم اجتماع البدلين في ملك شخص واحد وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله فقد خرج عن ملك
البائع ولم يدخل في ملك المشتري واما عندهما فيملكه المشتري لئلا يؤدي الى ما لا نظير له في الشرع نادر فلا يثبت
احكام الملك عند ابي حنيفة كعتق قريبه اذا اشتراه بالخيار فانه عنده لا يعتق وعندهما يعتق ونحوه كما اذا اشترى
زوجته بالخيار لم يفسد النكاح عنده وعندهما يفسد وكما اذا حلف ان ملكت عبدا فهو حر فشراه بالخيار لم
يعتق عنده ويعتق عندهما والفسخ لا يعمل الا ان يعلم صاحبه في المدة اي فسخ من له شرط الخيار بائعا كان او مشتريا
لا يعمل في انتقاض البيع الا ان يعلم صاحبه الفسخ دفعا للضرر عنه ولا بد ان يكون علمه بذلك في مدة الخيار ليكون
قادرا عليه وهذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف وزفر رحمه الله والحسن بن زياد يجوز ان يفسخ بغير علم صاحبه اذ
لو شرط علمه بذلك لا يمكن ان يختفي في مدة الخيار ولم يعلم بذلك فيتضرر صاحبه **واعلم** ان الخلاف في اشتراط
العلم لا صاحب بالفسخ فيما اذا كان الفسخ بالقول اما اذا كان بالفعل فيجوز بغير علم الآخر اتفاقا وذلك بان
تصرف في المبيع بان باعه من غيره او اعتقه او دبره او رهنه وسلمه او وطئ المبيعة فان كان الخيار للبائع
ووقع ذلك منه تضمن الفسخ وان كان للمشتري ووقع ذلك منه كان اجازة كذا في الفصول العمادية بخلاف
الاجازة فانه اذا اجاز البيع من له الخيار يعمل اجازته في نفاذ البيع وان لم يعلم به صاحبه لانه لا الزام فيه ويسقط
الخيار بمضي المدة اي مدة الخيار ويتم البيع سواء كان عالما بمضي المدة او لا كما اذا جن او اغمي عليه في
تمام المدة وبما يدل على الرضا كالركوب هكذا ذكر في الهداية مطلقا وفي فتاوى قاضيخان لو ركبها
مرة لا يبطل خيار الشرط وان فعل ذلك مرتين يبطل وفي الفصول العمادية ان ركب الدابة ليسقيها او ليردها
على البائع في القياس يبطل خياره وفي الاستحسان لا يبطل خياره وفي الذخيرة بعض مشايخنا قالوا هذا اذا
كان لا يمكنه السقي والرد الا بالركوب والقاضي فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي على ان الركوب للسقي من
امر لازم لانه لو لم يسقها لهلكت او ينتقص فلا يمكنه الرد وكذا حكم الاعلاف والوطء وكذا التقبيل واللمس و
النظر الى الفرج بشهوة وهكذا اذا لم يكن منكوحة المشتري حتى لو كانت منكوحة وكان الخيار له فهذه الامور
لا تدل على الرضا الا اذا كانت بكرا فوطئها فلانه لا يردها وشراء احد الثوبين او احد الثياب الثلاثة على ان يعين احد
صح لا في الاكثر وهذا يسمى خيار التعيين وعند زفر لا يصح اصلا لجهالة المبيع وهو القياس وجه الاستحسان انه
احتاج الى اختيار من يثق به او لم يره ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالبيع ولما لم يحتمل في الشرط اكثر من ثلاثة ايام لم يحتمل
ههنا **ايضا** اكثر من ثلاثة مشتملة على الجيد والوسط والردي فيه لا زيادة لغوا ولهذا لا يجوز عند ابي يوسف رحمه الله
محمد ايضا في اكثر من الثلاثة ثم قيل يشترط في خيار التعيين ان يكون مع خيار الشرط فاذا مضت الايام الثلاثة بطل خيار

الشرط فاذا مضت الايام الثلاثة بطل خيار الشرط فلا يملك ردهما وبقي خيار التعيين فيرد احدهما وهذا مختار
السرخسي وقيل لا يشترط وهو مختار فخر الاسلام كذا في بعض شروح الهداية وهذا كله اذا كان الخيار للمشتري فان
كان خيار التعيين للبائع فعن الكرخي انه يجوز اعتبارا بخيار الشرط وذكر في المجرد انه لا يجوز كذا في الذخيرة وشراء
عبدين بالخيار في احدهما صح ان فصل الثمن وعين محل الخيار مثلا باع سالما وغانما بالف درهم كل واحد منهما بخمسمائة
درهم على انه بالخيار ثلاثة ايام في سالم صح البيع ولزم في غانم بخمسمائة لان المبيع معلوم والثمن معلوم وفسد في
الاوجه الباقية وهي ثلثة احدها ان لا يفصل الثمن ولا يعين محل الخيار بان باع سالما وغانما بالف على انه بالخيار
في احدهما ثلثة ايام فان حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه يثبت بحصته من الثمن وهي مجهولة وثانيها
ان يفصل الثمن ولا محل الخيار بان باع سالما وغانما بالف كلا منهما بخمسمائة على انه بالخيار في احدهما ثلثة ايام
فالذي فيه الخيار كالخارج عن العقد فبقي الآخر وهو مجهول وثالثها ان لا يفصل الثمن ويعين محل الخيار بان
باع سالما وغانما بالف على انه بالخيار في سالم ففي هذا الوجه **ايضا** يفسد البيع عند عامة المشايخ لجهالة
الثمن كما مر وقال القاضي الامام ابو زيد يصح العقد في الذي لا خيار فيه لان الايجاب فيهما ولهما والخيار منع ثبوت
الحكم في احدهما فعمل الايجاب في الآخر بحصته من الثمن بعد ان صحت تسمية جملة الثمن فالجهالة عارضة فلا تمنع
كذا في كشف البزدوي وعبد مشرى بشرط كتبه او غيره من الصنائع وهذا جائز لانه شرط وصف مرغوب فيه في المالية
فكان ملائما للعقد بمنزلة اشتراط صفة الجودة ولم يوجد اخذ بثمنه او ترك لانه قد فاتت صفة مرغوبة يزيد
في المالية وليس له ان يحط من الثمن شيئا لان الاوصاف لا يقابلها البدل ويورث خيار التعيين والعيب فيه يجوز
لان الخيار مشية وارادة وهي صفة للبائع والمريد لا تزايله فكيف ينتقل الى الوارث فالمراد انه يثبت للوارث
خيار مبتدأ بادث ما يوجب الخيار ففي خيار التعيين اختلط ملكه بملك الغير فله ولاية التمييز والتعيين وفي خيار
العيب ورث المبيع سليما عن العيب كما وجب العقد للميت سليما فاستحق مطالبته بالتسليم سليما لا الشرط والرؤية فانهما
لا يورثان لان ثبوت خيار الشرط بالشرط ولا شرط في حق الورثة وفي خيار الرؤية ثبت بالنص في حق العاقد والوارث
ليس بعاقد **فصل** صح شراء ما لم يره كما اذا اشترى دهنا في زق وذلك لانه لو لم يوافقه لرده ولا فرق بين ان
يكون الشراء صحيحا او فاسدا وللمشتري الخيار عندها اي عند رؤيته ان شاء اخذه وان شاء تركه لقوله صلعم من اشترى
شيئا لم يره فله الخيار اذا رآه وقوله عندها يوهم انه لا يجوز له فسخ العقد قبل الرؤية وليس كذلك بل له فسخ العقد
قبل الرؤية صرح به قاضيخان في فتاويه ويمكن ان يقال هذا الفسخ للخلل في الرضا لا للخيار فلا اشكال ثم خيار
الرؤية غير موقت بل يبقى الى ان يوجد ما يبطله وان رضي قبلها اي قبل الرؤية لان الخيار معلق بالرؤية بالنص ولا
يثبت قبلها وفي الفصول العمادية اذا سكت بعد الرؤية او ابطل الخيار باللسان لا يبطل ما لم يفعل رضيت واعلم

ان الفسخ بخيار الرؤية لا يحتاج الى قضاء ولا رضا لكنه لا يصح الا بحضرة البائع عند ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله وقال ابو يوسف رحمه الله
يصح بغير حضرته **ايضا** والرضاء يصح بدون حضرته اجماعا كذا في شرح الطحاوي **لا البائع** بان باع مثلا شيئا
ورثه ولم يره لانه لا خيار للرؤية يتعلق بالشراء بالحديث وهذا هو ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة ان له الخيار وهذا
في خيار البائع بالنسبة الى المبيع واما خياره في الثمن فثابت اذا كان الثمن عينا كالمكيل والموزون المعينين و
التبر من الذهب والفضة والاواني بخلاف الدراهم والدنانير فانه لا يثبت خيار البائع فيهما كذا في فتاوى قاضي خان
ويبطله اي خيار الرؤية **وخيار الشرط تعيبه** سواء كان بفعله او بفعل غيره وسواء تعيب بعضه او تمامه حتى
لو اشترى عدل زطي فحدث بثوب منه عيب ليس له ان يرده وسواء كان التعيب حقيقة او حكما كما اذا حمل البائع
المبيع الى منزل المشتري ولم يره المشتري فرآه فليس له ان يرده كذا اختاره الفقيه ابو الليث لانه لو رده يحتاج الى
الحمل فيصير هذا بمنزلة عيب حادث عند المشتري ذكره في الفصول العمادية **وتصرف يوجب حقا لغيره كالبيع بلا خيار**
فانه يوجب ثبوت الملك للمشتري فالمراد بقوله بلا خيار خيار البائع فانه لو باعه على ان المشتري بالخيار يبطل الخيار
صرح به في الخلاصة وفي الهداية ان حكم التصرف الذي لا يمكن رفعه كالاعتاق والتدبير حكم التصرف الذي يوجب حقا
لغيره وانما لم يذكره المص لان الاعتاق او التدبير يوجب حق الله تعالى فهو داخل في التصرف الذي يوجب حقا
للغير **قبل الرؤية وبعدها** متعلق بالتعيب والتصرف معا وانما كان كذلك لانه لما لزم البيع تعذر الفسخ فيبطل
الخيار **وما لا يوجبه** اي تصرف لا يوجب حقا للغير **كالبيع بالخيار** اي بخيار الشرط للبائع فانه يبطل به خيار
الرؤية هذا هو المذكور في الكافي وذكر في الظهيرية انه اذا باع بخيار البائع لا يبطل خيار الرؤية الا في رواية
الحسن وبخيار المشتري يبطل **ومساومة** اي عرض المبيع ليباع واما عرضه ليقوم فلا يبطل خياره وذكر شيخ الاسلام
خواهرزاده والسرخسي ان خيار الرؤية يبطل بالعرض على البيع وذكر الامام علي السغدي انه لا يبطل ورايت في نسخة ان
الاول قول محمد رحمه الله والثاني قول ابي يوسف كذا في الذخيرة **وهبة بلا تسليم** بخلاف ما اذا كان مع التسليم فانه يبطل
الخيار بها قبل الرؤية **وبعدها يبطل الخيار** اي بعد الرؤية لوجود دلالة الرضا **فقط** اي لا يسقط بهذه التصرفات
قبل الرؤية خيار الرؤية لان الخيار لا يبطل قبلها بصريح الرضا فكذا بدليله وفي فتاوى قاضي خان اذا بيع دار بجنب الدار
التي اشتراها ولم يرها فاخذها بالشفعة لا يبطل خيار الرؤية في ظاهر الرواية بخلاف خيار الشرط لان الاخذ
بالشفعة دليل الرضا ولا يبطل خيار الرؤية بصريح الرضا قبل الرؤية فكذا بدليله وخيار الشرط يبطل بصريح الرضا
فكذا بدليله وهذا صريح في ان التصرف الذي لا يوجب حقا للغير يبطل خيار الشرط مطلقا **ويعتبر رؤية المقص** من المبيع
لتعذر رؤية الجميع **كوجه الامة** وكذا وجه العبد صرح في الكافي والذخيرة والايضاح وغيرها والنظر الى غيره من
الجسد لا يبطل الخيار لان سائر الاعضاء في العبيد والاماء تبع للوجه **والدابة** اي وجه الدابة وهي في اللغة اسم

كل ما يمشي على الارض ثم خصت في العرف بالفرس والبغل والحمار **وكفلها** فان الوجه والكفل هما المقصودان منها وهذا
عند ابي يوسف رحمه الله وعند محمد رحمه الله الاصل هو الوجه فيكتفى به كما في العبد والامة كذا في الحصر وروي عن محمد انه اذا رأى العجز
ورضي به بطل خياره كذا في الفصول العمادية وذكر في الهداية ان بعضهم شرط رؤية القوائم وفي الاجناس اذا رأى
عنق الدابة او فخذها او ساقها او جنبها ليس له خيار الرؤية ولو رأى حافرها او ناصيتها او ذنبها فليس برؤية
ذكره في الخلاصة **وموضع علم المعلم** اي يعتبر رؤية موضع العلم في الثوب المعلم لان المالية يتفاوت بحسبه
كذا في الكافي وفيه اشارة الى انه لو لم يختلف قيمته باختلاف العلم فلا احتياج الى رؤية العلم وقد صرح به
في الخزانة **وظاهر غيره** اي يعتبر ظاهر الثوب غير المعلم وعند زفر لا بد من نشره ورؤية كله لانه ليس بمثلي فيتفاوت
اجزاؤه قلنا نقول ان اطراف الثوب الواحد لا يتفاوت الا يسيرا **وبيوت مقص** في الهداية اذا رأى صحن الدار فلا خيار
له وان لم يشاهد بيوتها وكذا اذا رأى خارج الدار وعند زفر لا بد من رؤية داخل البيوت والاصح ان جواب الكتاب
على وفق عادتهم فان دورهم لم يكن متفاوتة فاما اليوم فلا بد من رؤية داخل الدار للتفاوت واختار في الوقاية
هذه الرواية ومختار المتأخرين ان رؤية البيوت المقص كافية كما ذكر في المتن وفي الذخيرة اذا كان في الدار بيتان
شتويان وبيتان صيفيان وبيت طابق يشترط رؤية الكل كما يشترط رؤية صحن الدار ولا يشترط رؤية المزبلة و
المطبخ والعلو الا في موضع يكون العلو مقص كما في سمرقند وبعضهم شرطوا رؤية الكل وهو الاظهر وفي الخلاصة في
بيت الغلة يفتى بجواب الرواية انه يكتفى برؤية الجدار خارج البيت **ونظر وكيله بالشراء** عطف على قوله رؤية المقص
اي يعتبر في خيار الرؤية نظر الوكيل بالشراء حتى اذا وكل رجلا بشراء شيء فرآه واشتراه فليس للموكل ان يرده اذا رآه
او القبض اي يعتبر نظر الوكيل بالقبض حتى اذا اشترى شيئا فوكل آخر بقبضه فقبضه بعد ما رآه فليس للمشتري ان
يرده اذا رآه وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله واما عندهما فرؤية الوكيل بالقبض غير معتبرة لانه مأمور بالقبض دون الرؤية
وله ان الوكيل بتحصيل شيء توكيل باتمامه وتمام القبض بالرؤية والخلاف في خيار الرؤية فان خيار الشرط وخيار
العيب لا يسقطان على الاصح بقبض الوكيل اتفاقا وذكر القدوري ان الوكيل بالقبض اذا قبض المبيع بشرط
الخيار فهو على الخلاف كذا في الكافي وانما قيد الوكالة بالشراء والقبض لان نظر الوكيل بالرؤية لا يعتبر اصلا
فلو اشترى شيئا لم يره فوكل انسانا بالرؤية وقال ان رضيته فخذه لا يجوز ذكره في الفصول العمادية **لا نظر رسوله**
فانه غير معتبر اذ المفوض اليه انما هو تبليغ الرسالة فقط وصورة الرسالة ان يقول كن رسولا عني بقبضه كما
ان صورة التوكيل بالقبض ان يقول كن رسولا عني بقبضه كما ان صورة التوكيل بالقبض ان يقول كن وكيلا عني
بقبضه **وجس الاعمى** عطف على رؤية المقص والجس باللمس باليد اي يعتبر في سقوط خيار الرؤية في حق الاعمى جس
المبيع اذا كان يعرف بالجس **وشمه** اذا كان يعرف بالشم **وذوقه** اذا كان يعرف بالذوق وذكر في الملتقط ان

خيار الاعمى في الرؤية انما يسقط في الثياب باللمس والوصف والادهان بالشم وفي الثمار بالصفة والذوق
عندنا وعند ابي حنيفة رحمه الله يجسه ثم ان هذه الاشياء في حق البصير يبطل **ايضا** خيار الرؤية على ما صرح به في
الهداية والكافي **ووصف العقار عنده** اي عند الاعمى فيما اذا كان المبيع عقارا وذلك بان يبين محلته
وحدوده وغير ذلك مما يحتاج اليه في معرفته وعن ابي يوسف رحمه الله اذا وقف في مكان لو كان بصيرا لرآه فقال
رضيت يسقط خياره وقال الحسن يوكل وكيلا بقبضه وهو يراه وهذا اشبه بقول ابي حنيفة كذا في الهداية و
في مبسوط الامام السرخسي قال بعض ائمة بلخ يمس الحيطان والاشجار فاذا قال رضيت سقط خياره لان الاعمى
اذا كان ذكيا يقف على المقصود باللمس **ومن راى شيئا ثم شراه فله الخيار ان تغير** لان تلك الرؤية لا يحصل بها
المعرفة باوصافه حتى كانه لم يره وان لم يتغير فلا خيار له وذكر في الفصول العمادية نقلا عن الذخيرة من
راى شيئا ثم اشتراه فلا خيار له الا ان يطول المدة والشهر طويل وما دونه قليل وقيل ان كان راه غير قاصد
شراه ثم اشتراه فله الخيار **والقول للبائع في عدم تغيره** اي قال المشتري تغير وقال البائع لم يتغير فالقول
للبائع مع يمينه وعلى المشتري البينة وهذا اختيار الامام خواهر زاده وقال الامام السرخسي هذا اذا لم يطل
المدة بحيث يعلم انه لا يتغير اما لو طالت فلو كان لا يتفاوت في تلك المدة غالبا فالقول للبائع ولو
كان يتفاوت في تلك المدة غالبا فالقول للمشتري وبه يفتى **وللمشتري في عدم رؤيته** اي قال البائع
انه راه قبل الشراء وقال المشتري لم اره فالقول للمشتري مع يمينه وعلى البائع البينة وفي الخلاصة انه اذا
اقر بقبض المبيع ثم قال بعد ذلك لم اره جميعه لا يصدق

فصل

ولمشتر وجد بمشتريه عيبا نقص ثمنه عند التجار رده او اخذه بثمنه فان مطلق العقد يقتضي وصف السلامة فعند فواته يتخير وليس
له ان ياخذه ويمسك النقصان واشترط ان يكون العيب بحيث ينقص ثمنه عند التجار وهكذا ذكر القدوري و
ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده ان ما يوجب نقصانا في العين من حيث المشاهدة ويوجب نقصانا في منافع
العين فهو عيب وما لا يوجب النقصان في العين ولا في المنفعة يعتبر فيه عرف الناس فما عدوه عيبا كان
عيبا وما لا فلا ذكره في الذخيرة وانما قال عند التجار لان الضرر بنقصان المالية بانتقاص القيمة ولا يعرف
ذلك الا اهله وهذا بناء على الغالب اذ في العقار يعتبر نقصان الثمن بتقويم المقومين ولا مدخل لراي التجار
في ذلك ثم المتبادر من كلامه اي في العيب اليسير لا يتخير المشتري وفي الفاحش يتخير وهكذا ذكر في كثير من الكتب
وفي الخزانة ان المهر وبدل الخلع وبدل الصلح عن دم العمد لا يرد بالعيب اليسير ويرد بالعيب الفاحش وفيما وراء ذلك
من العقود يرد باليسير والفاحش جميعا والفاحش كل ما يخرج من الجودة الى الوساطة ومن الوساطة الى الرداءة
وما دام في حد الجودة وان كان يجوز ان يكون غيره اجود فليس بفاحش وهو المروي عن محمد بن شجاع وقيل هو ان رده

من غيرة المبيع الى كساده وقيل هو ان يقطع رغبة التجار عنه واما اذا كان بحال لا يرغبهم فيه فليس بفاحش وقيل
يرجع في ذلك الى فتوى اهل صناعة عند ابتلائهم به فما اطلقوا فيه القول فانه فاحش كذا في الفصول
العمادية **واعلم** انه قال محمد بن سلمة اذا نظر المشتري الى العيب ولم يعلم انه عيب ثم علمه فله الرد قال
صاحب المحيط ان كان عيبا بينا لا يخفى على الناس لا يكون له الرد والا فله الرد كذا في القنية فعلى هذا
يحتمل ان يكون وجد بمعنى علم وان يكون بمعنى اصاب فتامل **والاباق والبول في الفراش والسرقة صغير يعقل
عيب ومن بالغ عيب آخر** اعلم ان هذه الاشياء الثلاثة عيب يرد بها العبد والامة لكن الرد انما يثبت اذا وجد
المشتري عيبا منها كان عند البائع ولا يثبت بالعيب الحادث فاذا وجد احد هذه الاشياء في الصغر وفي
الكبر عند المشتري لا يرد لعدم اتحاد السبب لان البول في الفراش في الصغر لضعف المثانة وفي الكبر لداء
في الباطن والاباق في الصغر لحب اللعب والسرقة لقلة المبالاة وهما بعد الكبر لخبث الباطن فرارا عن العمل و
رغبة في المال هذا هو المفهوم من الهداية والكافي ويظهر من هذا ان الصغر ليس قيدا في السرقة فقط على
ما توهم ظاهر عبارة المتن فينبغي ان يجعل اللام في الاباق والبول عوضا عن المضاف اليه اي اباق صغير
وبول صغير وقوله بالغ عطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم والاظهر في العبارة ان يقال
والسرقة في الصغير العاقل عيب وفي البالغ عيب آخر ليكون قوله في الصغير قيدا في الجميع واما قيد الصغير
بقوله يعقل اي يعقل البيع والشرى صرح به في المستصفى لان هذه الاشياء من صغير لا يعقل ليس بعيب وذكر
في القدوري ان هذه الاشياء في الصغير قبل ان ياكل وحده ويشرب وحده ليس بعيب وقال بعض المشايخ
انما يكون عيبا اذا كان ابن خمس سنين فما فوقها واما فيما دون ذلك فليس بعيب كذا في الذخيرة ثم الاباق
فيما دون ذلك فليس بعيب كذا في الذخيرة ثم الاباق فيما دون السفر عيب واختلف المشايخ انه هل يشترط
الخروج من البلد ليكون عيبا كذا في الظهيرية واما السرقة فالنصاب ليس بشرط فيها حتى لو سرق درهما يكون
عيبا وقيل ما دون درهم لا يكون عيبا ولا فرق بين السرقة من المولى وغيره الا في الماكولات فان سرقة
ما يوكل من المولى ليس بعيب ومن غيره عيب فان سرق ما يوكل لاجل البيع لا لاجل الاكل فهو عيب سواء كان
من المولى او من غيره كذا في الذخيرة **وجنون الصغير عيب ابدا** اي اذا جن في الصغر في يد البائع ثم عاوده في يد
المشتري فيه او في الكبر يرده لانه عين الاول اذ السبب هو فساد الباطن في الحالين واحد واختلف في مقدار
الجنون فقال بعضهم الجنون مطلقا عيب وان كان ساعة وقال بعضهم المطبق عيب وغير المطبق ليس بعيب
كذا في الذخيرة **والبخر** هو نتن رائحة الفم **والذفر** هو بالذال المعجمة وفتح الفاء الصنان وهو نتن رائحة الابط
وهو في الاصل حدة الرائحة ايما كانت واما الدفر بالدال المهملة وفتح الفاء فهو خبث الرائحة مطلقا

وبالسكون اسم منه بمعنى النتن كذا فى المغرب والمراد ههنا هو الاول **والزنا والتولد منه** اى من الزنا **عيب فيها** اى
فى الجارية لان المقصود منها قد يكون الاستفراش وطلب الولد وهذه الامور الثلثة مخلة به وفى البقالى لو
كان ابوها او جدها لغير رشدة فهو عيب وفى نوادر ابن سماعة عن محمد رحمه الله هو عيب عندى فى الجوارى التى تتخذ
امهات اولاد واما فى غيرها فليس بعيب الا ان يكون عيبا عند النخاسين كذا فى الذخيرة **واعلم** انه يشترط
المعاودة فى يد المشترى فى جميع العيوب الا فى الزنا فيكفى وجوده فى يد البائع قبل هذه رواية محمد كذا فى الخلاصة **لا فيه** اى هذه الاشياء
ليست بعيب فى العبد لان المقصود منه الاستخدام وهذه الاشياء غير مخلة به وقال الامام السرخسى الذفر اذا كان
من داء فهو عيب فى الغلام **ايضا** وفى الذخيرة ذكر فى موضع من المنتقى ان الذفر ليس بعيب الا فى الجوارى
ولا فى الغلمان وفى موضع آخر منه ان الذفر ليس بعيب الا ان يكون من داء فيكون عيبا فى الجارية دون الغلام وفى
البقالى البخر والذفر ليس بعيب فى الغلام الا ان يفحش وفى الهداية اذا اعتاد الغلام الزنا يكون عيبا لان
اتباعهن يخل بالخدمة وفى الخلاصة قيل ان الزنا لا يكون عيبا فى الغلام اذا ابتلى به مرة او مرتين اما اذا اكثر
فهو عيب يرد به **والكفر عيب فيهما** اى فى الجارية والغلام لان طبع المسلم ينفر عن صحبة الكافر **والاستحاضة
وارتفاع حيض بنت سبع عشرة عيب** لان استمرار الدم وارتفاعه علامة الداء والمعتبر فى الارتفاع اقصى غاية
البلوغ وهو عند ابى حنيفة سبع عشرة سنة وعندهما خمس عشرة سنة ومعرفة ارتفاع الحيض بقول الامة فترد اذا
انضم اليه نكول البائع سواء كان قبل القبض او بعده وهو الصحيح وعن محمد انه ترد قبل القبض وبعده بلا يمين
البائع قالوا فى ظاهر الرواية لا قول للامة فى ذلك كذا فى الكافى وفى الخزانة ان طريق اثبات ارتفاع الحيض
انما هو اقرار البائع او نكوله عن اليمين ولا وجه له سوى ذلك **واعلم** ان ادنى مدة فى ارتفاع الحيض
حتى تعد عيبا هو شهر واحد كذا فى فتاوى قاضيخان وفى الفصول العمادية اذا وجد المشترى الجارية مرتفعة الحيض
ففى قول ابى حنيفة رحمه الله يدعها حتى يتبين انها ليست بحامل وقال ابو مطيع يدعها تسعة اشهر وقال محمد رحمه الله يدعها اربعة
اشهر وعشرا وفى الخلاصة فى رواية عن محمد رحمه الله يدعها شهرين وخمسة ايام وعليه عمل الناس اليوم وفى الكافى ان المدة
التى تسمع فيها دعوى ارتفاع الحيض مقدرة بثلاثة اشهر عند ابى يوسف رحمه الله وباربعة اشهر عند محمد رحمه الله وبسنتين عند ابى
حنيفة رحمه الله وزفر فان كان القاضى مجتهدا يقضى بما ادى اليه اجتهاده والا ياخذ بالمتفق عليه وهو سنتان **وان ظهر عيب
قديم** اى عيب كان فى يد البائع **بعد ما مات العبد** المشترى فى يد المشترى قبل رؤية العيب **او اعتقه مجانا او دبره او استولد**
اى الامة المشتراة **رجع بالنقصان** على البائع بان يقوم صحيحا لا عيب به ويقوم وبه عيب فان كان ذلك العيب ينقص
عشر القيمة مثلا كان قيمة النقصان عشر الثمن كذا فى فتاوى قاضيخان والاصل ان امتناع الرد اذا حصل من جهة
الشريعة او من جهة المشترى بفعل غير مضمون كان له الرجوع بنقصان العيب والاعتاق فى ملك الغير غير مضمون

كذا فى مبسوط صدر الاسلام والمراد بقوله مات اى عند المشترى فانه اذا باع المشترى العبد فمات فى يد المشترى
الثانى فاطلع الثانى على عيب قديم يرجع على بايعه بالنقصان وبايعه لا يرجع على بايعه الاول عند ابى حنيفة رحمه الله
خلافا لهما ذكره فى الخلاصة **لا بعد ما اعتق على مال** لانه فى معنى البيع وعن ابى حنيفة وهو قول ابى يوسف رحمه الله انه
يرجع لانه كالاعتاق مجانا ولهذا يثبت الولاء فى الموضعين **او قتله** اى قتل المشترى ذلك العبد فانه فعل
مضمون بنفسه وبرائته عن الضمان للملك فيه بمنزلة عوض يسلم له فكان كالبيع وهذا هو ظاهر الرواية وعن ابى
يوسف انه يرجع بالنقصان لان قتل المولى عبده فى حكم الضمان كالموت حتف انفه فان قتله اجنبى لم يرجع بالنقصان
ايضا لانه اخذ العوض من القاتل كذا فى مبسوط الامام السرخسى فعلى هذا يكون اسناد القتل الى المشترى
واتفاقا لا احترازيا هنا لكن ذكر فى الفصول العمادية انه روى عن ابى يوسف ومحمد رحمه الله فى صورة قتل الاجنبى
يرجع بنقصان قيمته اذا لم يجب على القاتل الا قيمته معيبا **او اكل بعضه** فيما اذا كان المبيع من الماكولات فاكل بعضه
فاطلع على عيب فانه لا يرد ما بقى ولا يرجع بنقصان ما اكل وما بقى عندنا خلافا لزفر فانه يرجع عنده بنقصان ما بقى و
عن ابى يوسف ومحمد رحمه الله فيما اذا اكل بعضه انه يرجع بالنقصان فى الكل كما هو قولهما فيما اذا اكل الكل وعنهما انه يرد ما بقى
ويرجع بالنقصان فيما اكل كذا فى مبسوط السرخسى وذكر فى مبسوط صدر الاسلام ان عند ابى يوسف رحمه الله يرجع بالنقصان
فيما اكل وفى الباقى عنه روايتان فى رواية يرجع بالنقصان ولا يرد الا ان يرضى البائع وفى رواية يرد وان لم يرض البائع
وعند محمد يرد الباقى بحصته من الثمن ويرجع بنقصان العيب فيما اكل وبهذا كان يفتى الفقيه ابو جعفر **او كله** اى اكل
كل الطعام ثم اطلع على عيب لم يرجع بشئ عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يرجع بنقصان العيب وقوله استحسان ذكره فى الهداية
وفى مبسوط السرخسى ان قولهما استحسان وفى الخلاصة الفتوى على قولهما **او لبس فتخرق** فيما اذا كان المشترى ثوبا
فاطلع على العيب بعد ما تخرق فانه لا يرجع بشئ فى قول ابى حنيفة رحمه الله وعندهما يرجع بالنقصان كما مر فى مسئلة الاكل وقيد
باللبس لانه لو تخرق المشترى الثوب بغير لبس ثم علم بالعيب لا يرجع بالنقصان اتفاقا كذا فى الخلاصة **وبعد ما حدث عيب
رجع به** اى اذا ظهر عيب قديم بعد ما حدث عند المشترى عيب آخر رجع بنقصان العيب على البائع ولا يرد عليه بدون رضاه
ولا فرق بين ان يكون العيب الحادث بفعله كما اذا قطع ثوبا او بآفة سماوية كما اذا احترق شئ منه وفى القنية ان
اعلم بالعيب القديم بعد ما تعيب عنده ورجع بالنقصان ثم زال العيب الجديد فقال بعض المشايخ له ان يرد المعيب
بالنقصان وقال ظهير الدين المرغينانى ليس له ان يرد وقال بعضهم يرد ان كان بدل النقصان قائما والا فلا **الا ان
ياخذه البائع كذلك** اى يقبله معيبا من غير ان يطلب حصة النقصان بالعيب الحادث لانه رضى به والمانع انما هو
لاجل حقه ثم انما جاز ان ياخذه البائع معيبا **ما لم يختلط بملك المشترى** فان اختلط بان قطع الثوب وخلطه او صبغه
اصفر او احمر او لت السويق بسمن ثم اطلع على عيب رجع بنقصانه ولا ياخذه البائع لانه لا يملكه الرد بدون الزيادة

ولا وجه للرد معها وذكر شيخ الاسلام الاسبيجابي في مبسوطه اذا اكل السويق بسمن ثم اطلع على عيب لا يرجع بنقصان
العيب عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما كما اذا اكل ثم اطلع على عيب كذا في الفصول العمادية **واعلم** ان الزيادة اما
متصلة واما منفصلة وكل منهما اما متولدة من المبيع او غير متولدة منه ففي المتصلة المتولدة لا يمنع الرد بالعيب
وفي غير المتولدة كالصبغ يمنع كما مر وفي المنفصلة المتولدة كالولد والثمر يمنع الرد وفي المنفصلة غير المتولدة كالكسب
لا يمنع الرد بالعيب فيفسخ العقد في الاصل ويسلم الزيادة للمشتري مجانا كذا في الكافي فلا يرجع ان باع قبله لا بعده
اي لا يرجع المشتري على البائع بنقصان العيب ان باع المعيب قبل اختلاط ملكه وان باعه بعد الاختلاط رجع
بالنقصان والاصل في جنس هذه المسائل ان في كل موضع له حق رده برضا البائع فان باعه المشتري بالعيب لم
يكن له ان يرجع بنقصان عيبه وفي كل موضع لم يكن له ان يرده وان رضي البائع فبيعه اياه لا يمنع عن الرجوع بنقصان
العيب كذا في مبسوط السرخسي وبعد كسر الجوز ونحوه رجع بالنقصان في المنتفع به وبالكل في غيره اي اذا اشترى جوزا
او نحوه كاللوز والفستق والفندق وامثالها وكسرها فوجدها فاسدة فهذا على وجهين اما ان يكون منتفعا به بان
يصلح لاكل الناس او الدواب ولغير ذلك واما ان لا يكون منتفعا اصلا ففي الاول لم يرده ويرجع بنقصان العيب وفي
الثاني يرده ويرجع بكل الثمن لا بحكم الرد بالعيب بل لبطلان البيع لان المبيع ليس بمال ثم الجوز ان كان قليل اللب او
اسود اللب فهو من القسم الاول وان كان خاويا او منتن اللب فهو من القسم الثاني سواء كان لقشره قيمة او لم يكن وهذا
هو مختار السرخسي وصاحب الهداية ومن المشايخ من قال انه من القسم الاول في موضع يعز فيه الحطب ويستعمل قشوره
استعمال الحطب فيرجع بحصة اللب ويصح العقد في قشره بحصته كذا في الذخيرة هذا اذا وجد الكل فاسدا وان وجد البعض
فاسدا وهو قليل بان كان في مائة واحدة او اثنان صح البيع استحسانا وان كان كثيرا لا يصح العقد اصلا ويرجع بكل
الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يصح العقد فيما اذا كان صحيحا وقيل يفسد اجماعا كذا في الكافي وحكي عن الفقيه ابي جعفر
انه اذا اشترى عشرة من الجوز فوجد فيها خمسة خاوية فبعض المشايخ قالوا يجوز العقد في الخمسة التي فيها اللب بنصف الثمن
وبعضهم قالوا يفسد العقد في الكل بالاجماع وبعضهم قالوا الاول قولهما والثاني قول ابي حنيفة وهو الاصح كذا في الذخيرة
وعن الامام شمس الائمة الحلواني ان الرجوع في مسئلة كسر الجوز ونحوه انما هو فيما اذا ذاقه فوجده كذلك فتركه فان
تناول شيئا منه بعدما ذاقه لا يرجع عليه بشيء كذا في بعض شروح الهداية **وان ادعى الاباق** في العبد الذي اشتراه بان
اقر البائع بانه ابق في يد المشتري يثبت العيب في حق سماع الدعوى وان انكر البائع اباقه **اثبت** المشتري ولا **انه ابق عنده**
اي عند المشتري **بالبينة** فان انكاره انما يعتبر بعد قيام العيب في يد المشتري ومعرفته بالحجة **او نكول البائع عن حلف**
على العلم بانه ابق عند المشتري وهذا عندهما واختلف المشايخ على قول ابي حنيفة فقيل يحلف عنده **ايضا** وقيل لا يحلف
عنده وهو الاصح ثم المتبادر من كلام المتن انه لو ابق عند البائع في كبره ولم يابق عند المشتري لا يرد وهو المذكور في عامة

الروايات فالمعاودة في يد المشتري شرط وفي بعض روايات كتاب الاستحسان ان المعاودة ليست بشرط والسرقة والبول
في الفراش كالاباق على الروايتين واما الجنون فالمعاودة في يد المشتري شرط عند بعض المشايخ وليست بشرط عند بعضهم
بل اذا ثبت وجوده عند البائع يرده كذا في الذخيرة **ثم برهن** اي اقام المشتري البينة **انه ابق عند البائع او حلفه** ان لم يكن
له بينة **انه باعه وسلمه وما ابق قط** وانما ذكر التسليم لانه يحتمل ان يابق بعد البيع قبل التسليم وح يصدق انه باعه
وما ابق قط مع انه للمشتري ان يرده في هذه الصورة **ايضا** فلا بد من ذكر التسليم ثم التحليف على الوجه المذكور
في المتن انما يصح اذا كان العبد صغيرا اما اذا كان كبيرا وقد كان في يد البائع ابق في صغره فلا لان الاباق في الكبر لا
يوجب الرد بسبب اباقه في الصغر كما مر ولهذا قال الامام السرخسي في المبسوط ويستحلف البائع في الاباق والسرقة
والبول والفراش بالله لقد باعه وقبضه المشتري وما ابق قط وما سرق وما بال في الفراش منذ بلغ مبلغ الرجال
وفي الجنون يستحلف بالله باعه وسلمه وما جن قط **او ما له حق الرد بهذه الدعوى** والتحليف على هذا الوجه اظهر و
انما يحلف على البتات مع انه تقرر ان التحليف على فعل الغير انما يكون على العلم لانه بالحقيقة استحلاف على
فعل نفسه وهو تسليم المعقود عليه سليما فانه ضمن ذلك في البيع دلالة وقيل التحليف على فعل الغير على العلم
انما يكون اذا قال الخصم لا علم لي بذلك واما اذا ادعى ان له علما بذلك فيحلف على البتات وانما وضع المسئلة
في الاباق لان العيب اذا كان ظاهرا كالعور والصمم وهو مما لا يحدث مثله في تلك المدة يقضى بالرد من
غير تحليف **ولا امر على المشتري** اي لا يجبر على دفع الثمن **اذا ادعى العيب حتى يتبين** اي يظهر عند القاضي **عدمه** اي عدم
العيب والمراد بالعيب هو العيب الموجب للفسخ او لحط الثمن فانه ربما يظهر العيب ولا يكون موجبا للفسخ بان ابرأ البائع
عن كل عيب او رضي بالعيب ويتبين عدم هذا العيب بان يحلف البائع او بان يبرهن ان المشتري رضي بالعيب او ابرأه
من كل عيب او بان يحلف المشتري على الرضا او الابراء فينكل عن اليمين ولاجل هذا حتى يتبين عدمه ولم يقل حتى
يحلف البائع وقولنا او لحط الثمن اشارة الى انه اذا تعيب المشتري عند المشتري بعيب حادث وظهر عيب قديم فانه
لا يفسخ البيع ح بل ينقص من الثمن فما لم يتبين عدم العيب القديم لا يجبر المشتري على دفع تمام الثمن الى البائع **ومداواة**
المعيب وركوبه في حاجته رضا الاصل ان المشتري اذا تصرف في المبيع بعد العلم بالعيب تصرف الملاك بطل حقه في
الرد لانه دليل الرضا بالعيب وذلك كالمداواة والركوب وذكر المص المداواة مطلقا الكن ذكره في المنتقى عن ابي
يوسف رحمه الله اذا اشترى جارية فوجد بها عيبا فداواها ان كان ذلك دواء من هذا العيب فهو رضا وان لم يكن دواء
منه فليس برضاء الا ان يكون ذلك ينقصها فهو رضا كذا في الذخيرة وذكر في الفصول العمادية عن صاحب المحيط
اذا وجد العبد المشتري مركوما فسقاه كشكابا لا يبطل حق الرد وان سقاه دواء فللاطلاق يبطل **لا الرده او لسقيها او شرى**
علفه ولا بد له منه اي من الركوب المذكور في الهداية ان الركوب للرد مطلقا ليس برضا لانه سبب الرد واما

السقي واشتراء العلف فالركوب فيهما انما لا يكون رضا اذا كان لا يجد بدا منه لصعوبتها وعدم انقيادها او لعجزه او لكون
العلف في عدل واحد اما اذا كان بخلافها بان لم يكن جموحا ولم يكن المشتري عاجزا عن المشي وكان العلف في عدلين فيكون
وقيل ان في الركوب للرد **ايضا** يشترط ان يكون بحيث لا يجد بدا منه حتى لو كان يجد بدا منه يكون رضا ذكره
في الخلاصة بقوله ولا بد له منه قيد في السقي وشرى العلف على ما ذكره صاحب الهداية وصاحب الخلاصة قيد في
الكل وهو الاظهر **ولو شرى عبدين صفقة** اي بعقد واحدة وهي في الاصل ضرب اليد على اليد في البيع **ووجد باحدهما**
عيبا رده اي المعيب **خاصة ان قبضهما** وهذا عندنا واما عند زفر فله ردهما لا رد احدهما لئلا يتفرق الصفقة
ولكنا نقول ان الصفقة في خيار العيب تمت بالقبض وعدم جواز تفريق الصفقة انما هو قبل التمام كذا في مبسوط
السرخسي وفي قوله عبدين اشارة الى ان هذا الحكم مخصوص بشيئين يمكن افراد احدهما بالانتفاع اما اذا لم يكن
كزوجي الخف ومصراعي الباب فليس له ان يرد المعيب خاصة بل يردهما او يمسكهما لانهما في المعنى كشيء واحد صرح به في
المبسوط **فاعلم** انه انما يرد المعيب بحصته من الثمن غير معيب لانه دخل في البيع سليما عن العيب ذكره في شرح
الطحاوي **و الا اخذهما او ردهما** اي وان لم يقبضهما بان لم يقبض واحدا منهما او قبض احدهما دون الآخر سواء وجد بالمقبوض
عيبا او بالآخر اخذهما بكل الثمن او ردهما وليس له ان يرد المعيب خاصة لان التفريق في القبض كالتفريق في العقد
وعن ابي يوسف رحمه الله انه اذا وجد في المقبوض عيبا رده خاصة لان الصفقة تمت في المقبوض **كما في الكيلي والوزني** فانه
اذا وجد ببعضه عيبا رده كله او اخذه كله **وان قبض** اي سواء قبض او لم يقبض ولا يجوز ان يرد المعيب ويأخذ الباقي
لان المكيل والموزون كشيء واحد كذا في الكافي وذكر في المنتقى عن محمد رحمه الله اشترى طعاما ووجد به عيبا فاراد ان يرد
البعض دون البعض فله ذلك وكذلك كل ما يكال او يوزن كذا في الذخيرة ثم لا فرق بين ان يكون الوزني والكيلي
في وعاء واحد او في اوعية مختلفة كما يشعر به اطلاق كلام المتن وهذا هو مختار امام السرخسي وقال الفقيه ابو
جعفر رحمه الله ما ذكر من الجواب محمول على ما اذا كان الكل في وعاء واحد اما اذا كان في اوعية مختلفة ووجد المعيب في
وعاء واحد يرد ذلك وحده وكان يفتي به ويزعم انه رواية عن اصحابنا ذكره في الذخيرة **فاعلم** ان صاحب
الوقاية قيد الوزني والكيلي بكونهما مقبوضين وهكذا ذكره صاحب الهداية وقد صرح في الكافي بانه سواء كان قبل
القبض او بعده واختاره المص رواية الكافي فلذا اتى بكلمة ان الوصلية ويمكن ان يحمل كلمة الواو على انها للحال موافقا لما
في الوقاية فتامل **ولو استحق البعض** من الكيلي والوزني **لم يرد الباقي** بل يلزمه بحصته من الثمن لانه لا يضره التبعيض
فاستحقاق البعض لا يعيب ما بقي وهذا بعد القبض واما اذا كان قبل القبض فله ان يرد الباقي لتفرق الصفقة
عليه قبل التمام وذكر في بعض شروح الهداية ان في استحقاق البعض في الكيلي والوزني عند ابي حنيفة رحمه الله روايتين في
رواية هو كالثوب فله الخيار في رد الباقي واخذه وفي رواية كما ذكر في المتن **بخلاف الثوب** اذا استحق بعضه فانه له

الخيار مطلقا اما قبل القبض فلتفرق الصفقة واما بعده فلان التجار يعدون الشركة فيما يضره التبعيض عيبا فانه
وصح ان يبرأ البائع عند البيع من كل عيب **وان لم يعدها** اي وان لم يسم العيوب ويدخل في هذه البراءة العيب الحادث واجمعوا
على انه لو قال من كل عيب به لا يبرأ عن الحادث وانه لو نص على الحادث بان باع بشرط البراءة من كل عيب به وما يحدث
يفسد البيع كذا في شرح الطحاوي وفي الذخيرة اذا باع بشرط البراءة عن كل عيب يحدث بعد البيع قبل القبض يصح عند ابي
يوسف خلافا لمحمد **فصل** في احكام البيع الباطل والفاسد اعلم ان الصحة في العبادات كون الفعل
مسقطا للقضاء والبطلان والفساد كونه غير مسقط للقضاء وفي عقود المعاملات الصحة كون العقد سببا لترتب
ثمراته المطلوبة عليه شرعا والبطلان خروجه عن كونه سببا مفيدا للحكم والفساد يرادف البطلان عند الشافعي
وعندنا هو كون العقد مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه والباطل ما
يكون فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة او لانعدام اهلية
المتصرف كبيع المجنون كذا في كشف البزدوي وقال العلامة في التلويح الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل
على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فان كان ذلك الغير مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا
ففاسد عندنا باطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي رحمه الله حتى لا
يترتب عليه الاحكام وعندنا صحيح باصله فاسد بوصفه **بطل بيع ما ليس بمال** وقد مر تفسير المال في اول كتاب
البيع **كالميتة والدم والحر واشباهه** وهي المدبر وام الولد والمكاتب فان هذه الاشياء لا يعد مالا من له
دين سماوي وفي كشف البزدوي المراد بالميتة هي التي ماتت حتف انفها اما بيع الميتة التي ماتت بالخنق
او بالجراح في غير المذبوح ففاسد لا باطل وفي الجامع الصغير المجوسي اذا باع ذبيحته او المنخنقة او الموقوذة
اي المضروبة بالخشب حتى ماتت يجوز هذا البيع فيما بينهم عند ابي يوسف رحمه الله لانهم يتمولونها كالخمر بخلاف
الميتة حتف انفها وقال محمد رحمه الله هي والميتة حتف انفها سواء والمراد بالمدبر المدبر المطلق فان بيع المقيد يصح
اتفاقا وفي بيع المكاتب اذا رضي بالبيع روايتان والاظهر الجواز وبيع المدبر من نفسه او بيع ام الولد من نفسها
ليس بيع حقيقة بل هو اعتاق على مال فلا يرد نقضا **وبيع مال غير متقوم كالخمر والخنزير بالثمن** اي الدراهم و
الدنانير فانهما خلقا في الاصل ثمنا للاشياء فاذا اطلق الثمن يراد به الدراهم والدنانير هذا وقد ذكر في
الهداية ان بيع الخمر والخنزير ان كان بالدين كالدراهم والدنانير فباطل ويفهم ان بيعهما بالمكيلات والموزونات
يكون كذلك لانهما **ايضا** دين وانما قال بالثمن لان بيعهما بالعين كالثوب مثلا فاسد حتى يملك الثوب
بقيمة الثوب لا بقيمتهما كذا في الهداية واعلم ان الخمر والخنزير مال غير متقوم كما مر وقد امر الشارع باهانتهما و
في تملكهما بالثمن والثمن غير مقصود لكونه وسيلة يلزم اعزازهما بتملكهما بالعقد مقصودا فلذا بطل

بيعهما وبيع قن ضم الى حر وذكية ضمت الى ميتة بان جمعهما فى ايجاب واحد ولم يكرر الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى
كل منهما قبول العقد فى الآخر والحر والميتة لم يدخل تحت العقد اصلا فبطل البيع ثم ما ذكر فى المتن من ان
البيع باطل فى القن مع الحر والميتة مع الذكية مذكور فى الهداية وذكر فى المبسوط ان البيع فاسد فيهما
ولا شك ان بيع الحر والميتة باطل واما بيع القن والذكية فالمفهوم من كلام الامام السرخسى فى اصول الفقه
ان البيع فاسد اذا سمى ثمن كل واحد اذ قال لم ينعقد فى القن صحيحا لم ينعقد فى القن اصلا واما قال وان سمى
ثمن كل لان عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله اذا سمى ثمن كل واحد منهما جاز البيع فى العبد والذكية وقيل ان ابا
يوسف رجع الى قول ابى حنيفة رحمه الله وصح فى قن ضم الى مدبر سواء سمى لكل واحد ثمنا اولا وقال فى الفاسد البيع
هكذا ذكر مطلقا فى كثير من الكتب وذكر فى الحصر انه عنده يفسد البيع اذا لم يبين حصة كل واحد
منهما وذكر فى الهداية انه قاس المدبر على الحر بخلاف هذا ان قاسه على ما ذكر ابو حنيفة رحمه الله فى الحر ينبغى ان يفسد
عنده مطلقا وان قاسه على ما ذكر صاحباه ينبغى ان لا يفسد عنده اذا فصل الثمن والفرق لنا ان العقد
ههنا غير موقوف اذ ينفذ بيع المدبر بقضاء القاضى فلم ينفذ فساده الى بيع العبد او قن غيره اى صح ضم
بيع قنه الى قن غيره لانه دخل تحت العقد لقيام المالية والمالك رد بيعه بنفى العقد فى الآخر صحيحا
بحصته متعلق بالمدبر وقن الغير جميعا سواء سمى لكل منهما ثمنا اولا كملك ضم الى وقف فانه صح البيع
فى الملك بالحصة على الاصح ذكره فى الكافى وعلى قول ذوي لا يصح البيع فى الملك وفى وكاله
فتاوى قاضى خان اذا باع ارضا فيها مقطعة وقف قيل يفسد العقد فى الباقى كما لو جمع بين حر وعبد وقيل لا يفسد وهو
الصحيح لان الوقف بمنزلة المدبر لا بمنزلة الحر وان كان بعض الارض مسجدا ذكر فى المنتقى ان كان مسجد جماعة يفسد
البيع وان كان مسجد خاص لا يفسد وفى الذخيرة نقلا عن فتاوى اهل سمرقند ان كان المسجد عامرا يفسد وان
كان المسجد خرابا لا يفسد وفسد بيع العرض بخمر لان المقصود تملك العوض وفى اعزاز العرض فينعقد البيع فى حق
تملك العرض بعد مقابلته بالخمر فيكون العقد واقعا بقيمة العرض وعكسه اى فسد بيع الخمر بالعرض فانه
اعتبر شراء العرض بالخمر وان كان الظاهر خلافه صونا لتصرف المسلم عن الالغاء **فاعلم** انه هنا البيع فاسد
فى العرض باطل فى الخمر حتى لا يملك عين الخمر ولا قيمتها ولا يجوز بيع المباحات قبل ان يملك كبيع الطير فى الهواء
قبل الاخذ وبيع الماء فى البئر او الحوض وبيع الحطب فى الصحراء قبل الجمع لانه غير مملوك وبيع السمك فى الماء
قبل ان يصطاد وذكر المصنف ان بيع السمك قبل ان يصطاد باطل ان كان بالدراهم والدنانير وفاسد ان
كان بالعرض وقد صرح فى القنية ان بيع السمك فى الماء باطل قطعا وما لا قدرة على تسليمه الا بحيلة
كطير اخذه ثم ارسله وكسمك اخذ والقاه فى حظيرة اما اذا لم ياخذه لكن سد موضع دخول الماء فصار

بحال لا يستطيع الخروج عنها فعند بعض المشايخ لا يجوز بيعه وقيل يجوز اذا امكن اخذه بلا اصطياد و
هذا اذا لم يهيئ الحظيرة لذلك فان هيأها ملكه ويجوز بيعه بلا خلاف كذا فى الكافى وان اجتمع فى الحظيرة
لا باحتياله واصطياده لا يجوز بيعه ان امكن اخذه من غير احتيال واصطياد او لم يمكن ذكره فى الذخيرة
فاعلم انه هنا البيع فاسد لانه مملوك لكن فى تسليمه غررا وبضرر اى لا يجوز بيع ما لا قدرة على تسليمه الا
بضرر كالجذع فى سقف وذراع من ثوب يضره القطع بخلاف ما اذا لم يتضرر به كالكرباس فانه يجوز
فلو قطع الذراع او قلع الجذع قبل الفسخ عاد صحيحا وما فيه غرر هو ما لا يعلم عاقبته وفى المغرب الغرر هو
الخطر الذى لا يدرى ان يكون ام لا كبيع السمك فى الماء والطير فى الهواء كحمل فان فيه غررا فلعله انتفاخ وهذا
البيع باطل لانه مشكوك الوجود او معدوم ولبن فى ضرع فانه لا يدرى ما فيه لبن او ريح فيكون بيعه باطلا
وما يقضى جهالته الى المنازعة كبيع الصوف على ظهر الغنم فانه يقع النزاع فى موضع القطع فهو فاسد وعن
ابى يوسف انه يجوز وكبيع اوراق توت لم يقطع قبله بسنين لانه يشتبه موضع قطعه بخلاف ما اذا لم يقطع
قبله بسنة فان موضع القطع منه معلوم عرفا ذكره فى القنية والمزابنة وهى بيع تمر مجذوذا اى مقطوعا
بمثله على النخل خرصا اى حزرا وهو تميزا اى كون التمر على النخل مثلا بطريق الحزر لكيل التمر المجذوذ
فهذا البيع فاسد لشبهة الربوا وهى مشتقة من الدين وهو الدفع لان كلا من المتعاقدين يدفع صاحبه
عن حقه بما يزداد منه او لان كلا منهما اذا وقف على غبن فيما اشتراه اراد فسخه واراد الآخر امضاءه
والملامسة هى ان يقول لصاحبه اذا لمست ثوبك ولمست ثوبى فقد وجب البيع وفى المنتقى عن ابى حنيفة رحمه الله
ان يقول ابيعك هذا المتاع بكذا فاذا لمستك وجب البيع او يقول المشترى كذلك كذا فى المغرب والقاء الحجر
هو ان يقول المشترى او البائع اذا القيت اليك الحجر فقد وجب البيع كذا فى المغرب وقيل هو ان يعقد بان يرمى
بحصاة فى قطيع غنم فاى شاة اصابها كانت المبيع وقيل هو ان يجعل نفس الرمى بيعا وهو الظاهر من عبارة
الهداية والمنابذة هى ان يقول البائع اذا نبذت المبيع اليك او يقول المشترى اذا نبذته الى فقد وجب البيع
كذا فى المغرب وهذه البيوع فاسدة لان انعقاد البيع يتعلق بهذه الافعال فيكون تعليقا بالخطر ولا
المراعى ارادها ما يحويه المراعى من الكلاء اطلاقا لاسم المحل على الحال ولم يرد بها رقاب المراعى لان بيع رقبة الارض
جائز اذا كانت مملوكة كذا فى الكافى والكلاء كل ما رعته الدواب من الرطب واليابس والظاهر انه يقع على ذى
الساق وغيره وعن محمد رحمه الله ان الكلاء ما ليس له ساق وما قام على ساق فليس بكلاء كذا فى المغرب ولا حاجة الى
ذكر المراعى لانها داخلة فى المباحات ثم الكلاء ان نبت فى ارض غير مملوكة او فى ارض مملوكة من غير انبات فبيعه
لا يجوز اتفاقا وان انبته بالسقى والتربية ونبت بتكلفه فقال صاحب المحيط جاز بيعه لانه ملكه ولهذا

لا يجوز لاحد ان ياخذه اصلا لغيره انه بخلاف اذنه ما اذا نبت بنفسه وهو مختار صدر الشهيد وقال القدوري لا
يجوز لان الشركة في الكلاء ثابتة بالحديث كذا في بعض شروح الهداية **ولا اجارتها** اي اجارة المراعي لان عقد
الاجارة على استهلاك عين مملوك كاستيجار بقرة ليشرب لبنها لا يجوز فعدم جواز عقد الاجارة على استهلاك
عين مباح اولى **ولا النحل** وهو زنبور العسل **الا مع كوارتها** في المغرب قال الغوري الكوارة بضم والتشديد
معسل النحل اذا سوي من طين وفي التهذيب الكوارة الكوار بالكسر من غير تشديد شيء كالقرطالة يتخذ من
قضبان ضيق الرأس الا انه يتخذ للنحل والقرطالة شيء على شكل الجب ينسج من قضبان الطرفاء وغيرها و
صححها صاحب مهذب الاسماء بفتح الكاف وتشديد الواو وفي الصحاح الكور بضم الكاف وسكون الواو
موضع الزنابير وكوارة النحل بالضم والتخفيف عسلها في الشمع وانما لا يجوز بيع النحل لانه من الهوام فلا يجوز
كالزنابير فهو باطل وانما يجوز مع الكوارات بالتبعية والمفهوم من الهداية وغيرها انه يجوز بيع النحل
مع كوارة فيها عسل لا مطلقا وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يجوز بيع النحل مطلقا اذا كان محرزا
سواء كان مع العسل او لم يكن وما ذكر ان بيعها يصح مع الكوارات عند الشيخين منقول عن الكرخي على ما في
الهداية وذكر في الفوائد الظهيرية ان هذا قول القدوري وانكر الكرخي جوازه **واجزاء الآدمي** فلا يجوز بيع شعره
ولا عظمه لانه مكرم فلا يجوز اهانته بالبيع وكما لا يجوز بيعه لا يجوز الانتفاع به وعن محمد انه يجوز الانتفاع
بشعره وكذا لا يجوز بيع لبنها وان كان في قدح لما ذكرنا ولا فرق في ظاهر الرواية بين الحرة والامة وعن ابي
يوسف انه يجوز بيع لبن الامة كما يجوز بيع نفسها **والخنزير** عطف لها على الاجزاء اي لا يجوز بيع الخنزير لانه نجس
العين لا ينتفع بجلده كذا في الخلاصة او على الآدمي اي لا يجوز بيع اجزاء الخنزير لان البيع بالنسبة اليه اعزاز له
وتداسنا باهانته واما الانتفاع بشعره للخرز فللضرورة وعن ابي يوسف انه كره ذلك لان الخرز يحصل بغيره **ايضا**
كذا في الكافي وعن الفقيه ابي جعفر رحمه الله ان الاساكفة ان لم يجدوا شعر الخنزير الا بالشرى ينبغي ان يجوز لهم والبائع
يكره وقيل لا يطيب ثمنه كذا في بعض شروح الهداية والاقتصار على ذكر الآدمي والخنزير يشعر بان باقي الحيوانات
يجوز بيع اجزائها وفي الفيل خلاف محمد فانه عنده نجس العين كالخنزير واما عندهما فهو كسائر السباع حتى ينتفع
بعظمه ويباع **وجلد الميتة قبل دبغه** لقوله صلعم لا تنتفعوا من الميتة باهاب هو اسم غير المدبوغ وبيعه باطل
واما بعد الدبغ فيجوز بيعه والانتفاع به ويستثنى من ذلك جلد الآدمي والخنزير فانه لا يطهر بالدباغ وكذا
جلد الحية والفيل عنده وانما قيد بالميتة لان جلد الذبيحة يجوز بيعه وفي الذخيرة حكي عن شمس الائمة الحلواني
ان جلود السباع والحمير والبغال انما يطهر بالزكوة اذا كانت بعد التسمية اما بدون التسمية فلا يطهر فلا يجوز
بيعها **ودود القز** فان بيعه باطل عند ابي حنيفة كسائر الهوام وعند ابي يوسف يجوز بيعه اذا ظهر فيه القز تبعا

عند محمد يجوز كيف ما كان هكذا ذكر الخلاف في الهداية والكافي وذكر في الملتقط ان بيع دود القز جائز عند ابي يوسف
ومحمد حتى يضمن متلفه **وبيضه** اي بيض القز او بيض دود القز فان بيعه باطل عند ابي حنيفة **خلافا لهما** فانه يجوز
بيعه عندهما لمكان الضرورة واختاره صدر الشهيد وفي الخلاصة الفتوى على قولهما وقيل ابو يوسف مع ابي حنيفة
والعلو بعد سقوطه اي اذا كان لرجل علو وسفل او كان العلو لرجل والسفل لآخر فسقطا او سقط العلو وحده
فباع صاحب العلو علوه تبطل البيع اذ بعد السقوط لم يبق الا حق التعلي وهو متعلق بهواء الساحة وهو ليس
بمال وانما يصح بيعه قبل الانهدام باعتبار البناء القايم واما سقف السفل وجذوعه وهراديه وبواريه وطينه
جميعا من اجزاء السفل وتوابعه غير ان لصاحب العلو حق السكنى والمقام عليه كذا في الفصول العمادية فلا يجوز
بيع العلو باعتبار دخول هذه الاشياء **وشخص على انه امة وهو عبد** وكذا بيع شخص على انه عبد فاذا هو امة
فانه يبطل البيع استحسانا خلافا لزفر كذا في الكافي وذكر العبد والامة اشارة الى ان بيع بهيمة على انه
ذكر وهي انثى او بالعكس صح اتفاقا **وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد ثمنه الاول** صورته باع شيئا بخمسة عشر
حالة او نسيئة ولم ياخذ الثمن ثم اشتراه بعشرة فنقاص العشرة بالعشرة من خمسة عشر فبقي للبائع على المشتري
خمسة فهذا البيع الثاني فاسد لانه عاد المبيع اليه بالصفة التي خرج عن ملكه وتقاص الثمن الثاني مع ما
يتاديه من الثمن الاول ولانه يبقى هذه الخمسة سالمة للبائع بلا عوض وهي ربح ما لم يضمن وهو حرام بالنص
فيكون فاسدا ولا فرق بين ان رخص السعر او لا اذ لا عبرة بالسعر في ذلك ذكره في الخلاصة وقيد بقوله اقل
لانه لو شراه بمثل ما باع او باكثر منه جاز لان الربح يحصل للمشتري والمبيع قد دخل في ضمانه ويفهم من قوله
اقل مما باع ان يكون ثمن الثاني من جنس الثمن الاول فلو باعه بالف ثم اشتراه من المشتري بثوب قيمته اقل من الالف
جاز فلو باعه بدنانير ثم اشتراه بدراهم اقل قيمة منها قبل نقد الثمن الاول لم يجز عندنا استحسانا وعند زفر جاز
قياسا كذا في المحيط وانما قال قبل نقد ثمنه الاول لانه لو وقع هذا الشراء بعد نقد ثمنه الاول صح اتفاقا و
لا بد ههنا من قيد آخر وهو ان يكون المبيع على حاله بحيث لم يتغير اذ لو تغير لم يبق الحكم كذلك ذكره في المصفى
ولا بد **ايضا** ان يقع الشراء من البائع بنفسه او وارثه حتى لو باع بنفسه ثم وكل وكيلا بالشراء باقل جاز على الموكل
عند ابي حنيفة ويجوز على الوكيل عند ابي يوسف وكان للموكل بيع فاسد عند محمد كذا في المحيط وفي الذخيرة الرسول
بالبيع اذا باع ثم اشترى ما باع لنفسه باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول يجوز **وشراء ما باع مع شيء لم يبعه بثمنه
الاول فيما باع** وصح فيما لم يبعه فاذا باع شيئا بخمسة عشر ولم ياخذ الثمن ثم اشتراه مع شيء آخر بخمسة عشر فالبيع
فاسد في المبيع الاول جائز في الشيء الآخر فيقسم الثمن على قيمتهما فيصح في شيء الآخر بحصته من الثمن والقيود المعتبرة
في المسئلة الاولى معتبرة ههنا ايضا فانه يشترط ان يكون قبل نقد الثمن الاول وان يكون البائع اشتراه من

المشتري حتى لو اشتراه من غيره جاز لكن هناك اشترط ان يكون الثمن الثاني اقل وههنا اذا كان الثاني اقل او مساويا
يفسد البيع وزيت على ان يوزن بظرفه اي مع ظرفه ويطرح للظرف كذا رطلا وانما يفسد البيع بذلك الشرط لان فيه جهالة
المبيع واحتمال ان يبقى بعض الزيت بغير ثمن واداء ثمن ما لم يصل اليه من الزيت بخلاف شرط طرح وزن الظرف فانه
يصح البيع لانه شرط يقتضيه العقد والبيع بشرط لا يقتضيه العقد اي لا يجب بالعقد بلا اشتراط والشرط الذي هو
مقتضى العقد هو ان يجب بالعقد من غير شرط كشرط تسليم المبيع على البائع وشرط تسليم الثمن على المشتري وفيه
نفع لاحدهما كما اذا باع عبدا على ان يستخدمه البائع شهرا او على ان يقرضه المشتري او على ان يهدي له هدية او
اشترى على ان يقرضه البائع او يهدي له هدية وفي قوله نفع اشارة الى انه لو كان لاحدهما فيه مضرة كما اذا باع
ثوبا بشرط ان لا يبيعه او لا يهبه فالبيع جائز وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا يجوز وفي قوله لاحدهما
اشارة الى ان النفع لو كان للاجنبي كما اذا اشترى على ان يقرض البائع فلانا الاجنبي كذا وقيل المشتري لا يفسد البيع
ذكره صدر الشهيد في شرح الجامع وذكر القدوري انه يفسد كذا في الذخيرة او للمبيع يستحق ان يكون في هذا الشرط
نفع للمبيع يكون من اهل استحقاق النفع بان يكون آدميا كما اذا باع عبدا على ان يعتقه المشتري ففيه منفعة
المعقود عليه ثم اذا اعتق ذلك العبد المشتري بشرط العتق صح البيع عند ابي حنيفة حتى يجب عليه الثمن وعندهما
يبقى فاسدا حتى يجب عليه القيمة كذا في الهداية وذكر في فتاوى المنصورية عن ابي حنيفة ثلاث روايات
في رواية البيع موقوف فان اعتق صح والا فلا وفي رواية هو صحيح مطلقا وفي رواية هو فاسد مطلقا واحترز
بقوله يستحق عما اذا لم يكن المبيع من اهل استحقاق النفع كشرط ان لا يبيع الدابة المبيعة فانه لا يكون مفسدا واما
الشرط الذي لا يقتضيه العقد لكنه يلائم العقد اي يؤكد موجبه كشرط ان يعطي المشتري بالثمن كفيلا او
رهنا بشرط ان يكونا معلومين وشرط ورد الشرع بجوازه وان لم يكن مقتضى العقد ولا ملائما له كشرط الخيار
والاجل وشرط تعارف بين الناس وان لم يرد الشرع بجوازه كشراء نعل على ان يشركه البائع او يحذوه وشرط
لا يقتضيه العقد ولا منفعة فيه لاحد العاقدين ولا للمعقود عليه المستحق لها كشرط ان لا يبيع المشتري
الدابة المبيعة وعن ابي يوسف انه يفسد البيع بهذا الشرط كذا في الكافي والى اجل مجهول عطف على قوله بشرط اي
لا يجوز البيع الى اجل مجهول فانه فاسد وذلك كالبيع الى وقت قدوم الحاج والحصاد والدياس والقطاف والجزاز
فانها يتقدم ويتأخر وكذلك البيع الى النيروز والمهرجان اذا لم يعرف المتبايعان ذلك والنيروز عند اهل التواريخ
متعدد النيروز السلطاني وهو اول يوم يكون الشمس في منتصف نهاره في اول الحمل والنيروز الخوارزمشاهي و
هو يوم يكون الشمس في نصف نهاره في الدرجة الثامنة عشر من الحمل ونيروز العامة وهو اول فروردين
ماه القديم ونيروز الخاصة وهو يوم السادس منه ونيروز المجوس وهو يوم الذي دخل فيه الشمس في الحوت

والمهرجان ايضا متعدد مهرجان العامة وهو يوم السادس عشر من مهر ماه القديم ومهرجان الخاصة وهو
يوم الحادي والعشرون منه وقد يسمى اول يوم يكون الشمس فيه في الميزان مهرجانا وصح ان اسقط قبل حلول الاجل
انقلب البيع صحيحا وقال زفر لا ينقلب صحيحا وفي الفصول العمادية الرواية محفوظة انه لو باع مطلقا ثم اجل
الثمن الى وقت الحصاد والدياس لا يفسد ويصح الاجل وفي الذخيرة اذا باع الى وقت هبوب الريح او الى وقت
مطر السماء ثم اسقط الاجل لا ينقلب العقد جائزا فعلى ما ذكر صاحب الذخيرة يكون المراد بالاجل المجهول ما
يكون منتظر الوجود كهبوب الرياح ومطر السماء ليس كذلك اذ قد يتصل ذلك بكلامه فان قبض المشتري المبيع بيعا
فاسدا وانما يشترط القبض فيه لضعف السبب من حيث اقترانه بالقبيح فيشترط تقويته بالقبض كما في الهبة برضا
بائعه صريحا بان امره بقبضه بحضرة البائع او بغير حضرته او دلالة كقبضه في مجلس عقده قبل الافتراق وهو الصحيح
كذا في الهداية وعن الفقيه ابي جعفر انه ينبغي ان يجوز القبض بعد الافتراق عن المجلس بغير اذنه اذا كان قد ادى
الثمن كذا في الذخيرة وقال الشيخ ابو الفضل الكرماني في الايضاح الرواية المشهورة ان القبض بغير اذن
البائع صريحا في البيع الفاسد لا يعتبر ثم قال وذكر في الزيادات انه اذا قبض بحضرته ولم ينهه يثبت الملك واذا
قبضه بعد الافتراق بغير اذن المالك لا يملكه هذا هو المشهور عن اصحابنا وفي الخلاصة عن الصدر الشهيد ان
التخلية كالقبض في البيع الفاسد وكل من عوضيه مال احترز عن البيع الباطل فان الفاسد يطلق على الباطل
ايضا وانما احترز عنه لان المبيع فيه لا يملك بالقبض باتفاق الروايات ثم قيل هو امانة في يد المشتري
لعدم اعتبار العقد فبقي القبض باذن المالك وقيل مضمون لانه لا يكون ادنى حالا من المقبوض على سوم الشراء
وقال بعضهم الاول قول ابي حنيفة والثاني قولهما كذا في الهداية وقال قاضيخان لا يضمن في رواية الحسن عن ابي
حنيفة وروى ابن سماعة عنه انه يضمن كذا في القنية ملكه اي المبيع بالبيع الفاسد واختلف المتاخرون
من اصحابنا في ذلك فذهب مشايخ العراق الى ان المشتري لا يملك العين بل يملك التصرف وذهب مشايخ بلخ الى انه
يملك العين وهو الذي اختاره المص وهو الاصح ويدل عليه انه اذا اعتقه المشتري يكون الولاء له دون
البائع ولو باعه يكون الثمن له وعليه القيمة لبائعه كذا في الفصول العمادية ولزمه مثله اي لزم المشتري
مثل المشترى شراء فاسدا اذا اتلف في يده او صار بحيث لا يمكن رده حقيقة اي صورة ومعنى وذلك فيما اذا كان
من المثليات كالكيلي والوزني والعددي المتقارب او معنى وهو القيمة فانها مثله من حيث المالية وذلك
فيما اذا كان من ذوات القيم كالحيوانات والعروض ويعتبر قيمته يوم القبض وان زادت قيمته يوم الاتلاف
او نقصت وهذا عند الشيخين وقال محمد عليه قيمته يوم اتلفه كذا في الكافي فان كان الفساد بالشرط زائدا اي غير متعلق
بصلب العقد فلمن له الشرط فسخه اي لمن يعود اليه منفعة الشرط ان يفسخه لانه يقدر ان يسقط ذلك الشرط

فيصح العقد فاذا فسخ نفذ ابطل حقه لكنه يتوقف على حضرة الآخر اى علمه وهذا عند محمد واما عند الشيخين فلكل منهما الفسخ لانه مستحق حقا للشرع فانتفى اللزوم على العقد **فاعلم** ان المص لم يذكر حكم ما اذا كان الفساد لشرط زايد يعود منفعته الى المعقود عليه فقط والظ ان يكون لكل منهما ولاية الفسخ جميعا
والا فلكل منهما اى وان لم يكن الفساد لشرط زايد بل كان فى صلب العقد اى فى احد العوضين كبيع درهم بدرهمين فلكل منهما حق الفسخ بمحضر من الآخر بالاتفاق لقوة الفساد فيجب اعدامه حقا للشرع كذا فى الكافى وفى شرح الطحاوى ان هذا عند الطرفين وعند ابى يوسف يصح الفسخ من احدهما بحضرة الآخر وبدون حضرته وفى الفصول العمادية نقلا عن فوايد صاحب المحيط ان لكل منهما ولاية الفسخ قبل القبض بالاجماع وفى اشتراط علم صاحبه اختلاف المشايخ وبعد القبض ان كان الفساد قويا فى صلب العقد فكذلك يشترط علم صاحبه وان لم يكن الفساد قويا فللمشترى ولاية الفسخ وليس للبايع ذلك الا برضاه وهو قول ابى حنيفة وابى يوسف فان خرج من ملك المشترى او بنى فيه فلا فسخ اما الخروج من ملكه فبان باعه او وهبه وسلم او اعتقه او كاتبه ونحو ذلك ويستثنى من خروج الملك ما اذا خرج بالارث فانه اذا مات المشترى وانتقل ذلك الى الوارث فانه يبقى للبايع ولاية الاسترداد بخلاف ما اذا اوصى به لاحد ومات فانه يبطل حق الاسترداد وفى كل موضع تعذر الفسخ لمانع فاذا زال المانع كان للبايع الفسخ ان لم يقض القاضى على المشترى بالقيمة فان قضى بالقيمة لا يعود حق الفسخ اصلا كذا فى الفصول العمادية واما البناء فيمنع الرد عند ابى حنيفة لكن يغرم القيمة وعندهما ينقض البناء ويرد الدار وغرس الشجر **ايضا** على هذا الاختلاف وباقى الزوايد المتصلة غير المتولدة من الاصل كالصبغ والخياطة ولت السويق بالسمن يمنع حق الفسخ بالاجماع ذكره فى شرح الطحاوى وطاب اى حل للبايع ربح ثمنه بعد التقابض لا للمشترى ربح مبيعه فيتصدق به اى بالربح فاذا باع جارية بيعا فاسدا فباعها المشترى وربح فيها وربح البايع فى الثمن **ايضا** فربح البايع حلال له وربح المشترى لا يحل له وهذا ظاهر على قول من يقول ان النقود لا يتعين فى البيع الفاسد واما على قول من قال انها يتعين فى البيع الفاسد وهو مختار صاحب الهداية وكثير من المشايخ فلا يخلو عن اشكال ويمكن ان يقال اذا وقع الفسخ فى البيع الفاسد والبايع ما اخذ عين المبيع لا محالة والمشترى وان كان له ان ياخذ عين الثمن اذا كان باقيا لكن قد يجوز فيه ان ياخذ مثله اذ لا فرق بين النقود فكان تعلق الحق بغير العروض اكثر من تعلقه بعين النقود فلهذا طاب ربح الثانى دون الاول وفى الغصب لم يكن المالك راضيا باخذ الغاصب النقود والمشترى فى البيع الفاسد رضى باخذ البايع الثمن فلهذا طاب ربح الثمن ولا يطيب ربح المعقود وكره النجش بفتحتين

وقد جاء

وقد جاء فيه السكون وهو ان يستام السلعة بازيد من ثمنها وهو لا يريد شراءه ليرغب غيره بالشراء والسوم على سوم غيره وفى الحديث لا يسوم الرجل على سوم اخيه اى لا يشترى وروى لا يستام اى لا يبتاع كذا فى المغرب وهذا نهى ورد بصيغة النفى للمبالغة وحاصله ان يزيد فى ثمن السلعة بعد تقرره بين المتبايعين لارادة الشراء وهذا معنى قوله اذا رضيا بثمن واما اذا ساومه ولم يركن احدهما الى الآخر فلا باس للغير ان يساومه لانه بيع من يزيد وقال بعض اهل الحديث السوم على سوم غيره وهو ان يدعو المشترى زمان الخيار الى ان يفسخ البيع ويشترى وقيل هو ان يمنع طالب متاع الغير ان يشترى ليبتاع متاعه وتلقى الجلب المضر باهل البلد يقال جلب الشئ جاء به من بلد الى بلد للتجارة والجلب هم الذين يجلبون النعم من موضع الى موضع المبيع وقد يتوسع فيه فيطلق على من يجلب الاقوات الى البلدان ولعله مقصود هنا به فاذا قرب المجلوب من بلد تعلق به حق العامة فكره ان يستقبله البعض ويشترى اذ فيه تضييق الامر على الحاضرين والاضرار بهم فان لم يضر بهم فلا باس به الا اذا لبس السعر على الواردين فحينئذ يكره لما فيه من الغرور والضرر بالواردين وبيع الحاضر للبادى اى الذى يسكن فى البادية زمان القحط صورته ان البادى يجلب الطعام الى البلد فيطرحه على رجل يسكن البلد ليبيعه من اهل البلد بثمن غال فهذا يكره فى ايام العسرة كذا ذكره المص وعلى هذا لو كان المتاع كاسدا لكثرته او لقلة الحاجة اليه لا يحرم ذلك اذ لا يضيق الرزق على الناس حينئذ وفى الهداية هو ان يبيع فى زمان القحط من اهل البلد وطمعا فى الثمن العالى اذ فيه اضرار باهل البلد اما اذا لم يكن كذلك فلا باس به وعلى هذا كان الاظهر ان يقال وبيع الحاضر من البادى فانهم والبيع وقت النداء اى اذان الجمعة الى ان يتم الصلوة فكما ان البيع مكروه فكذلك الشراء والمعتبر هو الاذان بعد الزوال كذا فى الكافى وقال الامام النسفى فى التفسير المعتبر هو الاذان الذى يكون بعد خروج الامام وفى الكافى ان البيوع المذكورة مكروهة لكن غير فاسدة لان النهى باعتبار معنى مجاور للبيع لا فى صلبه ولا فى شرايط صحته والنهى لمعنى المجاور لا يقتضى الفساد بل يقتضى الكراهة وتفريق صغير عن ذى رحم محرم منه سواء كان بالبيع والهبة او الصدقة او الوصية او غير ذلك ثم ان هذا الكراهة يمتد الى البلوغ وقال بعض مشايخنا اذا راهق الصغير ورضيا ان يفرق بينهما لا باس بذلك والشرط اجتماعهما فى ملكه حتى لو كان احدهما ملكا له والآخر ملكا للآخر لم يكره له بيع احدهما دون الآخر وشرط ايضا كون احدهما ذا رحم محرم من الآخر حتى لو كان محرما ولم يكن ذا رحم بان كانا اخوين من الرضاع او زوجين او كان ذا رحم ولم يكن محرما لا يكره التفريق بينهما ثم اذا فرق بين الصغير وذى الرحم كره ذلك وجاز العقد عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابو يوسف رحمه الله استحسن ابطال البيع فى الوالدين والمولودين ولا ابطله فى الآخرين لقوة قرابة الولاد وضعف غيرها وروى الحسن عن ابى يوسف رحمه الله ان البيع فى جميع ذلك باطل هذا كله من مبسوط الامام السرخسى لا بيع من يزيد لان بيع الفقراء والحاجة تمس اليه وقد صح ان النبى صلعم فعل كذلك **فصل** الاقالة فى اللغة الاسقاط وفى الشرع رفع

البيع السابق وقد يقال انهما من القول والهمزة للازالة كاشكيت ومعناها ازالة القول السابق وبحدث انه جاء
قلته البيع بكسر القاف بمعنى اقلته ذكره في الصحاح وهذا يدل على انهما يا، وهي قد تثبت بلفظين احدهما يعبر به
عن الماضي والآخر عن المستقبل كما اذا قال اقلني فقال اقلت وقال محمد هي كالبيع لا يصح الا بلفظي ماض والمختار قوله وقبول
الاقالة يقتصر على المجلس ذكره في الخلاصة وذكر في الزيادات ان الاقالة بالتعاطي يصح **فسخ في حق المتعاقدين**
لان لفظ الاقالة ينبئ عن ذلك والاصل استعمال اللفظ في معناه الحقيقي في الذخيرة ان هذا غير مجرى على اطلاقه
بدليل انه اذا اشترى من رجل عبدا بكر حنطة وسط وتقابضا ثم تقايلا لا يجب عليه الرد مثل المقبوض وانما
يجب عليه رد مثل المشروط في العقد سواء كان المقبوض اجود من المشروط او ادنى منه ولو كان فسخا في حقهما
يوجب رد مثل المقبوض **فيبطل بعد ولادة المبيعة** اذ لا يمكن جعلها فسخا بسبب الزيادة المنفصلة فان الفسخ رفع
ما كان ثابتا وفي الفسخ على الزيادة رفع ما لم يكن ثابتا وهذا اذا ولدت بعد القبض فلو ولدت قبل القبض فالاقالة
صحيحة كذا في الذخيرة **بيع في حق ثالث** لانه يثبت بها حكم البيع وهو الملك واعتبر موجب الصيغة في حق العاقدين
لا في حق غيرهما لولايتهما على انفسهما دون غيرهما **فيجب بها الشفعة** فيما اذا كان المبيع عقارا ثم عاد الى ملك البائع
بالاقالة وطلب الشفيع الشفعة في الاقالة وان لم يطلبها عند البيع وهذا عند ابي حنيفه وعند ابي يوسف هي بيع اذ
هي مبادلة المال بالمال بالتراضي الا ان لا يمكن جعلها بيعا بان كان المبيع منقولا ولم يقبضه المشتري وتقايلا
في بيع العرض بعد هلاك احدهما فيجعل فسخا الا ان يكون لا يمكن جعلها بيعا ولا فسخا بان باع العرض بالدراهم
وتقايلا بعد هلاك العرض او تقايلا في منقول قبل القبض على خلاف جنس الثمن الاول فيبطل لان بيع المنقول قبل القبض
والفسخ بغير الثمن الاول لا يجوز وعند محمد هي فسخ اذ لفظ الاقالة ينبئ عنه بالوضع الا ان لا يمكن جعلها فسخا بان تقايلا
بعد القبض بالثمن الاول بعد الزيادة المنفصلة او تقايلا بعد القبض بخلاف جنس الثمن الاول فيجعل بيعا كذا في الكافي
وذكر في الحصر ان الاقالة فسخ بالثمن الاول بكل حال عند ابي حنيفه رحمه الله وقال ابو يوسف رحمه الله بيع جديد فان كانت قبل القبض
صحت الزيادة والنقصان وخلاف الجنس والاجل كما في البيع وفي العقار قبل القبض كذلك في قوله الآخر لان
بيع العقار قبل القبض جائز في قوله الآخر وفي المنقول لا يجوز لان البيع لا يجوز وفي رواية يجوز ويكون فسخا كما
قال ابو حنيفه رحمه الله وعند محمد رحمه الله ان كانت الاقالة بالثمن الاول او باقل فهو كما قال ابو حنيفه رحمه الله وان كان بخلاف جنسه او بجنسه
ولكن اكثر منه فكما قال ابو يوسف رحمه الله وفي الذخيرة هذا الخلاف اذا حصل الفسخ بلفظ الاقالة اما اذا حصل
بلفظ المتاركة والمتاركة او الرد فانها لا يجعل بيعا وان امكن جعلها بيعا وفيها **ايضا** اذ الاقالة عند ذفر
فسخ في حق المتعاقدين وغيرهما **وصح الاقالة بمثل الثمن الاول ولو شرط غير جنسه او اكثر منه** اي اذا تقايلا على غير
جنس الثمن الاول او على اكثر منه فالاقالة انما هي على الثمن الاول فقط اذ لا يمكن الفسخ على الزيادة وعلى جنس آخر

اذا دفع ما لم يكن ثابتا محال فيبطل الشرط ولعل تسمية جنس آخر وهذا عند ابي حنيفه رحمه الله وفي الذخيرة ذكر بعض المشايخ
في شرح جامع الصغير ان على قول ابي حنيفه يبطل الاقالة اذا كانت بجنس آخر اما عندهما ففي الاقالة بغير الجنس
يلزم ذلك الجنس وكذا في شرط الاكثر لان الاصل هو البيع عند ابي يوسف رحمه الله وعند محمد جعله بيعا ممكن فاذا زاد او
ذكر خلاف الجنس فقد قصد البيع فيجعل بيعا وفي قوله او اكثر منه مؤاخذة لفظية فان افعل التفضيل لا يجوز
ان يستعمل باللام ومن معا فالصواب حذف اللام كما في بعض النسخ ويمكن ان يجعل كلمة من غير تفضيلية وضميره
راجعا الى الجنس والمعنى او الاكثر حال كون ذلك الاكثر من جنس الثمن الاول **وكذا الاقل** اي تقايلا على اقل
من الثمن الاول وهذا عند ابي حنيفه رحمه الله ومحمد وعند ابي يوسف رحمه الله فهي بيع بالاقل **الا اذا تعيب** فانه حينئذ
يكون الاقالة بذلك الاقل اتفاقا اما عند ابي يوسف رحمه الله فظاهر واما عندهما فيكون المحطوط بازاء ما فات
بالعيب وفي الذخيرة قال بعض مشايخنا تاويل المسئلة ان يكون حصة العيب قدر النقصان او اقل او اكثر بمقدار
ما يتغابن الناس فيه ولكن جواب الكتاب مطلق **ولم يمنعها هلاك الثمن بل المبيع** اي بل يمنعها هلاك المبيع لان
الاقالة رفع البيع وهو يقتضي قيام البيع وذلك يكون بالمبيع لا بالثمن وفي بيع العرض بالعرض بعد هلاك احدهما
يجوز الاقالة لان كلا منهما مبيع وعلى المشتري بعد الاقالة قيمة الهالك او مثله ان كان مثليا وبعد هلاكهما
يبطل الاقالة كذا في الذخيرة **وهلاك بعضه** اي بعض المبيع **يمنع بقدره** وجازة الاقالة في الباقي لقيام
البيع فيه وهذا كله اذا لم يكن بيع صرف فان كان بيع صرف فهلاكهما لا يمنع صحة الاقالة لان المعقود عليه في
الصرف ما استوجب كل واحد منهما في ذمة صاحبه كذا في الذخيرة

فصل في **التولية**

ان يشترط في البيع
انه بما اشترى فلم يحط منه ربح فصل اذا اشترى شيئا بثمن معين ثم اراد ان يبيعه بآخر فان قال بعته منك بما اشتريته من
الثمن وهو كذا فهو تولية وان قال بعته منك بما اشتريته مع زيادة كذا فهو مرابحة ولا بد ان يكون المبيع من العروض
فانه اذا اشترى دنانير بدراهم ثم باع الدنانير مرابحة لا يجوز ذكره في فتاوى قاضيخان وذكر الشرى بناء على الغالب
فان من غصب عبدا وابق فقضى القاضي بالقيمة واداها ثم عاد العبد فللغاصب ان يبيعه العبد مرابحة على القيمة التي
اداها ذكره **ايضا** في فتاوى قاضيخان وقوله بما اشترى مراده بما قام عليه في الشراء لانه سيجيء ان له ضم اجرة القصار
ونحوها اليه **وشرطهما شراؤه بمثلي** مكيل او موزون او عددي متقارب فان البيع بمثل الثمن الاول مع زيادة او بدونها
يعتمد كون الثمن مثليا **ولم ضم اجرة القصار والحمل ونحوهما** كالصبغ والخياطة والفتل والطراز والكراء وسوق الغنم
فان عرف التجار معتبر في بيع المرابحة فما جرى العرف بالحاقه برأس المال يلحقه وما لا فلا وما عددناه ملحق به في عرفهم
او نقول ما يزيد في عين المبيع او في قيمته يلحق به وما لا فلا كذا في الكافي وعلى هذا اجر الطبيب والبيطار والراعي
والحجام والختان وجعل الآبق لا يلحق به كذا في مبسوط الامام السرخسي **ويقول قام علي بكذا** ولا يقول اشتريته بكذا او

لا يقول اشتريته بكذا لئلا يكون كذبا فان ظهر خيانة في المرابحة اخذ بثمنه او رده وفي التولية حط قدر الخيانة من
الثمن والفرق ان التولية بناء على السبب الاول من كل وجه فكانه نفى مقدار الخيانة فيحط والا لا يبقى التولية
وفي المرابحة قد يسمى بالمرابحة في الاول فلو لم يحط يبقى ايضا مرابحة فاذا امكن تقدير المرابحة مع اعتبار التسمية
اعتبرناهما واثبتنا الخيار لفوات الرضا وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف حط فيهما اي حط مقدار الخيانة
في التولية والمرابحة لان العقد الثاني في حق الثمن بناء على الاول فيهما وقدر الخيانة في العقد الاول لم يكن
ثمنا في العقد الاول فلا بد من الحط على الوجه المذكور وعند محمد خير فيهما لان الاعتبار للتسمية وذكر المرابحة
والتولية للترغيب والترويج فجرى مجرى الوصف وبالخيانة فات الوصف المرغوب فيخير **فصل** في الربوا
في اللغة الفضل والزيادة يقال ربا المال اي زاد والنسبة اليه ربوي بكسر الراء والفتح خطأ وهو واوي و
قياسه ان يكتب بالالف كما تقرر في علم الخط ان الالف الثالثة ان كانت عن واو يكتب بالالف وقد جرت
العادة في كتب الفقه ان يكتب بالواو وبعدها الف تشبيها بواو الجمع وانما هو خط المصحف وفي الشرع فضل خال
عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في المعاوضة فقوله خال عن عوض احتراز عما اذا باع كر شعير وكر بر بكري بر وكري
شعير فان للثاني فضلا على الاول لكن غير خال عن العوض بصرف الجنس الى خلاف الجنس وقوله لاحد المتعاقدين احتراز
عما اذا شرط الفضل لغيرهما فانه ليس بربوا ولا يخفى ان الشرط ليس بشرط فانه لو اعطى صاعا من حنطة جيدة واخذ
صاعين من حنطة ردية يكون ربوا مع انه لم يقع بينهما شرط ولا تكلم وقوله في المعاوضة احتراز عن الفضل
الخالي عن العوض في الهبة مثلا فانه ليس بربوا وانما لم يقل في البيع ليتناول الهبة بشرط العوض فان حكمها
بعد القبض حكم البيع على ما سيجيء ولا بد ههنا من قيد آخر وهو ان يكون العوضان متجانسين ولعل ذلك يفهم من
الفضل فان الفضل حقيقة انما يتصور بين المتجانسين وايضا يخرج من هذا التعريف بيع الدراهم بالدنانير
نسية فانه لا فضل فيه مع انه من اقسام الربوا وذكر في الخزانة ان هذا ليس بربوا حقيقة بل هو شبهة الربوا فلا
اشكال وقد يقال ان الفضل عبارة عن كل زيادة يرجع الى احد البدلين سواء كان حقيقة كزيادة قفيز من احد
الجانبين او حكما بان يكون احدهما نقدا والاخر نسية ولا يخفى انه على هذا التقدير يدخل بيع الحنطة الجيدة
بالحنطة الردية متساويين مع انه ليس بربوا الا ان يقال لا تفاضل بين الجيد والردي من الحنطة شرعا فلا اشكال
وايضا يدخل في هذا التعريف ما اذا باع عشرة اذرع من الثوب الهروي بخمسة اذرع منه وما اذا باع صفقة من
الحنطة بحفنتين منها فينبغي ان يخص الفضل بالفضل المعتبر شرعا في اشياء مخصوصة واعلم انه قد يسمى جميع
البيوع الفاسدة ربوا لكن المقصود ههنا بيان هذا النوع المخصوص منه وعلته القدر اي الكيل والوزن مع الجنس
قدر الشيء بلغه وان يكون مساويا لغيره من غير زيادة ونقصان كذا في المغرب والمراد بالقدر ههنا الكيل

في المكيلات والوزن بالموزونات ومعنى قولهم علة الربوا القدر والجنس علة وجوب المساواة التي يلزم عند فوتها
الربوا او علة كون المال ربويا او علة حرمة الفضل فلا يرد ان بيع المكيل والموزون بجنسه متماثلا يصح مع وجود
العلة اعني القدر والجنس والاصل فيه قوله صلعم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر
بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل والفضل ربوا وايجاب التسوية للاستواء في المالية دفعا للظلم والتساوي الحقيقي بين
الشيئين يكون بتساويهما صورة ومعنى وتساويهما كيلا او وزنا يساوي الصورة وتساويهما جنسا يساوي
المعنى فلذا جعل العلة القدر والجنس فصار ذلك علما على الحل في التماثلين وعلى الحرمة في المتفاضلين
والبر والشعير والتمر والملح كيلي والذهب والفضة وزني لان النبي صلعم نص على تحريم التفاضل في الاول كيلا وفي
الثاني وزنا والنص اقوى من العرف وعن ابي يوسف انه يعتبر العرف على خلاف المنصوص عليه لان النص وقع بالنظر
الى العادة وقد تبدلت وفي الذخيرة قال شيخ الاسلام اجمعوا على ان ما ثبت وزنه فبيع وزنا بالدراهم وما ثبت
وزنه بالنص فبيع كيلا بالدراهم يجوز وفي المنتقى ان شراء البر وزنا يجوز فان اخذ به رد مثله مكيلا وغيرها اي غير
المذكورات يبنى على العرف فان تعارفوا الكيل فهو مكيل او الوزن فهو موزون او الكيل والوزن معا فهو مكيل
وموزون فان العرف ايضا حجة بالنص قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فان وجدا وصفان
اي القدر والجنس حرم الفضل والنساء في المغرب النساء بالمد لا غير التأخير يقال بعته بنساء ونسيء ونسيئة
بمعنى وانما حرم الفضل بالنص وانما حرم النساء فان النقد فضلا على النسية بالمالية فيتحقق شبهة الربوا
وشبهة الربوا ملحقة بالحقيقة وان عدما حلا اي ان عدم الوصفان اعني القدر والجنس بمعنى لا يوجد شيء منهما حل
كل من الفضل والنساء فيجوز بيع المكيل بالموزونات بالتفاضل والنساء وهو ظاهر وان وجد احدهما وعدم الآخر النسا
فلا يجوز ان يسلم ثوبا هرويا في ثوب هروي سواء كانا متساويين او لا او يسلم حنطة في شعير سواء كان متساويا
او لا فان في الاول احد جزئي العلة وهو الجنس موجود دون الاخر وهو القدر وفي الثاني بالعكس وجزء العلة يوجب
شبهة والشبهة ملحقة بالحقيقة في باب الربوا فقط اي لا يحرم الفضل كما اذا باع خمسة اذرع من الثوب الهروي بستة
اذرع منه يدا بيد وكما اذا باع قفيز بر بقفيزي شعير يدا بيد وذلك لان في النسية احد البدلين معدوم فصار
مرجحا للشبهة المذكورة فيحرم النسية ولا يحرم الفضل قال صاحب الذخيرة ان النساء يحرم بوجود الكيل او الوزن
في ثمنين او مثمنين لا في ثمن ومثمن فلو اسلم قفيز حنطة في قفيز شعير او حديدا في زعفران ودراهم في ذهب لا يجوز لان
كلا من الاوليين مثمنان والثالث ثمنان ولو اسلم الدراهم في الزعفران يجوز لانهما ثمن ومثمن ولا يجوز بيع الحنطة
بالحنطة متساويا وزنا والوزني الا متساويا وزنا اي لا يجوز بيع الوزني بمثله الا متساويا وزنا فلم يجز بيع الذهب
بمثله متساويا كيلا وهذه المسألة قد علمت مما تقدم ضمنا وقد مر ان المعتبر عند ابي يوسف العرف فلو تعارف

بيع الحنطة بالحنطة وزنا في موضع كما في د يادنا جاز عند بيع الحنطة بالحنطة متساويا وزنا وفي الفتاوى المنصورية
بيع التمر بالتمر كيلا مثلا واحدهما اكثر وزنا جاز ولو باعه وزنا سوا وتفاضلا كيلا يجوز وكذا كل ما يكال ويوزن
والجيد والردى من الاموال الربوية سواء ثابت بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء ويستثنى من ذلك ما اذا
باع الاب او الوصي الجيد من مال الصغير بمثله رديا فانه لا يصح وما اذا باع المريض كذا من حنطة جيدة بكر من حنطة
ردية فانه يجعل بمحاباة يعتبر من الثلث **وايضا** اذا استهلك حنطة جيدة على رجل فله ان يضمن مثلها
لان الجودة انما يسقط عند مقابلة الجيد بالردى وله ان لا يرضى بما يلته بالردى كذا في كشف البزدوي وجاز بيع
حفنة بحفنتين الحفنة بالحاء المهملة في ملاء الكف كذا في المغرب وذلك لان الاصل في بيع الاموال الربوية الحل والعلة
القدر والجنس وما لا يدخل تحت المعيار الشرعي يبقى على الحل الاصلي ولا تقدير في الشرع بما دون نصف صاع
بخلاف نصف الصاع حيث قدر به صدقة الفطر لكن ينبغي ان يكون كل من البدلين اقل من نصف صاع حتى لو كان
احدهما نصف صاع والآخر اقل يجوز لا يجوز وفي بعض النسخ جفنة بالجيم وهي القصعة والظاهر انه تصحيف ويمكن
ان يحمل على ان المراد بالجفنة ما لا يبلغ نصف صاع فيصح وعلى هذا القياس يجوز بيع تمرة بتمرتين او تفاحة بتفاحتين
وعن محمد انه كره ذلك ذكره في الفتاوى المنصورية وفلس بفلسين هذا عند الشيخين وعند محمد لا يجوز لانه كبيع
درهم بدرهمين والفرق لهما ان الدراهم خلقت ثمنا والفلوس جعلت ثمنا اصطلاحا واصطلاح جمع لا يصير حجة
على الآخرين وانما قال باعيانهما اي يكون كل واحد من البدلين معينا ولا يكون نسيئة لانه اذا كانا بغير اعيانهما او
كان احدهما بغير عينه لا يجوز اتفاقا وفي الذخيرة اذا كان في بيع الفلوس احد البدلين عينا والآخر دينا فان كان
ما في الذمة مؤجلا لا يجوز البيع وان كان غير مؤجل فعلى قول محمد يجوز وعلى قول الشيخين اختلف المشايخ منهم من
يجوز ومنهم من قال لا يجوز واللحم بالحيوان سواء كان من جنسه او لم يكن وعند محمد اذا كان من جنسه لا يجوز الا اذا
كان اللحم المفرز اكثر ليكون اللحم بمقابلة ما فيه من اللحم والباقي بمقابلة السقط والا يلزم الربو وقيد بالحيوان لانه
اذا كان مذبوحا غير مسلوخ او مسلوخا غير مفصول عن السقط فقولهما كقول محمد وان كان مسلوخا مفصولا عن السقط لا
يجوز البيع الا مع التساوي وزنا وقيد باللحم لان بيع الشاة المذبوحة غير المسلوخة بالشاة الحية يجوز اتفاقا ذكره
في المصفى ويشترط في ذلك ان يكون عينا بعين ذكره في الخزانة والدقيق بجنسه كيلا بشرط التساوي سواء احدهما
اخشن او ادق وسواء كانا منخولين او احدهما منخولا والآخر غير منخول ولو باعه بجنسه وزنا فيه روايتان كذا في
الخلاصة وحكي عن الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان بيع الدقيق بالدقيق اذا تساويا كيلا انما يجوز اذا كان مكبوسا
كذا في الذخيرة والرطب بالرطب وبالتمر متساويا كيلا وعند ابي يوسف ومحمد لا يجوز بيع الرطب بالتمر اصلا متساويا
او متفاضلا وخص الرطب بالذكر لان بيع البسر بالتمر يجوز اتفاقا اذا تساويا كيلا يدا بيد صرح به شمس الائمة الحلوا

ني في شرح بيوعه كذا في الذخيرة والعنب بالزبيب كيلا متساويا وفيه خلاف محمد وابي يوسف رحمه الله وفي الذخيرة بيع العنب بالزبيب
يجوز اذا تساويا كيلا عند ابي حنيفة وابي يوسف ذكره في نوادر هشام وذكر في موضع آخر ان على قول ابي يوسف انما
يجوز هذا البيع على سبيل الاعتبار وتفسيره ان يكون الزبيب اكثر حتى يكون الزبيب بالزبيب من العنب والباقي بازاء
الماء للحال والبر رطبا او مبلولا بمثله او باليابس متساويا كيلا وعن محمد لا يجوز لانه يعتبر المساواة في المال وهما
يعتبرانه حالة العقد اذ هو شرط صحة العقد لان ابا يوسف ترك هذا الاصل في بيع الرطب والتمر للحديث الوارد
في ذلك وفي المحيط قال الامام شمس الائمة الحلواني الرواية محفوظة عن محمد ان بيع الحنطة اليابسة بالمبلولة انما
لا يجوز اذا ابتلت الحنطة وانتفخت اما اذا لم ينتفخ بان بلت من ساعته يجوز بيعها باليابسة اذا تساويا كيلا والتمر و
الزبيب المنقع بالمنقع منهما يقال انقع الزبيب في الخابية ونقعه فيها القاه فيها ليبتل ويخرج منه الحلاوة ذكره في
المغرب وفيه **ايضا** خلاف محمد على ما تقدم وقوله متساويا اي بحسب الكيل قيد في قوله والدقيق بالدقيق وما
عطف عليه جميعا وقد ذكر المص الكيل في اول المبحث ولو لم يذكره هناك وقال هاهنا متساويا كيلا لكان انسب
ولحم حيوان بلحم حيوان آخر متفاضلا ومتساويا بالعدم اتحاد الجنس وينبغي ان يعلم ان المعز والضان والنعجة والكبش كلها
جنس واحد وكذا البقر والجاموس جنس واحد والابل العراب والبخاتي جنس واحد فاذا اتحد الجنس لا يجوز البيع الا متساويا
وعن ابي يوسف انه يجوز بيع لحم الطير بلحم الطير متفاضلا لانه ليس بوزني كذا في الخلاصة وذكر في الخزانة ان كل مصر
لا يوزن فيه ما اللحم لا باس به بان يباع طايف بطايفتين وينظر في ذلك الى حال اهل البلد وكذا اللبن حكمه حكم
اللحم فيجوز بيع لبن حيوان بلبن حيوان آخر ليس من جنسه متفاضلا وكذا خل الدقل وهو نوع من ادنى التمر يتخذ منه الخل
بخل العنب اي يجوز البيع متفاضلا للاختلاف بين اصلهما فكذا بين مائيهما وشحم البطن بالالية او باللحم فانها اجناس
مختلفة الصور والمعاني والمنافع واما السمين بجنس اللحم لا يباع باللحم الا متساويا ذكره قاضيخان والخبز بالبر و
الدقيق متفاضلا ومتساويا لان الخبز اما من العدديات او من الموزونات فخرج من ان يكون مكيلا والبر والدقيق
من المكيلات وعن ابي حنيفة رحمه الله انه لا خير فيه والفتوى على الاول كذا في الهداية وفي شرح الطحاوي بيع البر بالخبز لا يجوز
يدا بيد ولا نسية وعندهما جاز كيف ما كان وان كان احدهما نسية فان كان الخبز نقدا والدقيق او البر نسية جاز بالاتفاق
وان كان الخبز نسية يجوز عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لهما والفتوى على قول ابي يوسف كذا في الهداية وفي الملتقط بيع الرغيف
بقفيز من الدقيق لا يجوز ان كان الدقيق نسية وان نقد يجوز وفي الكافي السلم في الخبز جائز في الصحيح وذكر ابن
رستم في نوادره ان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يصح السلم في الخبز وفي قول ابي يوسف رحمه الله يصح اذا شرط وزنا او ضربا معلوما
وفي الذخيرة الفتوى على قول ابي يوسف رحمه الله لحاجة الناس لكن يجب ان يقبض عين الخبز من الجنس الذي سمى لئلا يصير استبدا
لا بالمسلم فيه وقت القبض وقال الامام السرخسي في المبسوط ان السلم في الخبز لا يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله ولا يحفظ عنهما خلاف

ذلك ومن اصحابنا من يقول يجوز عندهما على قياس السلم في اللحم ومنهم من يقول لا يجوز لانه يتفاوت بالخبز والنضج ولا البر
بالدقيق او بالسويق لا متفاضلا ولا متساويا لانهما من اجزاء البر والكيل غير مسوى بينهما وبين الحنطة لاكتنازهما
فيه وتخلخل حبات الحنطة والسويق الحنطة المقلية اذا طحنت او الدقيق بالسويق متفاضلا او متساويا لانه
لا يجوز بيع الدقيق بالمقلية ولا بيع السويق بالحنطة فكذا بيع اجزائهما وهذا عند ابي حنيفه واما عندهما فيجوز متساويا
ومتفاضلا وعن ابي يوسف رحمه الله انه يجوز متساويا ولا متفاضلا كذا في بعض شروح الهداية ولا السمسم بالحل هو دهن
السمسم الا ان يكون الحل اكثر مما في السمسم فيكون الدهن بمثله والزيادة بالثجير قال صاحب الكافي ان الدهن الذي
في السمسم ان علم انه اكثر من الدهن المنفصل او مثله لم يجز البيع لتحقق الفضل الخالي عن العوض وان علم ان الدهن
المنفصل اكثر جاز البيع والفضل بالثجير وان لم يعلم انه اكثر او اقل او مثله صح عند زفر لان الاصل الجواز فيما لم يتحقق الفضل
لا يحكم بالفساد وعندنا لا يصح لان فيه شبهة الربوا والشبهة في باب الربوا ملحقة بالحقيقة انتهى كلامه ومن هذا يظهر ان
حق العبارة ان يقال الا ان يعلم ان الحل اكثر مما في السمسم **وفي الذخيرة** انما لا يجوز البيع فيما اذا كان الدهن
الخالص مثل الدهن الذي في السمسم اذا كان الثفل شيئا له قيمة فان لم يكن له قيمة جاز البيع اذ لا يؤدي الى الربوا
وليستقرض الخبز وزنا لانه موزون عادة والاستقراض في الموزونات وزنا يجوز لا عددا لانه يتفاوت في الصغر
والكبر وهذا عند ابي يوسف وفي المنظومة قال الصدر الشهيد وبه افتي واما عند ابي حنيفه فلا يجوز وزنا ولا
عددا لانه يتفاوت بالخبز والخباز والتنور والتقدم والتاخر اي في اول التنور وآخره والاستقراض انما يصح في
المثليات وعند محمد رحمه الله يجوز بهما جميعا للتعامل والقياس يترك بالتعامل كما في الاستصناع كذا في الكافي وفي
الروضة قيل هذا اختلاف عصر وزمان وقيل انه اختلاف مكان واتفقوا انه ليس باختلاف حجة وبرهان
وفي مبسوط الامام السرخسي قيل ان عند محمد رحمه الله يجوز استقراضه عددا لا وزنا لان القياس فيه ما قال ابو حنيفه رحمه الله
وانما ترك محمد رحمه الله هذا القياس لتعارف الناس وذلك في استقراضه عددا فيبقى استقراضه وزنا على القياس ولا ربوا
بين سيد وعبده لان العبد وما في يده لمولاه فلا بيع بينهما حتى يتحقق الربوا ويدخل فيه المدبر وام الولد دون المكاتب
لانه احق بمكاسبه فان كان العبد ماذونا مديونا يتحقق الربوا لان ما في يده ليس ملك المولى عند ابي حنيفه رحمه الله و
عندهما تعلق به حق الغرماء فصار كالاجنبي كذا في الهداية وقال الامام السرخسي لا ربوا بين المولى وعبده المديون
لكن على المولى ان يرد ما اخذ على العبد لان كسبه مشغول بحق غرمائه قال ولو اشترى منه درهما بدرهمين او
درهمين بدرهم لان ما اعطى ليس بعوض فعليه رد ما قبض لحق الغرماء فالمراد بالعبد في عبارة المتن اما مطلق
العبد وهو المتبادر كما هو مختار الامام السرخسي او ما سوى الماذون المديون كما هو مختار صاحب الهداية
ومسلم وحربي ثمة اي في داره لان مال الحربي في داره مباح باي طريق اخذه المسلم اذا لم يكن فيه غدر وفيه خلاف ابي يوسف

قياسا على المستامن وانما قيد بقوله في داره لانه اذا دخل الحربي دار الاسلام بعقد مع مسلم او حربي آخر فلا يجوز
الربوا لان مال كل منهما معصوم وفي المبسوط لا فرق بين ان ياخذ المسلم الدرهمين بالدرهم او الدرهم بالدرهمين
في دار الحرب لانه طيب بنفس الكافر بما اعطاه واخذ ماله بطريق الاباحة **فصل** لا يجوز بيع مشترى
منقول سواء كان طعاما او غيره قبل قبضه لانه عليه الصلوة والسلم نهى عن بيع ما لم يقبض وهذا النهي معلول
بخطر الانفساخ بهلاك المبيع قبل القبض فانه حينئذ يعود الى ملك البائع وهلاك العقار نادر فيجوز بيعه قبل القبض
فلا اشد لا في الحديث لمحمد رحمه الله وزفر بحيث لم يجوزا بيع العقار قبل القبض نظرا الى اطلاق الحديث وقد يقال ان القبض
الحقيقي يكون بالنقل وهو لا يتصور في العقار فالاختلاف ههنا مبني على الاختلاف في غصب العقار ذكره في
الكافي والتقييد بالمشترى اشارة الى انه لو ملك المنقول بالوصية او الميراث يجوز بيعه قبل القبض ذكره في
الذخيرة وصح التصرف في الثمن قبله اي قبل قبضه اذ ليس فيه خطر الانفساخ بالهلاك لعدم تعينها بالتعيين وذلك
التصرف مثل ان ياخذ البائع من المشترى عوض الثمن ثوبا وفي الفصول العمادية واستبدال الثمن قبل القبض انما
يجوز اذا كان من النقود او من المثليات اما اذا كان من العروض فلا يجوز الاستبدال فيه قبل القبض وفي الخلاصة
يجوز التصرف في الاثمان قبل القبض وفي الديون عندنا سوى الصرف والسلم والحط عنه اي صح للبائع ان يحط
عن الثمن سواء بقي المبيع اولا والزيد فيه اي صح للمشترى ان يزيد في الثمن وعند زفر لا يصحان على اعتبار الالحاق باصل
العقد بل ابتداء اعتبار الهبة وفي التجريد انه اذا زاد في الثمن ينبغي ان يقبل الآخر في المجلس حتى لو لم يقبل وتفرقا بطل
وفي الايضاح اذا كان البيع صرفا وتقابضا وتفرقا ثم زاد احدهما شيئا او حط عنه وقبل الآخر فالبيع فاسد
عند ابي حنيفه وعند ابي يوسف الحط او الزيادة باطل والعقد الاول صحيح وعند محمد الزيادة باطلة و
الحط جائز بمنزلة الهبة المبتداة ان بقي المبيع قيد في الزيادة اي زيادة الثمن يجوز في حال بقاء المبيع اذ لا بد في
تغيير العقد من قيامه وبقاؤه بالمعقود عليه واما الحط في الثمن فلا يحتاج فيه الى بقاء المعقود عليه بل يحتاج
الى بقاء الثمن وهو قائم في الذمة فيجوز الحط فلو كان الثمن من العروض فلا بد من بقائه في الحط وهذا الذي ذكرنا
هو ظاهر الرواية وعن ابي حنيفه رحمه الله ان الزيادة بعد هلاك المبيع يجوز كالحط وفي المبيع اي صح الزيادة في المبيع مطلقا
اما اذا كان قائما فظاهر واما اذا كان هالكا فان هذه الزيادة يثبت بمقابلة الثمن وهو قائم ولم يتعرض
لحط المبيع وعلى قياس ما ذكر ينبغي ان يجوز لكن الشفيع ياخذ بالاول اي الثمن الاول اما في الحط فظاهر لانه الحق باصل
العقد واما في الزيادة فلان حق الشفيع تعلق بالعقد الاول والبائع والمشترى لا يملكان ابطال حقه وصح
تاجيل كل دين الا القرض القرض ما يقطعه من امواله فيعطيه لغيره وليسترد مثله متى شاء وشرط صحته ان يكون
مثليا والدين اعم منه اذ هو شامل لما وجب دينا في ذمته بعقد او استهلاك وما صار في ذمته دينا باستقراض

فاذا اجل من عليه حالا دينه من الديون جاز لانه حقه فله ان يؤخره سواء كان الاجل معلوما او مجهولا جهالة يسيرة
كالحصاد والدياس وان كانت الجهالة متفاحشة كهبوب الريح لا يجوز واما القرض فلا يجوز تاجيله بمعنى انه لو
اجله عند الاقراض مدة معلومة او بعد الاقراض لا يثبت الاجل وله ان يطالبه في الحال لانه في الابتداء عارية و
المعير ان وقت مدة معلومة فله ان يسترده ساعة دفعها من ساعته وتستثنى من ذلك ما اذا اوصى ان يقرض من ماله الف درهم
فلانا الى سنة فانه يلزم ان يقرضوه من ثلثه ولا يطالبوه قبل المدة كذا في الكافي واذا مات المقرض واجل وارثه فقال
الامام قاضيخان لا يصح وقال صاحب المحيط ينبغي ان يصح على قول البعض واما اذا مات من عليه الدين فاجل المقرض وارثه
لا يجوز ذكره الخصاف قيل هذا على قول محمد رحمه الله واما على قول ابي يوسف رحمه الله فيجوز وفي المنتقى القرض اذا صار مستهلكا فتاجيله
صحيح والصحيح انه باطل كذا في الفصول العمادية وفي تاجيل بدل الغصب والمستهلك خلاف زفر رحمه الله واجمعوا على ان الاجل
في بدل الصرف ورأس مال السلم ويدخل البناء والمفتاح والعلو والكنيف في بيع الدار الكنيف في اللغة الساتر ويسمى
الترس كنيفا لانه ساتر كذا في المجمل وفي العرف يطلق على المستراح لانه يستر ما فيه من النجاسات وهو المراد ههنا ثم ان
الدار هي اسم للعرصة التي تشتمل على بيوت وصحن غير مسقف والاصل هي العرصة فيدخل في البيع مع ما يتصل بها وان
لم يقل بكل حق هو لها ونحو ذلك كذا في الخزانة وانما يدخل المفتاح لان الغلق يدخل بسبب الاتصال ولا بد له من المفتاح
وفي الذخيرة لا يدخل المفتاح قياسا لانه غير متصل بالبناء ويدخل استحسانا لان العرف فيما بين الناس ان بائع الدار
لا يمنع المفتاح عن المشتري لا الظلة في المغرب هي السدة التي فوق الباب وهي في الاصل كل ما سترك والمظلة عليك
من بناء او جبل او سحاب وفي الكافي هي التي احد طرفي جذوعها على حائط الدار المبيعة وطرفها الآخر على الحائط الجار
المقابل او على الاساطين المنصوبة تجاه الدار ويقال لها الساباط الا بذكر كل حق هو لها او بمرافقها في الفصول العمادية
الحقوق عبارة عن المسيل والطريق وغير ذلك بالاتفاق والمرافق عند ابي يوسف منافع الدار وفي ظاهر الرواية عبارة
عن الحقوق وفي الذخيرة الحق في العادة يذكر فيما هو تبع لا بد للمبيع منه ولا يقصد اليه الا لاجل المبيع كالطريق والشرب
والمرافق عبارة عما يرتفق به ويختص بما هو من التوابع كالشرب ومسيل الماء وفي الصحاح مرافق الدار مصاب الماء ونحوها
والمرفق من الشيء بكسر الميم وفتح الفاء او بالعكس ما انتفع به وفي المغرب مرافق الدار المطبخ والمتوضأ ونحو ذلك
الواحد مرفق بكسر الميم وفتح الفاء لا غير او بكل قليل وكثير هو فيها او منها قال الامام السرخسي ذكر محمد في كتاب الشروط الا
بكل قليل وكثير وفي كتاب الوقف والشفعة بكل قليل او كثير والاول احسن لانه عند ذكرا ويدخل احد المذكورين لا
كلاهما وقال فخر الاسلام كلمة او ههنا للاباحة لا للتشكيك اذ الاصل حرمة التصرف في حق الغير وهذا الكلام لاباحة
التصرف في الحقوق فلذلك اوجب العموم كذا في كشف البزدوي والمراد بقوله فيها ما يكون من اجزائها ومتصلا بها
وبقوله منها ما يكون من توابعها ولواحقها ولا يدخل في قوله فيها بابا او خشبا ولبن موضوع فيها غير مركب فيها الان هذه

الاشياء ليست متصلة بها كذا في فتاوى قاضيخان ثم عند ابي حنيفة رحمه الله لا يدخل الظلة في بيع الدار الا بذكر احد هذه
الالفاظ لانها تابعة للدار من وجه دون وجه فدخلت اذا ذكر احدها ولم يدخل اذا لم يذكر وعندهما ان كان مفتحها
في الدار تدخل من غير ذكر شيء مما ذكر لانها من توابعها فصارت كالكنيف كذا في الكافي والشجر لا الزرع في بيع الارض
اما دخول الشجر فلانه متصل بالارض للقرار كالبناء في الذخيرة لم يفصل محمد بين المثمرة وغير المثمرة وهذا هو الاصح ومن
مشايخنا من فصل وقال المثمرة تدخل من غير ذكر وغير المثمرة لا تدخل من غير ذكر ولا فرق بينهما بين الصغيرة والكبيرة و
منهم من قال الكبيرة اذا كانت مثمرة تدخل من غير ذكر وان كانت غير مثمرة لا تدخل والصغيرة لا تدخل الا بالذكر
مثمرة وفي المحيط الشجر الذي يغرس للقطع كشجر الحطب وغيره لا يدخل في الارض من غير ذكر وفي الخلاصة ان كانت
الاشجار تقطع في كل ثلاث سنين ان كانت تقلع من الاصل يدخل في البيع وان كانت تقطع من وجه الارض فالصحيح
انها تدخل ايضا من غير ذكر واما الزرع فالقياس ان يدخل بلا ذكر كالشجر الا انه لا يدخل بلا ذكر استحسانا
لان للقطع غاية معلومة وهذا اذا لم ينبت البذر او نبت وصار له قيمة بالاتفاق اما اذا نبت ولم يصر له قيمة فقيل
يدخل وقيل لا يدخل والاول اصح كذا في بعض شروح الهداية وقال الفقيه ابو الليث انه لا يدخل في البيع على كل حال
اذا لم يبع مع الارض نصا او دلالة كذا في الذخيرة ويدخل في الزرع الحمص والباقلي والعدس والذرة والوسمة
والكتان كلها بمنزلة الزرع كذا في الفصول العمادية ولا الثمر في بيع الشجر وهو على القياس والاستحسان الذي
ذكرنا في دخول الزرع في بيع الارض وكذا ورق الفرصاد والورد ولا فرق بينهما اذا كان الثمر بحال له قيمة او لا على
الصحيح وقيل اذا لم يكن له قيمة فهو للمشتري وفي الفصول العمادية قال الاستروشني اذا باع الكرم اوان الورد قبل ان يخرج
الثمر تبعا وهو الصواب لان الثمر لم يظهر او ظهر ولا قيمة له فصار كالحادث بعد البيع وقال بعضهم لا يدخل ولا العلو
في بيع بيت لان البيت اسم لمسقف واحد بات فيه والعلو مثله والشيء لا يكون تبعا لمثله فلا يدخل فيه الا بنص متعلق
بالزرع والثمر والعلو جميعا في الذخيرة ان ذكر في بيع الارض الحقوق والمرافق لا يدخل الزرع والثمار وان قال
بكل قليل وكثير هو منها وفيها ان قال في آخرها من حقوقها او قال من مرافقها يدخل الزرع والثمار وان لم يقل في
آخرها ذلك لا يدخلان وذكر الحاكم السمرقندي اذا ذكر في بيع الضيعة كل حق يدخل الزرع والثمر في قول ابي حنيفة رحمه الله
وابي يوسف وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده انه اذا قال في بيع الضيعة بكل قليل وكثير منها فعلى رواية كتاب الشرب لا
يدخل الزرع والثمر وعلى رواية كتاب الشفعة والمزارعة يدخل وان قال بكل قليل وكثير هو فيها ومنها يدخلان على الروايات
كلها وفي الخزانة اذا اشترى البيت وقال بكل حق هو له لا يدخل فيه العلو الا ان يقول اشتريت هذا البيت مع علوه ولا
في بيع منزل الا بذكر ما ذكر والمنزل موضع النزول وهو عند الفقهاء دون الدار وفوق البيت واقله بيتان او ثلاثة كذا في
المغرب وقيل المنزل اسم لما يشتمل على بيوت وصحن مسقف ومطبخ يسكنه الرجل بعياله ثم ان بيتا فيه مرافق السكنى

مع ضرب تصور اذ لا يكون فيه منزل الدواب فلشبهه بالدار يدخل العلو فيه تبعا بذكر ما ذكر من الحقوق و غيرها ولشبهه بالبيت لا يدخل بدونه قال صاحب الكافي هذا بناء على عرف اهل الكوفة وفي عرفنا يدخل العلو في الكل سواء باع باسم البيت او المنزل او الدار لان كل مسكن يسمى خانه صغيرا كان او كبيرا الا دار السلطان فانها تسمى سراى كالطريق والشرب والمسيل فانها لا يدخل في البيع الا بذكر ما ذكر فانها تابعة للمبيع من حيث يقصد بها الانتفاع بالمبيع لا عينها وغير تابعة له من حيث انه يتصور قيامها بدون المبيع فيدخل بذكر الحقوق و المرافق ولا يدخل بدون ذكرها والمراد بالطريق هو طريق الخاص في ملك انسان واما الطريق الى سكة غير نافذة والى طريق عام فيدخل وكذا ما كان لها من حق مسيل الماء في ملك انسان لا يدخل ذكر في شرح الطحاوي وفي الخلاصة الطريق الخاص في ملك انسان او في سكة غير نافذة لا يدخل الا بذكر الحقوق والمرافق والطريق الذي في سكة النافذة لا يدخل في العقد اصلا وفي الظهيرية اذا باع دارا ولها طريق ومسيل ماء الى دار الجار ولم يقل بحقوقها ومرافقها ولا بكل قليل وكثير هو لها لم يدخل الطريق في البيع ويدخل مسيل الماء ويدخل الطريق والشرب والمسيل في الاجارة وان لم يذكر ما ذكر لان الاجارة يقع على المنفعة ولا منفعة بدون هذه الاشياء والبيع يرد على الرقبة فيمكن ان ينتفع المشتري بالتجارة ويؤخذ الولد ان استحق ام ببينة وان اقر بها لا يعني اذا اشترى رجل جارية فولدت عنده فاستحقها رجل بالبينة فانه ياخذها وولدها وان اقر بها لا ياخذ الولد لان البينة حجة مطلقة فيظهر بها ملكها من الاصل والاقرار حجة قاصرة ضرورة ويندفع الضرورة بثبوت الملك بعد انفصال الولد ثم في فصل البينة قيل يدخل الولد في القضاء بالام تبعا والاصح انه يشترط القضاء بالولد لان الولد يوم القضاء اصل بنفسه فلا بد من الحكم مقصودا كذا في بعض شروح الهداية ثم الظاهر انه وضع المسئلة فيما اذا ولدت الجارية في يد المشتري يدل عليه ما ذكر في الهداية من اشترى جارية فولدت عنده فاستحقها رجل وذلك لان الولد لو كان موجودا عند الشرى احتمل ان يكون الجارية ملك المستحق ولا يكون الولد ملكا له فاستحقاقها بالبينة لا يستلزم استحقاق الولد ولو قيل ويؤخذ الولد ليس على اطلاقه فانه اذا اشترى جارية فاستولدها ثم استحق الجارية بالبينة كان الولد حرا بالقيمة ويرجع المشتري على البائع بقيمة الولد كذا في الفصول العمادية ولا يخفى انه كان المناسب ان يذكر هذه المسئلة في كتاب الدعوى ولمالك باع غيره ملكه فسخه اي فسخ البيع اذا كان بلا اذنه حتى لو كان باذنه لا يجوز له فسخه وله اجازته بان يقول اجزت البيع او بان يقبض الثمن او يطلبه او يهب الثمن من المشتري فان قال احسنت او اصبت او كفيتني مؤنة البيع لا يكون اجازة لاحتماله الاستهزاء وقال محمد ان قوله احسنت او اصبت اجازة استحسانا ذكره في فتاوى قاضيخان وفي المنتقى ان المالك اذا قال بئس ما صنعت يكون اجازة وفي ظاهر الرواية يكون ردا وعليه الفتوى

كذا في الفصول العمادية ان بقي العاقدان والمبيع لان الاجازة تصرف في العقد وهو يتوقف على بقاء العقد وذلك بقيام العاقدين والمعقود عليه وظاهر كلام المتن يشعر بانه لا فرق بين ان يعلم المالك في حال البيع او لا يعلم وهو قول محمد وذهب اليه ابو يوسف اولا ثم رجع عنه وقال لا يصح حتى لا يعلم قيامه عند الاجازة كذا في الهداية وفي الفصول العمادية نقلا عن الفتاوى الرشيدية انه اذا انهدم بناء الدار فاجاز المالك البيع يصح لان بقاء الدار ببقاء العرصة وكذا الثمن عرضا اي يشترط لصحة الاجازة قيام الثمن اذا كان عرضا لانه مبيع من وجه لكن يكون العرض الثمن مملوكا للفضولي وعلى البائع للمشتري مثل عرضه ان كان مثليا وقيمته ان كان غير مثلي فان كان الثمن غير العرض بان كان دراهم او دنانير او فلوسا او كيليا او وزنيا موصوفا بغير عينه لا يشترط قيام الثمن لصحة الاجازة لان الثمن حينئذ يكون في الذمة وهو موجود حكما وفي الذخيرة نقلا عن المنتقى ان قيام الثمن شرط لصحة الاجازة وان باعه بثمن لا يتعين بالتعيين وهو اي الثمن ملك للمجيز ولم يقل للمالك ليعلم انه انما يملكه بعد الاجازة اما قبل الاجازة فلا وامانة عند بائعه فانه بالاجازة صار بمنزلة الوكيل فلو هلك عنده يهلك بلا شيء وهذا اذا كان الثمن من العروض كما اشرنا اليه وفي الظهيرية لو هلك الثمن في يد البائع قبل الاجازة فان علم المشتري وقت اداء الثمن انه فضولي يهلك امانة وان لم يعلم يهلك مضمونا وله فسخه اي للبائع فسخ البيع قبل الاجازة دفعا للحقوق عن نفسه بخلاف الفضولي في النكاح فانه لا يكون له الفسخ قبل الاجازة لان الحقوق ثمة لا يرجع اليه وجاز اعتاق المشتري من الغاصب لا بيعه وان اجيز بيع الغاصب هنا مسئلتان احدهما انه اذا غصب عبدا فباعه واعتقه المشتري ثم اجاز المالك البيع جاز العتق لان الاعتاق يترتب على الملك وهو موقوف على الاجازة فاذا اجيز البيع ثبت العتق وهذا استحسان وهو قول الشيخين وقال محمد وزفر رحمه الله وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله انه لا يجوز العتق اذ لا عتق بدون الملك والملك الموقوف لا يفيد الملك فاذا ثبت مستندا وهو ثابت من وجه دون وجه وثانيهما انه اذا غصب عبدا وباعه ثم باعه المشتري من الغاصب و اجاز المالك البيع الاول لم ينفذ البيع الثاني بالاتفاق لان بالاجازة يثبت ملك بات للمشتري الاول فاذا طرا على الملك الموقوف للمشتري الثاني ابطله كما ذكره المص وهو موافق لما في الهداية والكافي وكثير من الكتب وفي الفصول العمادية قال الاسروشني رايت في موضع اخر انه ان ضمنه قيمته يوم الغصب جاز بيعه وان ضمنه قيمته يوم البيع لم يجز

فصل يصح السلم هو في اللغة التقدم وفي الشريعة بيع شيء على وجه يوجب الملك للبائع في الثمن عاجلا وللمشتري في الثمن آجلا سمي به لما فيه من وجوب تقديم الثمن وركنه الايجاب والقبول بان يقول المشتري اسلمت اليك عشرة دراهم في كر حنطة او اسلفت فقال البائع قبلت فالمشتري يسمى رب السلم والبائع المسلم اليه والمبيع المسلم فيه والثمن رأس المال وقيل ان اسلم ماخوذ من السلامة والهمزة للسلب كانه ازال سلامة الدراهم بالتسليم الى مفلس وفي المغرب قولهم اسلم في البر اصله اسلم الثمن في البر فحذف فيما يعلم قدره ووصفه لان المبيع دين فينبغي ان

يكون معلوما ليقدر على تسليمه **كالمكيل** وهو ما يدخل تحت الكيل كالحنطة والشعير والسمسم والزيت والملح
والتمر واما الزيت فكيلي عند بعض المشايخ ووزني عند اخرين فلو اسلم في الحنطة وزنا ففي نوادر الحسن عند ابي حنيفه
انه لم يجز وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف ومحمد جوازه وفي الخلاصة الفتوى على رواية الحسن وفي الخزانة المختار انه
يجوز لتعامل الناس به **والموزون** كالزعفران والمسك والعنبر والحديد والنحاس والصفر والثوم والبصل وغيرها
ثمنا احتراز عن الموزون الذي يكون ثمنا فلو اسلم دراهم في دنانير او بالعكس او اسلم الدراهم في الدراهم والدنانير
في الدنانير لم يجز وكذا لو اسلم الحنطة وغيرها في دراهم او دنانير هو يكون باطلا على الاصح وعن ابي بكر الاعمش انه ينعقد
بيعا بثمن مؤجل واما الفلوس فلم تخلق للثمنية فلو اسلم في الفلوس عددا جاز وهو ظاهر الرواية عن الشيخين وعن محمد
انه لا يجوز كذا في الفتاوى المنصورية وفي الذخيرة بينهم من قال جواز السلم في الفلوس قول الكل **والمذروع كالثوب**
والبساط والحصير **مبينا طوله وعرضه ورقعته** اي غلظه وثخانته كذا في المغرب وذلك لانه يصير معلوما بذكر هذه الاشيا
وفي الثوب الحرير لا بد من بيان وزنه **ايضا** لانه مقصود فيه كذا في الهداية وقال القدوري لو ذكر طولا وعرضا
ورقعة وذرعا ولم يتفاوت وزنا فلا حاجة الى ذكره كما قال الكرخي ولو تفاوت مع ذلك فلا بد من ذكر الوزن
ذكره في المنصورية **والمعدود متقاربا** كالجوز والبيض والصغير والكبير منه سواء لان هذا التفاوت ساقطة
العبرة عرفا بخلاف الرمان والبطيخ فانه لا يجوز السلم فيه عددا للتفاوت الفاحش وعن ابي حنيفه انه لا يجوز
في بيض النعامة لتفاوت احاده في المالية وكما يجوز السلم في المعدود عددا يجوز كيلا ووزنا ذكره في
المحيط وعند زفر لا يجوز كيلا لانه ليس بكيلي وعنه انه لا يجوز عددا **ايضا** كذا في الهداية ويشترط
في المعدودات المتقاربة بيان الصفة في ظاهر الرواية وذكر محمد في الزيادات انه يجوز السلم في الجوز
وان لم يسم وسطا ولا جيدا واما في البيض فاذا بين بيض الدجاج والاوز يجوز وان لم يسم وسطا ولا جيدا كذا
في الخلاصة **فيصح في السمك المليح** اي المقدد الذي جعل فيه ملح وذلك اذا بين الوزن والنوع لانه مقدور
التسليم في جميع الاوقات واما السمك الطري فلا يجوز السلم فيه الا في حينه وزنا معلوما ونوعا معلوما
حتى لو كان في بلد لا ينقطع يجوز مطلقا وعن ابي حنيفه انه لا يجوز في لحم الكبار منها وهي التي تقطع
اعتبارا بالسلم في اللحم عنده وعنه انه لا يجوز في السمك اصلا لانه لحم كذا في الكافي وفي الذخيرة هذا
كله في كبار السمك واما الصغار منه فالسلم جائز فيه وزنا معلوما او كيلا معلوما طريا كان او مالحا
في الحيوان لانه مجهول وان ذكر الاوصاف للتفاوت الفاحش في الاوصاف الباطنة وقد صح ان النبي صلعم
نهى عن السلم في الحيوان **واطرافه** كالرؤس والاكارع لانها متفاوتة تفاوتا ولو اسلم في ذلك وزنا فيه اختلفوا
فيه كذا في الكافي **وجلوده** للتفاوت بين جلد وجلد تفاوتا فاحشا وفي الحصر لا يجوز في الرؤس الا ان

يباع وزنا لان التفاوت يرتفع به ولا في الجلود الا ان يبين الطول والعرض والصفة ولم يذكر اللحم فانه لا يجوز السلم فيه عند
ابي حنيفه وفي منزوع العظم عنه روايتان واما عندهما يجوز ذكره في الخلاصة وانما لم يذكره اما لان الاطراف يراد
به الاجزاء اماءا جاز لان الجهالة ينعدم بهذه الاشياء والجواهر كالياقوت واللعل والزبرجد والفيروزج واللؤلؤ التي
يباع وزنا يجوز السلم لانه مما يعلم بالوزن كذا في الهداية **وبصاع وذراع معين لم يدر قدره** اي قدر كل منهما وفي العبارة مساهلة
فان الصاع او الذراع معين شرعا وعرفا فالمراد بالصاع المكيال وبالذراع الخشبة كما صرح به في بعض الفتاوى وشروح
الهداية ويمكن ان يقال الصاع نوعان عراقي وهو ثمانية ارطال وحجازي وهو خمسة ارطال وثلث رطل والذراع
انواع الذراع المكسرة وهي ست قبضات وذراع المساحة وهي سبع قبضات وذراع الكرباس وهي انقص من ذراع المساحة
باصبع فينبغي ان يبين باي صاع واية ذراع يقدر حتى لا يقع النزاع عند التسليم وينبغي ان يكون الكيل من حديد او خشب
بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان فان كان مما يكبس بالكبس كالزنبيل والجوالق لا يجوز الا في قرب الماء للتعامل
كذا عن ابي يوسف ذكره في الهداية وفي الخلاصة اعلام المكيل بكيل المعروف شرط عند ابي حنيفه حتى لو اسلم في كر حنطة
بقفيز لا يعلم عياره كان فاسدا وعندهما جائز واعلام الوزن بالميزان المعروف والذراع بالذراع كذلك **وشرط بيان
جنسه كبر ونوعه كسقية** وليس المراد بالجنس والنوع ما هو مصطلح اهل المعقول بل المراد بالجنس الامر العام وبالنوع
الامر الخاص فانهم قد يطلقون الجنس على الانسان مثلا والنوع على التركي والهندي وربما يطلقون الجنس على مثل
الرجل فيقولون اذا اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع لاختلاف جنس الرجل وجنس المراة وفي بعض كتب الاصول
الجنس عند الفقهاء كلي مقول على افراد مختلفة من حيث المقاصد والاحكام والنوع كلي يقول على افراد متفقة من حيث
المقاصد والاحكام وفي المغرب الجنس في اللغة الضرب من كل شيء وهو اعم من النوع يقال الحيوان جنس والانسان نوع
والفقهاء يقولون لا يجوز السلم الا في جنس معلوم يعنون به كونه تمرا او حنطة وفي نوع معلوم يعنون به في التمر كونه
برنيا او معقليا وفي الحنطة كونه ربيعية او خريفية انتهى كلامه ذكر المص في مثال النوع في البر السقي ويقابله البخسي
قيل في مثال النوع في البر السهلي والجبلي والمراد بالسقي ما يسقى بماء الانهار والاودية والبخسي منسوب الى البخس وهو
الارض التي يسقيها السماء والبرني نوع من اجود التمر والمعقلي نوع منه بالبصرة وفي ايراد السقية بالتاء مناقشة
لانه صفة البر وفي الهداية اوردها بالتاء لما انها وقعت صفة للحنطة وهي وان كانت فعيلا بمعنى مفعول لكنها
صارت اسما كالذبيحة فلهذا جاز دخول التاء عليه ويمكن ان يقال في عبارة المتن ان المتصل بالسقي ليس تاء
التانيث بل هاء الضمير الراجع الى البر الذي يسقى البروج لا اشكال **وصفته كجيد ورديء او وسط** ولا شك ان للمبيع اوصافا
كثيرة لكن المعتبر بيان وصف مقصود يختلف به القيمة اختلافا ظاهرا **وقدره** نحو كذا صاعا في المكيلات وكذا منا في
الموزونات وكذا ذراعا في المذروعات وكذا عددا في المعدودات المتقاربة **واجله** لانه شرع دفعا لحاجة المفاليس

فلابد من الاجل ليقدر على التحصيل واقله شهر اى ادنى الاجل شهر فان من حلف ليقضين دينه عاجلا فقضاه قبل تمام
الشهر بر فيكون الشهر وما فوقه اجلا وقيل ثلثة ايام كالاجل فى شرط الخيار وقيل اكثر من نصف يوم فان المعجل ما
يقبض فى المجلس ولا يبقى المجلس بينهما اكثر من نصف يوم عادة والفتوى على الاول كذا فى الكافى وعن الكرخى انه ينظر الى
مقدار المسلم فيه والى عرف الناس فى تاجيل مثله فان كان قدر ما اجل اجلا يوجل مثله فى العرف والعادة يجوز
السلم وما لا فلا وعن ابى بكر الرازى انه قال اقل مقدار ما يتعلق به جواز السلم ان يكون زيادة على مجلس العقد ولو ساعة
كذا فى الذخيرة وانما لم يقل اجلا معلوما كما قال فى الوقاية لانه قوله واجله عطف على جنسه اى بيان اجله فلو ذكر
اجلا مجهولا لا يكون بيانا للاجل كما لا يخفى وقدر رأس المال فى الكيلى والوزنى والعددى المتقارب لانه لا يتعلق
العقد على قدره فلا بد من اعلام قدره وانما خص هذه الاشيآء بالذكر لانه ان لم يكن راس المال من الاشياء الثلثة
كالثوب فلا حاجة الى بيان قدره بل يكفيه الاشارة وهذا عند ابى حنيفه وعندهما اذا كان راس المال معينا لا حاجة
الى بيان مقداره ومكان ايفاء مسلم فيه لحمله مؤنة اى ما له نقل يحتاج فى حمله الى ظهر او اجرة حمال كذا فى المغرب وفى معناه
ما قيل هو ما يحتاج فى نقله الى المؤنة وقيل هو ما يكون بحال لو امر انسان بحمله الى مجلس القضاء لا يحمله مجانا وقيل
هو ما لا يمكن رفعه بيد واحدة كذا فى بعض شروح الهداية ثم اشتراط بيان مكان الايفاء انما هو عند ابى حنيفه لان قيمة الاشيا
يختلف باختلاف الامكنة وعندهما ان شرطا مكان التسليم صح وسلم فيه وان لم يشترطاه صح ايضا ويتعين مكان
العقد للتسليم بيان مكان الايفاء ويوفيه فى المكان الذى اسلم على رواية كتاب البيوع وفى اى موضع شاء على رواية كتاب
الاجارة وهو الاصح لان الاماكن كلها سواء كذا فى الهداية وفى الخلاصة لو شرطا وبينا مكان الايفاء فيما ليس لحمله مؤنة
لا يصح وعنهما روايتان فى رواية كما قال ابو حنيفه رحمه الله يوفيه حيث لقيه وفى رواية يتعين مكان العقد وقبض راس المال سوى
كان من النقود او غيرها قبل الافتراق شرط بقائه اى بقاء عقد السلم على الصحة وانما قال قبل الافتراق ولم يقل فى
المجلس لان القبض فى المجلس ليس بشرط حتى لو تعاقدا السلم ولم يغب احدهما عن صاحبه يوما او يومين ثم سلم راس المال
صح التسليم صرح به فى الخزانة فلو كان دينا وعينا اى لو كان بعض راس المال دينا فى ذمة المسلم اليه وبعضه عينا
بطل فى حصة الدين لفوات قبض الثمن فى المجلس ويجوز فى حصة النقد لاستجماع شرائطه وعند زفر لا يجوز فى حصة النقد
ايضا اذ الفساد فى البعض فساد فى الكل لكنا نقول هذا الفساد لم يمكن فى صلب العقد بل هو عارض اذ القبض قبل
الافتراق شرط البقاء لا شرط الانعقاد فلا يسرى الى الكل ولا يجوز التصرف فى راس المال والمسلم فيه قبل القبض اما الاول فلفوت
لقبض المستحق بالعقد واما الثانى فلان التصرف فى المبيع المنقول قبل القبض لا يجوز ومن صور التصرف فى راس المال
قبل القبض ان يهبه من رب السلم او يحيله لرجل على رب السلم ليقبضه بعد الافتراق ومن صور التصرف فى المسلم فيه
قبل القبض ان يشرك فيه اخر ويولى بيعه الى اخر والاستصناع استفعال من الصناعة وهى حرفة الصانع اى الذى يعمل

٢٣٤
بيده بمعنى انه لا عرض له ولا عين يقال استصنع خاتما يتعدى الى مفعولين اى طلب منه ان يصيغه كذا فى المغرب وصورته
ان يقول مثلا للصائغ اصنع لى خاتما من فضتك وبين وزنه وصفته بكذا او يقول للخفاف اخرز لى خفا من اديمك
يوافق رجلى بكذا ويريه رجله وعلى هذا القياس باجل سلم تعاملوا فيه كالخف والقمقمة والخاتم ونحوها اولا كالثوب
ونحوه فيشترط قبض راس المال واستقصاء الوصف ولا يكون له خيار الرؤية كما فى مطلق السلم وهذا عند ابى حنيفه
وعندهما كذلك فيما ليس فيه تعامل واما ما فيه تعامل فليس بسلم عندهما بل يحمل على الاستصناع ويحمل ذكر الاجل
على التعجيل فى المدة وهذا الخلاف فيما اذا ذكر المدة على وجه المهلة بان قال شهرا ونحوه اما لو كان على سبيل
الاستعجال بان قال على ان يفرغ منه غدا او بعد غد لم يصر سلما فى قولهم جميعا وقال الفقيه ابو جعفر لو ذكر المستصنع
المدة فهو تعجيل وليس بسلم ولو ذكرها الصانع فهو استمهال ويكون سلما وقيل لو ذكر مدة يمكنه فيها فراغه فهو استصناع
ولو كان اكثر فهو سلم كذا فى الفتاوى المنصورية وقيل ان يذكر الاجل فيما لا تعامل فيه لا يصير سلما عندهما لان الاستصناع
الجائز مذكور الاجل لا يصير سلما فالاستصناع الفاسد بذكر الاجل فيه كيف يصير سلما صحيحا والاصح انه قولهم جميعا
كذا فى مبسوط السرخسى وبلا اجل فيما تعاملوه بيع وكذا اذا كان اجلا اقل من شهر وذلك اذا امكن اعلامه بالوصف
ليمكن تسليمه والقياس ان لا يجوز اذ لا يمكن تجويزه اجارة لانه استيجار على العمل فى ملك الاجير ولا بيعا لانه بيع ما ليس
عنده ولا سلما لفقد شرائطه وجه الاستحسان تعامل المسلمين من لدن زمانه عليه الصلوة والسلام الى يومنا هذا بلا
نكير وقال النبى صلعم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وعن الحاكم الشهيد ان الاستصناع مواعدة وينعقد البيع
بالتعاطى اذا جاء به مفروغا عنه ولهذا ثبت الخيار لكل واحد منهما قال صاحب الذخيرة الاستصناع ينعقد اجارة ابتداء
ويصير بيعا انتهاء قبل التسليم بساعة اذ لو كان اجارة ابتداء وانتهاء لم يكن له خيار الرؤية كما فى الخياطة ولو كان
بيعا ابتداء وانتهاء لا يبطل بالموت والمعنى فى ذلك انه يطلب من الصانع العين والعمل جميعا فلا بد من اعتبارهما معا
وذلك انما هو بالوجه المذكور وفى الكافى ان عند زفر لا يجوز الاستصناع اصلا فيجبر الصانع على العمل ولا خيار له لانه
باع ما لم يره وعن ابى حنيفه رحمه الله ان له الخيار اذ لا يمكنه تسليم المعقود عليه الا بضرر من قطع الصرم وغيره ولا يرجع الامر
لكنه بالخيار اذا راه لانه اشترى شيئا لم يره وعن ابى يوسف انه لا خيار له بل يجبر على القبول اذ فيه اضرار بالصانع وفى
الذخيرة قال ابو يوسف رحمه الله يجبر المستصنع دون الصانع وهو رواية عن اصحابنا ثم رجع ابو يوسف رحمه الله عن هذا وقال يجبر الصانع
على العمل ويجبر المستصنع على القبول والمبيع هو العين لا عمله فلو جاء الصانع بما صنعه غيره او بما صنعه هو قبل العقد فاخذه
المستصنع صح وعن ابى سعيد البردعى ان المعقود عليه العمل لان الاستصناع استفعال من الصنع وهو العمل فتسمية العقد به دليل
على انه معقود عليه والاديم آلة العمل قال فى الكافى الاصح هو الاول ولا يتعين المصنوع للامر بلا اختياره بناء على ان له الخيار
اذا راه وعلى رواية ابى يوسف ينبغى ان يتعين له بلا اختياره فصح بيعه قبل رؤية الامر وعند ابى يوسف لا يصح وان راه المستصنع

مكلف بالايمان وبموجب المعاملات كالمسلم فكان محتاجا الى ما يبقيه من الطعام والشراب وغيرهما ليكون وسيلة الى
اقامة التكليف ولا يحصل ذلك الا بالبيع وامثاله فيكون مشروعا فى حقه الا فى الخمر والخنزير فان بيعهما وشراءهما
من المسلم باطل حتى لو اشترى عصيرا فلم يقبضه حتى صار خمرا فسد البيع واما عندهم فكل منهما مال متقوم فلو لم يجز لهم بيعهما
لم يظهر فائدة المالية فى حقهم فيكون اضرارا لهم فهما كالخل والشاة فى عقدنا فيكون الخمر من ذوات الامثال والخنزير من
ذوات القيم ويستثنى من ذلك ايضا ما اذا كان للذمى عبد ان اخوان صغيران فانه لا يكره للذمى ان يفرق بينهما بالبيع
ذكره الامام السرخسى رحمه الله وما اذا باعوا ذبيحتهم المخنقة او المضروبة حتى ماتت فانه يجوز عندهم على قول ابى يوسف كما
بينما تقدم ودرهم نثر وهذا اى نثر الدرهم مكروه عند بعض المشايخ ان كان اسم الله مكتوبا عليهما وغير مكروه عند اخرين
كذا فى الخلاصة فوقع فى ثوب رجل فهو له ان اعده اى الثوب له اى لو وقع الدرهم فيه او كفه اى الثوب بعد ما وقع
الدرهم فيه والا فلا اخذ اى وان لم يكن شئ من الاعداء والكف فالدرهم للاخذ لانه مباح سبقت يده اليه وفى
فتاوى قاضيخان لو وقع الدرهم على راس رجل ثم سقط من راسه واخذه الاخر فهو للثانى ولو اخذه بيده ثم سقط منه
فاخذه الاخر فهو للاول واعتبر به سائر المباحات كما اذا فرخ طير فى ارض رجل او باض فيها او انكسر رجل ظبى فيها فان
اعد ارضه لذلك فهو لمالك الارض وان لم يعد ارضه لذلك فهو للاخذ وكذا اذا نصب شبكة وتعلق بها صيد
فان نصبها للجفاف فهو للاخذ وان نصبها للاصطياد فهو لصاحبها كذا فى الكافى وكما اذا اجتمعت الغنم فى
مكان واجتمعت بعر كثير فان كانت ارباب الغنم جمعوها لذلك او هيأوا ذلك المكان مربضا للغنم ليجمع بعرها
او كانوا يسخون على ذلك فهى لارباب الغنم واما فى غير هذه الوجوه فهى لاخذها وكان القاضى الامام على السغدى
يقول هى لمن سبقت يده اليها على كل حال كذا فى الظهيرية

فصل

الصرف فى اللغة
النقل ويطلق على الزيادة سمى بيع الاثمان بذلك الاختصاص هذا العقد بنقل كلا البدلين من يد الى
يد فى مجلس العقد ولانه يريد احد البدلين على الآخر كثيرا باعتبار الجودة او لانه يريد احد البدلين على الآخر
كثيرا باعتبار الجودة او لانه لا يجوز الزيادة فى احد البدلين باعتبار القدر ويسمى بذلك تسميته للشئ
باسم الضد كما يسمى الاعمى بصيرا وفى الشريعة بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس او بغير جنس قال
الفراء الثمن عند العرب ما يكون دينا فى الذمة والدراهم والدنانير لا يستحق بالعقد الا دينا فى الذمة و
العروض لا يستحق بالعقد الا عينا فكانت مبيعة بكل حال والمكيل والموزون يستحق عينا بالعقد تارة و
دينا اخرى فان كان معينا فى العقد كان مبيعا وان لم يكن معينا وصحبه الباء وقابله مبيع فهو ثمن
ونوع آخر من الثمن هو سلعة فى الاصل كالفلوس فان كانت رايجة كانت ثمنا وان كانت كاسدة
كانت سلعة والثمن اذا اطلق يراد به الدراهم والدنانير فان كان كلاهما دنانير او دراهم فبيع الجنس بالجنس وان كان احدهما

دنانير والاخر دراهم فبيع الجنس بغير الجنس ودنانير الذهب والفضة حكمها حكم الدنانير والدراهم
وشرط فيه التقابض قبل الافتراق وكان ينبغى اشتراطه مقرونا بالعقد لكن حالة عدم
افتراقهما يقام مقام حالة العقد تيسيرا فيجعل ذلك كالموجود عند العقد والمعتبر
وجود القبض قبل افتراقهما سواء اتحد المجلس او لا حتى لو قاما ومشيا فرسخا
او ناما فى المجلس واغمى عليهما ثم تقابضا قبل الافتراق جاز كذا فى مبسوط السرخسى
وفى الذخيرة ذكر ابن رستم عن محمد رحمه الله اذا ناما او نام احدهما فهذه فرقة وعن محمد
رواية اخرى اذا ناما طويلا ابطل الصرف وان كان يسيرا فهو على صرفه وعن محمد
رواية اخرى انه جعل الصرف بمنزلة خيار المخيرة حتى انه يبطل بالقيام عن
المجلس والنوم طويلا واشباه ذلك واعلم ان المتبادر من كلام المتن ان القبض
شرط صحة العقد واليه ذهب بعض المشايخ وذهب بعضهم الى ان القبض شرط
صحة العقد واليه ذهب بعض المشايخ وذهب بعضهم الى ان القبض شرط البقاء
على الصحة وهو المفهوم من كلام صاحب الهداية حيث قال اذا افترقا قبل قبض
احد العوضين بطل العقد وفائدة الخلاف سيظهر عن قريب واذا وقع فى البعض
صح فيه كما اناء الفضة اى اذا باع اناء فضة بدراهم وقبض المشترى الاناء ووقع
بعض ثمنه الى البايع ووقع قبض البايع فى ذلك البعض صح بيع الصرف فى ذلك البعض
المقبوض وبطل فيما لم يقبض وصار الاناء مشتركا بينهما ولا يتخير فى الرد بسبب عيب
الشركة لانه حصل بفعله ورضاه حيث لم ينقد بعض البدل ثم هذا البيع فى المقبوض
صحيح عندنا اما عندهما فلان الفساد فى البعض لا يسرى الى الكل واما عند ابى حنيفة رحمه الله فان
الفساد عارض لان التقابض شرط بقاء العقد على الصحة لا شرط صحة العقد فلا يسرى الى
الكل واما على قول من يجعل التقابض شرط صحة العقد فينبغى ان لا يصح العقد فى البعض المقبوض

ايضا عن ابيحنيفه رح كما هو مذهب زفر وكذا فى السيف المحلى ان خلصة الحلية بلا ضرر
ويصرف القبض الى ثمنها اى اذا باع سيفا محليا بمائة درهم مثلا وحلية خمسون وقبض
من الثمن خمسين فقط صح البيع فى الحلية والسيف جميعا ان امكن ان يخلص الحلية من
السيف بلا ضرر ويصرف قبض الخمسين الى ثمن الحلية تصحيحا للعقد قال الامام السرخسى فى
المبسوط هذا على اربعة اوجه ان كان يعلم ان فضة الحلية اكثر او كانت مثل النقد فى
الوزن فالبيع فاسد لاشتماله على فضل خال عن العوض وان كان يعلم ان فضة الحلية
اقل جاز بان يجعل المثل بالمثل والباقى بازاء الجفن وان كان لا يعلم ايهما
اقل فالبيع فاسد عندنا لتوهم الفضل وعند زفر يجوز اذ المفسد هو الفضل ولم يتيقن
به وان لم يقبض شئ من الثمن بطل فيهما اى فى الحلية فقط اذ بيعها صرف وقد فات شرط
وصح فى السيف اذ هو يتخلص بلا ضرر وعلى قياس قول زفر ينبغى ان يفسد البيع فى الكل
لشيوع الفساد وكذا على قول ابيحنيفة رح عن من يقول ان التقابض فى الصرف شرط صحة
العقد كما مر وان لم يخلص الحلية من السيف بلا ضرر بطل اصلا اما فى الحلية فلعدم قبض
الثمن واما فى السيف فلانه لا يمكن تسليمه بلا ضرر

كتاب الشفعة

اوردها عقيب كتاب البيع لانها فى معنى البيع حقيقة وهى فى الاصل اسم الملك المشفوع
يملك من قولهم كان وترا فشفعته باخرى جعلته زوجا له ثم جعلت عبارة عن هذا النوع
من التملك وقيل هى ماخوذ من الشفاعة بمعنى الطلب لان فيها طلبا لان يضم المشفوع به الى
ملكه قال المطرزى لم تسمع منها فعلا واما قولهم ولو باع الشفيع داره التى يشفع بها فمن استعمالات
الفقهاء وهى تملك العقار على مشتريه جبرا بمثل ثمنه اى ثمن المشترى وهو الثمن الذى اشترى به
والعقار فى الاصل اسم للعرصة المبنية لكن المراد ههنا اعم بحيث يشمل البساتين والاراضى وقوله
على مشتريه بناء على الاغلب والا فالشفعة يثبت فى العقار الموهوب بعوض وقوله جبرا ايضا على

الاغلب

الاغلب فانه فلما رضى المشترى بان يتملكه الشفيع بل يقول اذا رضى لا حاجة الى طلب الشفعة
وقوله بمثل ثمنه ايضا بناء على الاغلب اذ الاكثر ان يكون الثمن من المثليات وان كان الثمن
من العروض والحيوانات يتملكه بمثل قيمته كما سيجيء ولا يخفى ان هذا التعريف يصدق على ما
اذا اكره احد غير الشفيع المشترى على ان يبيع العقار الذى اشتراه بمثل ثمن الذى اشتراه به و
ايضا يخرج من هذا التعريف ما اذا اصبغ المشترى الدار المشفوعة باشياء كثيرة فان الشفيع
ان اخذها ياخذها بالثمن وبما زاد الصبغ فيها ولا ايتركها ذكره فى القنية والاشمل فى التعريف
ان يقال هو تملك البقعة ملكا صحيحا بما قام على من ملكها بعوض هو مال بسبب الشركة او الجوار
وقولنا بعوض هو مال ليخرج ما ملكه بالهبة او الخلع او المهر او نحوهما وتثبت بقدر رؤس الشفعاء
لا الملك كما ذهب اليه الشافعى فان عنده يثبت الشفعة بمقادير الانصباء لانها مرافق الملك
فاذا كانت الدار مشتركة بين اثنين لاحدهما ثلثها وللاخر ثلثاها وبيع دار بجنبها تقسم بين الشريكين
انصافا عندنا لان الملك كل منهما جزء علة تامة لاستحقاق جميع المبيع فلصاحب الثلث علة واحدة
فلصاحب الثلثين علتان وقد تقرر فى الاصول ان الترجيح يكون بقوة العلة لا بكثرتها للخليط
فى نفس المبيع الخليط الشريك يقال بينهما خلطة اى شركة وسبب تقدمه اى علة الاستحقاق القرب
والاتصال وذلك فى حقه اقوى لوجود الاتصال بكل جزء من المبيع بجزء من ملكه واعلم ان كلام المصنف
يشعر بان سبب وجوب الشفعة هو اتصال ملك الشفيع بالمبيع بوجه من الوجوه والى هذا ذهب
عامة المشايخ وذكر الخصاف ان الشفعة يجب بالبيع ثم بالطلب فيكون كلاهما سببا وفيه انه اذا
ثبت بالبيع فلا معنى لثبوتها ثانيا بالطلب وكان الشيخ ابو بكر الرازى يقول الشفعة يجب بالبيع
وحق الاخذ يثبت بالطلب والملك يثبت بالقضاء او بالرضاء وذكر شيخ الاسلام ان الشركة مع البيع
علة الوجوب الشفعة وتاكدها بالطلب وثبوت الملك بالقضاء او بالرضاء كذا فى الذخيرة ثم للخليط
فى حق المبيع اى اذا سلم الشفعة الخليط فى نفس المبيع فالاحق بالشفعة الخليط فى حق المبيع لكن ينبغى

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابراهيم
١١٧٥ وكفى عبده

للخليط في حق المبيع ان يطلب الشفعة اذا علم بالبيع مع الشريك حتى اذا سلم الشريك يتمكن من
اخذه وكذا الكلام في الخليط في حق المبيع مع الجار كذا في الذخيرة وعن ابي يوسف رح انه مع وجود
الشريك لا شفعة لغيره سواء سلم او لا لان محجوب به كالشرب والطريق خاصين قيد بذلك
لان شرب النهر العام او الطريق العام ليس سببا لاستحقاق الشفعة وفي حكم الطريق الخاص الفناء
مملوكا لهم او لم يكن وكذا حق مسيل الماء لكن صاحب الطريق اولى بالشفعة من صاحب مسيل الماء
اذا لم يكن المسيل ملكا له ذكره في الذخيرة كشرب نهر لا يجري فيه السفن مثال للشرب الخاص واما يجري
فيه السفن فهو نهر عام وقد اطلق في الاصل ذكر السفن وقيل ارادبها اصغر السفن وهذا عند
ابي حنيفة ومحمد رح وعن ابي يوسف رح ان النهر الخاص ما يسقى منه قراحان او ثلاثة او بستان او ثلاثة
وما زاد عليه فهو عام كذا في الكافي وذكر بعضهم ان الصغير ما يتفرق ماءه بينهم ولا يبقى اذا
انتهى الى اخر الاراضي ولا يكون له منفذ وبعض مشايخنا قال الواضح ما قيل فيه انه يفوض الى
راي كل مجتهد في زمانه ان راهم كثيرا فكثير وان راهم قليلا فقليل كذا في الكافي وفي الذخيرة
وقال بعضهم كثرة الشركاء في النهر ان يكونوا بحيث لا يظهر فيهم ولادة مولود ولا موت ميت
وبعضهم قدر الشركاء في حد النهر الكبير بالف وبعضهم بخمسمائة وبعضهم بمائة وبعضهم بخمسين
وبعضهم باربعين وبعضهم بعشرة وبعضهم بتسعة الكل من الروضة وقال الامام السرخسي في
المبسوط لا معنى للمصير الى التقدير بالعدد لان المقادير لا يدرك بالراي والمعتبر ان يكون
بحيث يجري فيه السفن وهذا هو الذي اختاره المص وفي الخزانة عامة المشايخ على ان
الشركاء اذا كانوا لا يحصون فهو نهر كبير وان كانوا يحصون فهو نهر صغير وطريق لا ينفذ
هذا مثال للطريق الخاص والمراد بعدم النافذ ان يكون بحيث يمنع اهله من ان يستطرقه غيرهم
حتى لو كانت سكة غير نافذة فاحدث اهلها في اقصاه بابا الى الطريق العام لا يصير بذلك نافذا
اذ لاهل السكة ان يمنع العامة عن ان يستطرقوها كذا في الظهيرية وفي الروضة يشترط في الشركة

في

في الطريق الغير النافذ ان لا يكون مسجدا في اسفل السكة فان كان المسجد في وسطها وهي غير
نافذة فالى باب المسجد لا يجب الشفعة بحق الطريق وما وراءه يجب هذا وفي الظهيرية هذا اذا كان
المسجد مسجد خطة فان بناه اهل السكة وجبت لهم الشفعة ثم الجار ملاصق بابه في سكة اخرى
او يكون بابه وباب ذلك الجار معا الى الطريق العام وانما قال وبابه في سكة اخرى لان الدار اذا
كانت بابها في السكة غير النافذة فجميع اهل السكة شفعاء الملاصق والمقابل في ذلك سواء كذا
في الذخيرة وفي مبسوط السرخسي انه اذا بيع السفل لا شفعة لصاحب العلو ولا بالعكس ولا لصاحب
علو اخر بجنبه قياسا وهو مروي عن ابي يوسف رح وفي الاستحسان لصاحب العلو الشفعة بالجوار
لاتصال احد الملكين بالاخر على وجه التابيد فكانا بمنزلة جارين ويطلبها اي الشفيع الشفعة واختلفوا
في لفظ الطلب عند بعضهم يقول طلبت الشفعة وانا طالبها واطلبها وقال بعضهم يطلب بلفظ الماضي
والمستقبل ولا يجمع بينهما وقال بعضهم يقول اطلب الشفعة واخذها ولا يقول طلبت الشفعة واخذتها
لانه كذب محض ويبطل به شفعته وقال بعضهم لا يقول اطلب الشفعة واخذها لانه عدة وقوله طلبت
الشفعة واخذتها يذكر للحال عرفا نحو بعت واشتريت وقال بعضهم باي لفظ طلب صح بالماضي
او المستقبل وهو اختيار الفقيه ابو جعفر والفقيه ابي الليث والامام ابي بكر محمد بن الفضل
كذا في فتاوى قاضيخان وقال السرخسي في المبسوط ان لفظ الطلب لم يذكر في شيء من الكتب و
الظاهر انه باي لفظ طلب فهو صحيح كساير الحقوق الا انه روي عن ابي يوسف رح انه يذكر
في طلبه المبيع والسبب الذي يطلب به الشفعة من جوار او شركة في مجلس علمه بالبيع لانها بمنزلة
قبول البيع وهذا مختار الكرخي وفي ظاهر الرواية يطلب كما علم حتى لو سكت لحظة بطلت شفعته
كذا في الذخيرة وفي الهداية ان عامة المشايخ على هذا وفي الملتقط اذا اخبر الشفيع صبي او امراة فلم
يطلب الشفعة بطلب شفعة عند ابي يوسف ومحمد رح وفي قياس قول ابي حنيفة رح ما لم يخبره
رجلان او رجل واحد عدل لا يبطل شفعته وفي الذخيرة روى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يشترط

العدد والعدالة وهو طلب مواثبة وهي الطلب على وجه المسارعة والمبادرة مفاعلة من الوثوب
على سبيل الاستعارة سميت بها لبدل على غاية التعجيل وفي الذخيرة الاشهاد ليس بشرط في هذا
الطلب وكذلك حضرة الدار والبايع والمشتري ثم يشهد على طلبه عند العقار سواء كان في
يد المشتري او البايع فان الحق متعلق بها وكان القاضي الامام يقول يكفيه حضور المصر الذي يكون
الدار فيه للطلب ولا يشترط الطلب عند حضرة الدار ذكره في الذخيرة او ذي يد اي صاحب يد
العقار من بايع او مشتري لان كل واحد منهما خصم فيه وفي المشتري لا حاجة الا ان يكون ذا يد
حتى لو كان العقار في يد البايع صح الاشهاد عند المشتري اذ الملك له صرح به في الذخيرة والخلاصة
ويمكن ان يجعل قوله او مشتري عطف على ذي يد لا على بايع لكنه خلاف الظاهر واما البايع
فلا بد ان يكون ذا يد حتى يصح الاشهاد عنده كذا ذكره القدوري وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده
انه يصح استحسانا لان الاشهاد حصل على العاقد فيصح كما يصح على المشتري كذا في الكافي و
هذا الطلب يسمى طلب اشهاد و تقرير ويحتاج اليه لاثباته فلو سمع الشراء بحضرة العقار
او البايع او المشتري وطلب طلب المواثبة واشهد على ذلك يكفيه ويقوم مقام الطلبين
ذكره في الظهيرية وصورة هذا الطلب ان يقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها و
قد كنت طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك وعن ابي يوسف رح انه يشترط تسمية
المبيع وتحديده كذا في الهداية فان اخرهما اي طلب المواثبة وطلب الاشهاد بطلت الشفعة
اما تاخير طلب المواثبة فان يتبدل مجلس العلم او بان يسكت بعد العلم عن الطلب ولو لحظة
كما مر وذكر هشام في النوادر انه اذا سكت هنيهة ثم طلب فهو على شفعته ما لم يتطاول سكوته و
كذا اذا قال بعد ما سمع البيع سبحان الله او الله اكبر او خلصني الله من فلان او بكم باعها او حتى
باعها او من اشتراها فهذا القدر من الكلام لا يبطل شفعته كذا في مبسوط السرخسي وعن الحسن بن
زياد ان له حق الطلب الى ثلثة ايام وقال بعضهم له حق الطلب شهرا واحدا من يوم سماعه كذا

في

في الروضة واما تاخير طلب الاشهاد فبان يقدر على ذلك ولم يطلب فلو علم بالليل ولم يقدر على الخروج فان
اشهد حين اصبح صح ذكره في الخلاصة ثم يطلب عند القاضي وهذا طلب الخصومة والتملك والطلب هنهنا
من البايع ان كان العقار في يده او من المشتري سواء كان الدار في يده او لا وكيفية الطلب ان كان الطلب
من المشتري ان يقول فلان اشترى هذه الدار وطلب اخذها بالشفعة فمره يسلمها الي بشفعتي وان كان
من البايع فان يقول فلان باع هذه الدار الى اخر وبتاخيره اي تاخير هذا الطلب شهرا بطل عند محمد رح
وهو قول زفر لانه لو لم يسقط حقه بتاخيره في المدة الطويلة كما في سائر الحقوق يتضرر به المشتري فقدرنا
الطويل بالشهر لانه اجل وما دونه عاجل وفي ظاهر الرواية لا يبطل وان كان طال التاخير كما في ساير الحقوق
وهو قول ابي حنيفة رح ورواية عن ابي يوسف رح وعن ابي يوسف رح انه اذا ترك مجلسا من مجالس القضاء
يبطل لانه دليل الاعراض كذا في الحصر وفي الخلاصة ذكر قول ابي يوسف رح مع قول محمد وفي الروضة قال
ابو يوسف رح اذا لم يخاصم ثلثة ايام بطلت شفعته وهو رواية عن محمد ثم رجع ابو يوسف رح وقال الى شهر ثم
رجع وقال الى شهر وثلثة ايام وذكر في موضع اخر من الروضة في رواية عن محمد اذا ترك سبعة ايام يبطل
ثم هذا الخلاف فيما اذا اخر بغير عذر واما اذا كان له عذر كمرض وحبس ونحوه فلا تبطل اتفاقا وكذا اذا لم يكن
في البلد قاضي لانه لا يتمكن من الخصومة الا عند القاضي كذا في الهداية وبه اي بقول محمد يفتى كذا في مبسوط
الامام شيخ الاسلام خواهر زاده والمحيط والروضة والتتمة وفتاوى قاضي خان والخلاصة وذكر في الهداية
والكافي ان الفتوى على قول ابي حنيفة رح وقال السرخسي ما ذكره ابو حنيفة رح قياس وما ذكره محمد استحسان فاذا
طلب الشفعة عند القاضي سال القاضي الخصم سواء كان البايع او المشتري عن مالكية الشفيع الدار المشفوع
بها وفي الهداية يسال القاضي المدعي اولا قبل ان يسال الخصم عن موضع الدار المشفوعة وحدودها وبعد ذلك
يسال عن سبب الشفعة لاختلاف اسبابها فان قال انا شفيعها بدار لي تلاصقها الآن تم دعواه على ما قاله الخصاف
وذكر في الفتاوى تحديد هذه الدار التي يشفع بها ايضا فان اقر بملك ما يشفع به او نكل عن الحلف على العلم
بانه ما لكها او برهن الشفيع ساله عن الشري حاصله انه ما لم يعلم القاضي ان العقار الذي يشفع به ملك

المدعى لا يعتبر دعواه وانما يعلم ذلك بان اقر الخصم ذلك وان انكر فبان برهن الشفيع وقال زفر لا حاجة
الى اقامة البينة ويستحق الشفعة بظاهر الملك باعتبار اليد وهو رواية عن ابى يوسف رح وان لم يكن له بينة
وطلب الشفيع ان يحلفه حلفه القاضى بالله ما لم تعلم انه مالك لهذا العقار الذى ذكره مما يشفع به هنا هو
المذكور فى الهداية والكافى وذكر فى الخزانة ان الفتوى عليه وفى القنية يحلفه على العلم عند ابى يوسف رح
وعلى البتات عند محمد فان نكل عن الحلف فكانما اقر ثم اذا علم القاضى ان العقار الذى يشفع به ملك الشفيع
سال عن الخصم شرى الدار الدعاة فان اقر به او نكل عن الحلف او برهن الشفيع قضى له بها حاصله انه ما لم يتبين
عند القاضى انه وقع شرى هذا العقار لا يقضى بالشفعة وذلك باقرار الخصم فان لم يقر فبان برهن الشفيع
على انه وقع الشراء بكذا فان لم يكن له بينة وطلب الشفيع ان يحلفه حلفه القاضى بالله ما اشتريت ان كان
الخصم هو المشترى وبالله ما بعت ان كان الخصم هو البايع او بالله ما استحق الشفيع فى هذه الدار الشفعة من الوجه
الذى ذكر والاول تحليف على السبب والثانى على الحاصل فان كان ثبوت الشفعة متفقا عليه يحلف على الحاصل
وان كان مختلفا فيه يحلف على السبب ولم يذكر المص ما اذا انكر الخصم طلب الشفيع الشفعة فنقول ان انكر
طلب الشفعة عند سماع البيع فالقول قوله مع اليمين على العلم وان انكر الطلب عند لقائه يحلف على البتات
كذا فى الخزانة وفى الفصول العمادية قال ابو يوسف يستحلف القاضى الشفيع بالله لقد طلبت الشفعة حين
علمت بالشراء وان لم يطلب الخصم استحلافه وعند ابى حنيفة ومحمد لا يستحلفه فلزمه احضار الثمن اى
بعد ما قضى القاضى للشفيع بالشفعة لزم الشفيع احضار الثمن وهذا عند ابى حنيفة رح وابى يوسف رح وهو
ظاهر الرواية وعن محمد انه لا يقضى حتى يحضر الشفيع الثمن وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة رح لكن لو قضى ينفذ
قضاؤه وفى شرح الطحاوى القاضى يوجل الشفيع قدر ما يرى لاحضار الثمن فان حضر فى تلك المدة
قضى له ولا ابطل شفعته وفى فتاوى قاضيخان اذا قال ان لم اجئ بالثمن الى ثلثة ايام فانا برئ من هذه الشفعة
فلم يجئ به الى ذلك الوقت فذكر ابن رستم عن محمد انه يبطل شفعته وقال بعض المشايخ لا يبطل وهو الصحيح و
يحبس الدار له اى بعد ما قضى الشفعة قبل احضار الثمن فللخصم ان يحبس الدار لقبض الثمن فانه بمنزلة البايع

والمشترى فلا يسمع البينة على بايع اذا كان العقار فى يده حتى يحضر المشترى فيفسخ بحضوره لان الملك
للمشترى واليد للبايع والشفيع يريد استحقاقهما فيشترط حضورهما ويقضى بالشفعة ظاهرة يوهم انه
يفسخ اولا ثم يقضى بالشفعة والامر بالعكس بل نقول ان القضاء بالشفعة فى هذه الصورة يتضمن
الفسخ ولا يبعد ان يكون قوله ويقضى تفسيرا لقوله فيفسخ او نقول ان الواو لا يوجب الترتيب واعلم
ان الفسخ بين البايع والمشترى انما يتحقق فى هذه الصورة اما اذا كان العقار فى يد المشترى وقضى
بالشفعة لا يفسخ البيع بين البايع والمشترى بل يصير بمنزلة بيع المشترى من الشفيع اليه اشار فى الخزانة
والعهدة على البايع فيجب عليه التسليم المبيع وعند استحقاقه يطلب الثمن منه واما اذا كان العقار
فى يد المشترى فلا يشترط حضور البايع اذ حكم العقد قد انتهى فى حقه بالتسليم الى المشترى وفى رواية
ابى يوسف رح له ان ياخذه من البايع فيما اذا كان فى يده ويدفع الثمن الى المشترى وعهدته عليه وعن
ابى يوسف رح فى رواية اخرى انه ان نقد المشترى البايع الثمن فعلى الشفيع ان يدفع الثمن الى المشترى
وعهدته عليه وان لم ينقده المشترى الثمن فالشفيع يدفع الثمن الى البايع ويكون العهدة عليه كذا فى
مبسوط السرخسى وللشفيع خيار الروية والعيب لان الاخذ بالشفعة بمنزلة الشراء وان شرط المشترى
البراءة عنه اى عن العيب لان المشترى ليس بنائب عن الشفيع فلا يمكن اسقاط حقه والقول للمشترى
فى الثمن اى اذا اختلف المشترى والشفيع فى الثمن ولم يكن لاحدهما بينة فالقول قول المشترى لان الشفيع
يدعى استحقاق العقار عليه عند نقد الاقل وهو ينكر والقول قول المنكر مع يمينه واذا حلف المشترى
يخير الشفيع ان شاء اخذه بالثمن الذى قاله المشترى وان شاء ترك وقيد صاحب الكافى فى هذه المسئلة بان
يكون العقار مقبوضا والثمن منقودا اما اشتراط قبض العقار فلانه لو كان فى يد البايع ينفسخ
البيع بالقضاء بالشفعة فلا يكون قول المشترى حينئذ معتبرا واما اشتراط نقد الثمن اى كون الثمن
مقبوضا للبايع فلانه قبل القبض لا اعتبار لقول المشترى كما سيجئ وبعد ذلك فايهما اقام البينة
ولم يقم الاخر قبلت بينته لانه نور دعواه بالحجة وليس للاخر سوى مجرد الدعوى وبينة الشفيع

احق من بينته اى بينة المشترى اذا اقاما جميعا البينة وهذا عند ابيحنيفة ومحمد وعند ابى يوسف بينة المشترى احق لان اكثر اثباتا ولو ادعى المشترى ثمنا وبائعه اقل منه اخذ بقوله اى اخذ الشفيع المبيع بالثمن الذى يدعيه البايع قبل القبض اى قبل قبض البايع الثمن سواء كان المبيع فى يد البايع او فى يد المشترى ويقول المشترى بعده اى اخذ الشفيع المبيع بالثمن الذى يدعيه المشترى بعد قبض البايع الثمن والمراد بقوله قبل القبض قبل قبض تمام الثمن حتى لو قبض بعض الثمن وبقى منه شئ فالقول قول البايع ما لم يصل كمال الثمن اليه صرح بذلك فى المبسوط والمراد بادعاء البايع الثمن الاقل هو اقراره بذلك فان اقراره قبل القبض معتبر واخذ الشفيع فى حط بعض الثمن او زيادته باقلهما اى اقل الثمنين قدرة هذه المسئلة فيما تقدم لكنه اعادها ههنا توطية لبيان حط الكل ولا فرق بين ان يكون الحط قبل ان ياخذها الشفيع بالثمن او بعده كذا فى الكافى وذكر فى الخزانة ان هذا اذا حط البايع قبل قبضه الثمن من المشترى اما اذا حط ما قبض من المشترى فليس للشفيع ان يسترد من المشترى ما حط عنه وفى حط الكل بالكل اى اذا وهب البايع كل الثمن للمشترى ياخذ الشفيع المبيع بكل الثمن لان حط الكل لو التحق باصل العقد لكان العقد اما هبة او بيعا فاسدا لعدم الثمن ولا شفعة فى الهبة و البيع الفاسد وفى الشراء بثمن مثلى مكيل او موزون او عددى متقارب يؤخذ بمثله فان للشفيع ولاية التملك على المشترى بمثل ما يملكه فيراعى ذلك القدر الممكن ويستثنى من ذلك ما اذا اشترى ذمى من ذمى دارا بخمر والشفيع مسلم فانه ياخذه بقيمة الخمر مع ان الخمر من ذوات الامثال عندهم لامتناع تسليم عين الخمر من المسلم فالتحق بغير المثلى كذا فى الهداية وفى غيره اى غير المثلى من العرض و الحيوان والعقار بقيمة الثمن لان الشفيع يتملك بمثل ما يتملك المشترى بحيث كان عاجزا عن اداء المثل صورة ومعنى اقيم اداء المثل معنى وهو قيمته مقامه والمعتبر هو القيمة وقت الشراء لا وقت الاخذ كذا فى الكافى وفى عقار بعقار اخذ كل بقيمة الاخر اى اشترى عقارا بعقار ولكل منهما شفيع فلكل شفيع ان ياخذ العقار بقيمة الاخر لانه لا مثل للعقار والواجب على كل منهما بمقابلها ياخذه قيمة العقار وفى ثمن مؤجل

بحالا او طلب فى الحال واخذ بعد الاجل يعنى اذا اشترى عقارا بثمن مؤجل فالشفيع بالخيار ان شاء اخذها بثمن حال وان شاء صبر حتى ينقضى الاجل ثم ياخذها لكن يشترط ان يطلب فى الحال حتى لو لم يطلب بطلت شفعته وروى ابن ابى مالك عن ابى يوسف انه رجع عن هذا وقال له ان ياخذها عند طول الاجل وان لم يطلب فى الحال وعند زفر له ان ياخذه فى الحال بثمن مؤجل لانه اخذها بمثل ما اخذها المشترى كذا فى المبسوط وفى بناء المشترى وغرسه بالثمن وقيمتهما مقلوعين او كلف المشترى قلعهما يعنى اذا اشترى عقارا وبنى فيه بناء او غرس فيه شجرا ثم قضى للشفيع بالشفعة فله الخيار ان شاء اخذها بالثمن وقيمة البناء والغرس مقلوعين وان شاء كلف المشترى قلعهما والمراد بقيمتهما مقلوعين قيمتهما مستحق القلع وذلك لان قيمة الشجر المستحق القلع مثلا اقل من قيمته مقلوعا فقيمة المقلوع اذا انقص منه اجرة القلع فالباقى فى قيمة الشجر المستحق القلع كذا ذكره المص فى كتاب الغصب ثم ما ذكر ههنا هو ظاهر الرواية وعن ابى يوسف رح انه لا يكلف القلع بل له ان ياخذ بالثمن وقيمة البناء والغرس او يترك وهذا اذا كان البناء غير مسجد اما اذا كان مسجدا فله ان ينقض المسجد وياخذ الدار اتفاقا لان تقدم حق الشفيع يمنع صحة جعل المشترى اياه مسجدا وروى الحسن عن ابيحنيفة رح انه ليس للشفيع ذلك بناء على انه بمنزلة الاعتاق حيث لا يقبل النقض والفسخ كذا فى مبسوط السرخسى والرباط والمقبرة كالمسجد وانما خص البناء والشجر بالذكر لان حكم الزرع ليس كذلك فالقياس فيه ان يقلع الزرع وانما لا يقلع استحسانا لان له نهاية معلومة ويبقى بالاجر وليس فيه كثير ضرر كذا فى الهداية والكافى وذكر قاضيخان فى شرح الزيادات انه اذا اشترى ارضا فزرعها اخذها الشفيع بالثمن وقيمة الزرع وفى ظاهر الرواية ياخذ الارض ويترك الزرع الى ان يدرك باجر المثل وليست الشفعة الا فى بيع فانه اذا باع العقار فقد رغب عن ملكه فيثبت الشفعة دفعا للضرر عن الشريك والجار او هبة بعوض فانه بيع انتهاء لكن ينبغى ان يكون العوض مشروطا فى العقد حتى لو لم يكن معاوضة بل يكون تبرعا وايضا ينبغى ان لا يكون الموهوب ولا عوضه شائعا يحتمل القسمة اذ هو لا يصير بيعا صحيحا وان قبض ثم ان

الشفعة فی الهبة بالعوض انما يثبت اذا وقع التقابض وعند زفر يثبت الشفعة قبل التقابض ايضا
واعلم ان المراد بالبيع اعم من ان يكون حقيقة او حكما حتی انه اذا صالح علی دار باقرار وانكار او سكوت
يثبت الشفعة لانه ياخذها عوضا من حقه وكذا اذا صالح عن دار باقرار بخلاف ما اذا صالح عن دار
بانكار او سكوت كذا فی الهداية ولا فی شجر وثمر بيعا قصدا ظاهر العبارة ان قوله قصدا قيد فی البيع
فيوهم انه اذا بيعا بتبعية العرصة ففيهما الشفعة وان بيعا لا بالتبعية لا يثبت فيهما الشفعة وحمله
بعض الشارحين علی ذلك وفيه انه لا يصح فی الثمر اذ لا يباع بتبعية العرصة اذ لا يدخل فی بيع العرصة بلا ذكره
واذا ذكر فی البيع صار بيعا قصدا وح كان القياس ان لا يثبت الشفعة لعدم التبعية لكن فی الاستحسان
يثبت لانه باعتبار الاتصال صار تبعا للعرصة كالبناء فی الدار فعلی هذا ينبغی ان يجعل قوله قصدا قيدا
لثبوت الشفعة المفهوم من فحوی الكلام ای لا يثبت الشفعة قصدا فی الشجر والثمر بدون العقار ولكن يثبت
بتبعية وفی الذخيرة اذا اشتری نخلة باصولها ومواضعها من الارض ففيهما الشفعة بخلاف ما اذا اشتراها
ليقلعها حيث لا شفعة فيها وكذا اذا اشتری البناء باصله فللشفيع الشفعة واذا اشتراه ليقلعه فلا
شفعة ولا فی البيع بخيار الا بعد سقوطه ای سقوط الخيار وذلك لان خيار البايع يمنع زوال الملك
عنه واذا سقط الخيار زال المانع فيثبت الشفعة واختلف فی ان طلب الشفيع يشترط عند البيع او عند
سقوط الخيار والاصح هو الثانی لان حق الشفعة مبنی علی انقطاع حق البايع وهو انما خصص الكلام
بالبيع لانه اذا اشتری بالخيار يثبت الشفعة اما عندهما فلان المبيع دخل فی ملك المشتری واما عند
ابی حنيفة رح فلحق وجه عند ملك البايع وحق الشفعة يعتمد عليه لا علی ثبوت الملك للمشتری كذا فی الكافی
ولا فی بيع الفاسد اما قبل القبض فلعدم زوال ملك البايع واما بعده فلاحتمال الفسخ الثابت بالشرع
لدفع الفساد الا بعد سقوط فسخ فانه يجب الشفعة ح بقيمة ذلك المبيع لا بثمنه وينبغی ان يعلم انه اذا
بنی المشتری فی العقار المبيع بيعا فاسدا فعند ابی حنيفة رح للشفيع الشفيع بقيمته وينقض البناء وعندهما
لا وهذا بناء علی ان المشتری اذا بنی فی المبيع بيعا فاسدا انقطع حق الاسترداد عند ابی حنيفة رح وعندهما

لا ينقطع

فقط عند سقوط الخيار وانما

لا ينقطع لكن يهدم بناء المشتری ويرد علی البايع كذا فی المبسوط ولا فی رد بخيار الا بخيار عيب بلا
قضاء يعنی اذا اشتری عقارا وسلم الشفيع الشفعة ثم ردها المشتری بخيار رؤية او شرط فلا شفعة
سواء كان قبل القبض او بعده لانه فسخ من كل وجه وكذا ان ردها بخيار عيب بقضاء قاض قبل
القبض او بعده او بغير قضاء قاض قبل القبض لانه فسخ من الاصل واما ان ردها بخيار عيب
بغير قضاء بعد القبض فلا شفعة عند زفر وعندنا يجب الشفعة لان هذا الرد بمنزلة البيع
المبتدا لانه تم برضاهما مع مبادلة مال بمال كذا فی الكافی ولا لمن باع او بيع له ای اذا باع
احد دارا سواء كان بالاصالة او الوكالة وله فی جوار ذلك الدار دار اخری فلا شفعة له
وكذا وكيل البايع اذا باع دار الموكل وللموكل دار اخری بجنب دار المبيع فلا شفعة للموكل
او ضمن الدرك من البايع وذلك الضامن شفيع فلا شفعة له لان ضمان الدرك تقرير للبيع
بل لمن شری او اشتری له يعنی اذا اشتری دارا وله بجنب تلك الدار دار اخری فله الشفعة وكذا اذا
وكل رجلا بشراء دار وله بجنبها دار اخری فللموكل الشفعة وفايدة طلب الشفعة فی هذه الصورة
انه لو كان المشتری والموكل بشراء شريكا وللدار شريك اخر فلهما الشفعة ولو كان هو شريكا
وللدار جار فلا شفعة للجار مع وجوده وفی فتاوی قاضيخان الوكيل بشراء الدار اذا كان شفيعا
قالوا هو يطلب الشفعة من الموكل وليس هو كمن اشتری لنفسه وهو شفيع فانه يحتاج الی الطلب
وفی مبسوط السرخسی اذا اشتری الوصی للصبی دارا وهو شفيعها لا يملك اخذها لنفسه بالشفعة
ولو كان مكان الوصی هو الاب فله الشفعة لنفسه عندنا وقال زفر ليس له ذلك ويبطلها ای الشفعة
تسليمها بعد البيع سواء كان المشتری حاضرا او غائبا وسواء كان الشفيع عالما بالبيع او لا لانه اسقط
الحق الواجب له والاسقاط يتم بالمسقط ولا يتوقف علی العلم ولا فرق بين صريح التسليم ودلالته بان ساوم
الشفيع المشتری بالدار او طلب ان توليه البيع وكذا لو سكت بعد العلم فانه دليل الرضا والتسليم وعن ابی يوسف رح
ان البيع اذا كان باجل فسكوته قبل حلول الاجل لا يكون تسليما وهو علی شفعته ذكره فی الذخيرة فلو وكيلا

بطلب الشفعة فسلم الوكيل الشفعة او اقر على الموكل انه سلمها فعند ابيحنيفة رح يصحان فی مجلس
القاضی ولا یصحان فی غيره وقال محمد لا يصح تسليمه بحال ويصح اقراره فی مجلس القاضی ولا يصح فی غيره وقال
ابو يوسف رح اولا لا يصحان كيف كانا ثم رجع وقال يصحان اينما كانا كذا فی الكافی وقوله تسليمها شامل
لما اذا اسلم الشفيع نصف الدار لان تسليم النصف تسليم الكل لانه اذا اسلم النصف بطل الشفعة فيه
واذا بطل فی الكل وذكر الناطفی ان تسليم النصف لا يكون تسليما للباقی وهو الصحيح كذا فی فتاوی قاضیخان
لا قبله ای لا يصح تسليم الشفيع الشفعة قبل البيع لان الاسقاط قبل ثبوت سبب الوجوب لغو والصلح
مع بطلانه يعنی اذا صالح من شفعته على عوض فالصلح يبطل شفعته لانه اسقط حقه ويكون الصلح باطلا
لان حق الشفعة ليس بحق متقرر فی المحل فلا يصح الاعتياض عنه لانه يكون رشوة وموت الشفيع بعد
البيع قبل القضاء بالشفعة فانه يبطل الشفعة فليس للوارث ان ياخذ بالشفعة بخلاف موت بعد قضاء
القاضی فان له ذلك لا المشتری ای لا يبطل الشفعة بموت المشتری لان المستحق باق ولم يتغير سبب حقه
حتى لو باعها القاضی او الوصی فی دينه فللشفيع ان يبطله ويأخذ بالشفعة ذكره فی المبسوط وبيع ما
يشفع به قبل القضاء بالشفعة فانه يبطل الشفعة لزوال سبب الاستحقاق قبل التملك وهذا اذا كان
البيع باتا او بشرط خيار المشتری فان كان البيع بشرط خيار البايع فانه يكون على شفعته لان الملك لم
يزل واعلم ان هذا الحكم لا يختص بالبيع فان كل ما يكون سببا لخروجه عن ملك الشفيع فهو بمنزلة البيع و
تشفع حصة احد المشترين يعنی اذا اشترى جماعة دارا من رجل فللشفيع ان ياخذ نصيب احدهم ويترك
الباقی ولا فرق بين ما قبل القبض وما بعده وروى الحسن عن ابيحنيفة رح انه ان اخذ قبل القبض نصيب
احدهم ليس له ذلك وبعد القبض له ذلك والصحيح هو الاول الا ان قبل القبض لا يمكنه اخذ نصيب احدهم
اذا نقدا ما عليه ما لم ينقد الآخر حصته لئلا يؤدی الى تفريق اليد على البايع كذا فی الكافی لا احد الباعة
يعنی اذا باع جماعة دارا من احد فليس للشفيع ان ياخذ حصة احدهم دون الباقی بل ياخذ الكل او يترك الكل
لتفرق الصفقة على المشتری فان سلم شراء زيد فظهر شراء غيره او الشراء بالف وظهر باقل او بمثلی لا يسقط شفعته

بعنی

يعنی اذا قيل له ان المشتری زيد فسلم شفعته ثم ظهر انه غيره فله الشفعة فالرضاء بجوار زيد لا يكون
رضا بجوار غيره للتفاوت فيه وفی الذخيرة ذكر فی فتاوی ابی الليث انه اذا قال الشفيع للمشتری سلمت لك شفعة
هذه الدار فاذا هو اشتراها لغيره فهو على شفعته لانه رضی بالتسليم اليه لا الى الموكل وفی فتاوی الفضلی ان هذا
التسليم للآمر وهو المختار وفی الحاوی ان المشتری اذا قال اشتريتها لنفسی فسلم الشفيع الشفعة ثم ظهر انه اشتراها
لغيره قال محمد يبطل شفعته وقال ابو ح لا يبطل وكذا اذا قيل له ان الشراء وقع بالف درهم فسلم ثم ظهر ان الشراء
باقل منها لا يسقط شفعته وكذا اذا قيل له ان الشراء وقع بالف درهم ثم ظهر ان الشراء بمثلی ای مكيل او موزون
او عددی متقارب سواء كان قيمته الف درهم او اقل او اكثر فانه لا يسقط شفعته لان الانسان قد يتيسر عليه
تحصيل جنس دون جنس واعلم انه اذا قيل ان الثمن ثوب فسلم ثم ظهر انه مثلی فهو على شفعته لان فيما لا
مثل ياخذه بقيمة دراهم وفيما له مثل ياخذه بمثله لانه قد يتيسر تحصيل المثلی ويتعذر تحصيل الدراهم
كذا فی مبسوط السرخسی ولو اخبر ان الثمن الف درهم فاذا هو مائة دينار فلا شفعة له الا ان يكون قيمة مائة
دينار اقل من قيمة الف درهم هكذا ذكر القدوری وقال شيخ الاسلام فی شرحه هذا قول ابی يوسف رح وقال
وروی عن زفر انه على شفعته على كل حال وهو قول ابيحنيفة رح كذا فی الذخيرة الا ان ظهر بقيمی قيمته الف او اكثر
يعنی اذا قيل له وقع الشراء بالف درهم او اكثر لا يبقى له الشفعة لان الشفيع هنا ياخذ بالقيمة وفی الصورتين
قد وقع التسليم بالف كما لا يخفى ولم يتعرض المص لما اذا ظهر ان الشراء وقع باكثر من الف درهم او بقيمی قيمته اقل
من الف درهم لظهور انه يسقط حق الشفعة فی الاول لان تسليم البيع باقل تسليم البيع باكثر ولا يسقط فی
الثانی وهو ظاهر **كتاب القسمة** اوردها عقيب الشفعة لما ان فيهما معنى المعاوضة
كما فی الشفعة وايضا فی كل منهما ضم ملك الى ملك اما فی الشفعة فظاهر واما فی القسمة فلانها جمع النصيب
الشائع فی معين وهی فی اللغة اسم من الاقتسام وليست مصدر قسم القسام المال بين الشركاء فان مصدره
القسم بالفتح واما القسم بالكسر فمعناه النصيب وفی الشرع هی تعيين حق الشائع ای المشترك واطلق الحق ليتناول
المهايات اعنی قسمة المنافع وغلب فيها الافراز فی المثلی يقال افرزه نصيبه عزله وميزه فالمثلی المكيل

والموزون والعددى المتقارب والمبادلة فى غيره اى غير المثلى ولم يقل البيع ليتناول قسمة المنافع
وحاصله ان ما من جزء معين الا وهو مشتمل على النصيبين فما ياخذه كل واحد منهما بعضه ملكه ولم
يستفده من صاحبه فكان افرازا والبعض الاخر كان لصاحبه فصار له عوضا عما فى يد صاحبه فكان مبادلة
هذا معنى قولهم القسمة جمع النصيب الشايع فى معين لكن جعل الغالب فى مثلى الافراز لعدم التفاوت
فان ما ياخذه مثل حقه صورة ومعنى امكن ان يجعل عين حقه وجعل الغالب فى غير المثلى المبادلة للتفاوت
هذا هو المذكور فى الهداية والكافى وقال السرخسى فى مبسوطه القسمة نوعان احدهما تمييز محض وهو
القسمة فى المكيل والموزون فما يصيب كل منهما عين ما كان مملوكا له قبل القسمة وثانيهما تمييز فيه معنى
المبادلة كالقسمة فى الثياب والحيوانات وغيرهما فما يصيب كل واحد منهما بعضه كان مملوكا له وبعضه
عوض عما اخذه صاحبه من نصيبه ولا يخفى ان ما ذكره صاحب الهداية اظهر فياخذ كل شريك حصته بغيبة
صاحبه اى فى المثل وكذا له ان ياخذ حصته اذا كان شريكه صغيرا لكن بشرط سلامة نصيب الصغير والغائب
حتى لو تلف ما بقى قبل ان يصل اليهما فتلفه يكون عليهما ذكره فى فتاوى قاضيخان لا هنا اى ليس له ان ياخذ
نصيبه بغيبة صاحبه فى غير المثلى وكذا عند صغر صاحبه وذكر فى القنية انه لا يجوز قسمة الارض المشتركة مع غيبة
بعض الشركاء الا ان يكون موزونة فينصب القاضى فيما عن الغائب فيقسم ح وندب نصب قاسم يرزق من
بيت المال ليقسم بلا اجر وان نصب باجر صح اعلم ان القسمة يناسب القضاء من حيث ان تمام انقطاع المنازعة
قد يكون بها فكان الاولى ان يجعل كفاية القاسم من بيت المال كما ان القاضى ان لم يكن غنيا ياخذ كفايته
من بيت المال ولا يناسب القضاء من حيث ان القضاء فرض وعبادة والقسمة ليست كذلك فيجوز للقاسم ان
ياخذ الاجر من المتقاسمين كذا فى مبسوط السرخسى وذكر فى المحيط القاضى اذا تولى قسمة التركة قال بعض
المشايخ له الاجر اذا لم يكف مؤنته من بيت المال ولكن المستحب ان لا ياخذ وقال بعضهم لا اجر له وان لم يكف
مؤنته من بيت المال قال فى القنية هذا حسن فى هذا الزمان لفساد القضاء اذ لو اطلق لهم فى ذلك لا
يقنعون باجر المثل ثم انه لا تقدير لاجر القسام بل ذلك مبنى على العرف وذكر السرخسى ان القسام بمنزلة

الكاتب للقاضى فى الاجر وينبغى ان ياخذ اجر مثله بقدر مشقته وبقدر عمله وهو اى اجر القسام
على عدد الرؤس فان تمييز الاقل من الكثير كتمييز الاكثر من القليل وهذا عند ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف
ومحمد رح الاجر على قدر الانصباء وهو رواية عن ابى حنيفة رح لان هذا مؤنة الملك فصار كاجرة الكيل
والوزن للقسمة وقد قيل اجر الكيل والوزن ايضا على هذا الاختلاف كذا فى المبسوط وذكر فى الذخيرة
قالوا الخلاف فيما اذا طلبوا من القاضى القسمة وقسمها نائب القاضى او القاضى بنفسه فاما اذا استاجر
وارجلا ليقسمها بينهم فالاجر على سواء ولكن الكلام بعد هذا ان صاحب القليل هل يرجع على صاحب
الكثير قال ابو حنيفة رح لا يرجع وقالا يرجع وفى الكافى انه روى الحسن عن ابى حنيفة رح ان الاجر على الطالب
للقسمة دون الممتنع منها ويجب كونه اى القاسم عدلا عالما بها اى بكيفية القسمة لانه لا بد من القدرة
على القسمة وهى بالعلم ومن الاعتماد على قوله وهو بالعدالة ولا يعين واحدا اى لا يعين القاضى احدا
لعمل القسمة على وجه لا يتولى ذلك غيره لان الامر يضيق على الناس والاجرة تصير غالية كذا ذكره المص
فالتعليل الاول يدل على انه لا يعين واحدا فقط سواء قدر له اجرا او لا والتعليل الثانى يدل على
انه لو عين القاضى الاجرة جاز ان يعين واحدا اذ لا يتوهم ح غلاء الاجر وقد صرح بذلك فى الخزانة ولا
يشترك القسام بضم القاف جمع قاسم فان ذلك يفضى الى غلاء الاجر والظاهر ان هذا اذا لم يعين القاضى
الاجر فان عين مقدار الاجرة ينبغى ان يجوز اشتراكهم وقسم بطلب احدهم اى احد الشركاء ان انتفع كل
بحصته بعد القسمة حق لازم فيما يحتملها عند طلب احدهم وفيها تكميل المنفعة وبطلب صاحب الكثير فقط ان لم
ينتفع الاخر لقلة حصته يعنى اذا كانت حصص الشركاء مختلفة وكانت حصة صاحب الكثير القسمة قسم سواء
ابى صاحب القليل بحيث لا ينتفع به بعد القسمة لقلة فان طلب صاحب الكثير بحيث به وحصة صاحب القليل بحيث
لا ينتفع به بعد القسمة لقلته فان طلب صاحب الكثير القسمة قسم سواء ابى صاحب القليل او لا وان طلب صاحب
القليل وابى صاحب الكثير لا يقسم لان صاحب الكثير طالب ان يخصه بالانتفاع بملكه وصاحب القليل تعنت فى طلب
القسمة هذا هو الصحيح وذكر الحاكم فى المختصر انه اذا كان الضرر على احدهما دون الاخر فايهما طلب القسمة يقسم
اما صاحب الكثير فظاهر واما صاحب القليل فلانه رضى بالضرر حتى طلب القسمة كذا فى مبسوط السرخسى وفى الخزانة
ما ذكره الحاكم اصح وذكر فى الهداية انه قال الجصاص ان طلب صاحب القليل يقسم لانه رضى بضرر نفسه وان طلب

صاحب الكثير لايقسم لانه يزيد الاضرار بغيره وفى الخلاصة قال الصدر الشهيد الفتوى عليه وفى فتاوى
قاضيخان ان فى البيت الصغير اذا طلب صاحب القليل القسمة وهو لا ينتفع بنصيبه لا يقسم واما فى الدار
فان طلب صاحب الكثير وابى صاحب القليل يقسم وان طلب صاحب القليل وابى صاحب الكثير فكذلك وهو اختيار
الامام خواهر زاده وقال الفقيه ابو الليث اذا طلب صاحب القليل لا يقسم وهو قول الكرخى والامام
السرخسى والقاضى والامام الاسبيجانى اى كما فى البيت الصغير ولم يقسم الا بطلبهما او بطلب احدهم
ورضا الاخرين ان تضرر كل منهم للقلة لان الجبر على القسمة لتكميل المنفعة وفى هذا تفويتها واما اذا
تراضوا فالحق لهم وهم اعرف بشانه واما القاضى فهو انما يعتمد الظاهر كذا فى الهداية وفى المبسوط اذا
كان كل واحد من الشريكين بحيث لا ينتفع بنصيبه بعد القسمة وطلبا جميعا القسمة من القاضى لم يقسمها القاضى
بينهما اولا منفعة فيها بل فيها الضرر ولا الجنسان اى لا يقسم الجنسان احدهما فى الاخر بطلب احد الشركاء
اذ يكون القسمة فيها بطريق المعاوضة لا الافراز وهى يكون بالتراضى لا بجبر القاضى بخلاف الجنس الواحد
لتقارب المقصد فيه فيقسم الابل بانفرادها والغنم بانفرادها ولا يقسم شاة وبعير بان يجمع نصيب احدهم
فى الشاة خاصة ونصيب الاخر فى البعير خاصة ويستثنى من ذلك قسمة الغنائم فانها يجرى فى الاجناس
المختلفة لان حق الغانمين فى المالية حتى كان للامام بيع المغانم وقسمة الثمن وفى شركة الملك حق الشركاء فى
العين والمالية جميعا فافترقا كذا فى المبسوط وفى الظهيرية اذا طلب احد الشركاء القسمة وابى الاخر فاما ان لا يكون
فى المشترك تفاوت كالمثليات او تفاوت قليل كالثياب من صنف واحد او تفاوت كثير كالثياب من
اجناس مختلفة ففى الاولين يقسم القاضى وفى الثالث لا بل يتركهم حتى يقسموا فيما بينهم والرقيق فانه يتفاوت
تفاوتا فاحشا باعتبار معان باطنة لا يوقف عليها حقيقة كالذهن والكياسة فصار كالاجناس المختلفة
وهذا عند ابى حنيفة رح واما عندهما فيقسم الرقيق لاتحاد الجنس ثم المفهوم من المبسوط والهداية والكافى
والمحصر وغيرها ان الخلاف فى مطلق الرقيق ذكرا كان او انثى او مختلطة وفى فتاوى قاضيخان ان الرقيق
اذا كانوا ذكورا واناثا معا لا يقسم القاضى بينهم الا برضاهم اتفاقا وان كان الكل ذكورا او كان الكل اناثا
وطلب بعض الشركاء القسمة وابى البعض فلا يقسم فى قول ابى حنيفة رح وقال صاحباه يقسم والجواهر كاللآلى
واليواقيت لان جهالة الجواهر افحش من جهالة الرقيق وقيل المراد انه اذا اختلف جنس الجواهر كاللآلى واليواقيت

لايقسم

لايقسم كساير الاجناس المختلفة وقيل لا يقسم الكبار منها لكثرة التفاوت ويقسم الصغار لقلته كذا فى
الهداية وقال السرخسى فى المبسوط لا يقسم اللؤلؤة والياقوتة بطلب احد الشركاء لانه لا يمكن قسمتها الا
بضرر ويقسم اللآلى واليواقيت اذا اراد ذلك احدهم لان التعديل فى المالية والمنفعة ممكن اذا كانت باعيانها
والحمام فانه لا يقسم اذ فيها ضرر بحيث لا يبقى كل نصيب منتفعا به انتفاعا مقصودا وفى فتاوى قاضى كل ما
يكون فى تبعيضه ضرر كالعبد الواحد والدابة الواحدة وغيرها يباع ويقسم ثمنها الا برضاهم استثناء من
الجميع اعنى الجنسين والرقيق والجواهر والحمام فانهم ح التزموا الضرر فيقسم القاضى بينهما ومن اصحابنا من
يقول هذا فى الحمام اذ كل واحد منهما ينتفع بنصيبه بجهة اخرى بان يجعله بيتا واما فى الحائط مثلا فان
رضوا بالقسمة لينتفع كل منهم بنصيبه من غير هدم فكذلك وان رضوا بالهدم وقسمة الارض فيما بينهم لم يقسمه
القاضى ولكن ان فعلوا ذلك فيما بينهم لم يمنعهم من ذلك ذكره فى المبسوط ودور مشتركة او دار وضيعة
او دار وحانوت قسم كل وحدها اى اذا كانت دور مشتركة يقسم كل دار على حدتها ولا يقسم قسمة واحدة الا
برضاء الشركاء سواء كانت متلاصقة او لم يكن لانها لا يتفاوت تفاوتا فاحشا وهذا عند ابى حنيفة رح و
عندهما ينظر القاضى الى اعدل الوجوه فان مال الى وحدها صورة قسمها وان مال الى اختلافها معنى
بحسب اختلاف المقاصد لم يقسمها وعلى هذا الخلاف الاراضى المتفرقة المشتركة وفى فتاوى قاضيخان الدارين
ان كانتا فى مصرين قالوا على قول ابى حنيفة رح لا يجمع نصيب احدهما فى دار واحدة سواء كانتا فى مصرين
او فى مصر واحد متصلتين وروى هلال عن ابى يوسف رح انه لا يجمع فى مصرين واذا كانت دارا وضيعة
او دار وحانوت قسم كل واحدة منها على حدة لاختلاف الجنس كذا ذكره الخصاف والمذكور فى اجارات الاصل
ان اجارة منافع الدار بالحانوت لا يجوز وهذا يدل على انهما جنسان متحدان فقيل فى المسئلة روايتان وقيل هما
جنسان مختلفان والفساد لشبهة المجانسة باعتبار اتحاد المنفعة وهى السكنى كذا فى الكافى وصحت القسمة بالتراضى
لولايتهم على انفسهم واموالهم الا عند صغر احدهم اذ لا بد من القاضى لان ولايته عام وفى الفتاوى المنصورية
لا يصح ان يقسم الورثة بلا امر قاض وفيهم صغير او غايب الا باجازة ولى الصبى او الغائب واجازة الصبى
بعد بلوغه ولو مات الصبى او الغائب فاجاز وارثه ينفذ عندهما ولا ينفذ عند محمد وقسم نقلى يدعون ارثه بينهم
بشرط ان يكون فى ايديهم من غير حاجة الى اقامة البينة على الموت وعدد الورثة لكن ينبغى ان يكتب فى كتاب القسمة

انه قسمها باقرارهم فيقتصر عليهم ولا يتعداهم وكذا اذا ادعوا ملكه مطلقا بلا اى سبب من اسباب الملك
وخص الارث بالذكر لان التفاوت بين العقار والنقلى انما هو فى الارث فقط وعقار يدعون شراءه او
ملكه مطلقا فانه يقسم ايضا من غير حاجة الى اقامة البينة على الشراء وبيان سبب الملك والهبة والصدقة وغيرها
من اسباب الملك سوى الارث كالشراء لكنه خص الشراء بالذكر لان اغلب اسباب الملك وقوعا وعن ابى حنيفة
فى غير رواية الاصول ان فى دعوى الشراء لا يقسمها القاضى بينهم حتى يقيموا البينة على الشراء من فلان فسوى
بين الشراء والارث اوفى الموضعين اقروا بان اصل الملك لغيرهم ثم اخبروا بانتقاله اليهم كذا فى مبسوط السرخسى
فان ادعوا ارثه عن زيد وفى بعض النسخ عن فلان والمقصود انهم يدعون ارثه عن شخص معين لا حتى يبرهنوا على
موته وعدد ورثته اى ان ادعوا ارث العقار الذى فى ايديهم عن زيد مثلا لا يقسم القاضى العقار بينهم
حتى يقيموا البينة على انه مات وتركه ميراثا لهم وعلى عدد الورثة وليس المراد العدد المجرد بل بيان انه ابن او
بنت وغيرهما ليظهر حصة كل منهم وهذا عند ابى حنيفة وأما عندهما فانه يقسمه بينهم ويشهد بانه قسمها
باقرارهم وقضى بذلك عليهم دون غيرهم كما اذا ادعوا الشراء ونحن نقول ملك المورث باق بعد موته بدليل
قضاء ديونه منه فالقسمة قضاء على الميت فلا بد من البينة والملك بعد الشراء غير باق للبايع والقسمة فى غير
العقار يفيد زيادة الحفظ والعقار محفوظ بنفسه فلا يحتاج الى القسمة لاجل الحفظ فوضح الفرق كذا فى المبسوط
ولا ان برهنوا انه معهم اى لا يقسم القاضى العقار ان برهنوا على انه فى ايديهم حتى يبرهنوا انه لهم لاحتمال ان يكون
لغيرهم واليد فى العقار لا يدل على الملك قيل هذا قول ابى حنيفة خاصة وقيل هو قول الكل وهو الاصح لان القسمة اما
لحق الملك تكميلا للمنفعة ولا ملك يقينا او لحق اليد تتميما للحفظ والعقار لا حاجة له الى الحفظ فلا حاجة الى القسمة
كذا فى الهداية وعلى هذا يلزم فى دعوى الملك المطلق ايضا اقامة البينة ان لهم اذ الاحتمال المذكور ثابت ههنا ايضا
ومخالف لما ذكرنا انفا من ان فى دعوى الملك المطلق لا حاجة الى اقامة البينة وقيل ان فى مسئلة روايتين ففى
رواية كتاب القسمة من الاصل لا حاجة الى اقامة البينة اذ ليس فى القسمة قضاء على الغير فانهم ما اقروا بالملك
لغيرهم وفى رواية الجامع الصغير يحتاج اليها لاحتمال المذكور والمصنف اورد الروايتين تبعا لصاحب الوقاية من غير
اشارة الى ذلك ويمكن ان يقال موضوع ما ذكره فى كتاب القسمة هو انهم ادعوا الملك المطلق وموضوع ما ذكره فى
الجامع الصغير هو انهم ادعوا انه فى ايديهم ولم يدعوا المطلق فلما لم يتعرضوا للملك فى اول الامر وتعرضوا لمجرد كونه فى

ام

ايديهم احتمل ظاهرا ان لا ملك لهم فيه والا لتعرضوا له فاحتيج الى اقامة البينة بخلاف ما اذا ادعوا الملك المطلق
اولا اذ احتمال عدم الملك ليس كما فى الاول اذ الاولى قول المسلم على الصدق فلا اشكال ولا ان كان شئ
منه اى من العقار مع الوارث الطفل والغائب لان فى هذه القسمة قضاء على الغائب والصغير باستحقاق
شئ مما فى يدهما من غير خصم حاضر عنهما والقضاء من غير خصم لا يجوز ولا فرق فى هذا بين الاقامة البينة وعدمها
كما اطلق فى الكتاب وهو الصحيح كذا فى الهداية وذكر السرخسى فى المبسوط اذا كان شئ من العقار فى يد الصغير
او الغائب لا يقسم القاضى باقرار الخصوم حتى يقوم البينة على اصل الميراث فاذا قامت البينة قبلها القاضى فانه
كثيرا ما يكون فى الورثة صغير او غائب فلو لم يقبل البينة ولم يقسمها لمكان الغائب والصغير ادى الى الضرر وشرط
قاضيخان فى فتاويه فى هذه المسئلة ان يقوم البينة على عدد الورثة كما يقوم على اصل الميراث حتى يقسم وفى الذخيرة
عن ابى يوسف ان القاضى ينصب على الغائب خصما ويسمع البينة عليه ويقسم الدار وانما قال مع الوارث الطفل
او الغائب لان التركة اذا كانت فى يدى الحضور الكبار وحضر اثنان منهم واقامة البينة على اصل الميراث
يقسمه بينهما ويوكل بنصيب الغائب والصغير من يحفظه وذلك بان يجعل احد الحاضرين خصما عن الميت والغائب
والصغير فيتمكن من قبول البينة بحضور مدعى ومدعى عليه وهذا عند ابى حنيفة واما عندهما فيقسم فيما بينهم
باقرارهم ويعزل نصيب الغائب والصغير ويشهد انه قسمها باقرار الكبار الحضور وكان الغائب والصغير على
حجته كذا فى الكافى ولا يدخل الدراهم فى القسمة الا برضاهم اى لا يدخل فى القسمة الدراهم التى ليست من التركة لتجبر بها
نقصان بعض الانصباء الا برضاء الشركاء بل يجبر بشئ من التركة وذلك لانه لا شركة فى الدراهم والقسمة من حقوق
الاشتراك وصورته دار بين اثنين وفى احدجانبيها فضل بناء فانه يجعل عوض البناء من الارض لاحد الشريكين ولا
يكلف الذى وقع البناء فى نصيبه ان يرد بازاء البناء من الدراهم الا اذا تعذر فح للقاضى ذلك كذا فى الكافى و
ذكر فى الهداية اذا كان الارض وبناء فعن ابى يوسف انه يقسم باعتبار القيمة وعن ابى حنيفة انه يقسم الارض بالمساحة
لانها هى الاصل فى الممسوحات ثم يرد من وقع البناء فى نصيبه او كان نصيبه اجود دراهم على الاخر حتى يساويه فيدخل الدراهم
فى القسمة ضرورة وعن محمد انه يرد على شريكه من العرصة فى مقابلة البناء فاذا بقى فضل ولا يمكن التسوية فح يرد الفضل دراهم
وان وقع مسيل قسم او طريقه فى قسم اخر صرف ذلك المسيل والطريق عن هذا القسم ان امكن الصرف وليس له ان يستطرق
ويسيل فى نصيب الاخر لانه امكن تحقيق ما هو المقصود من القسمة اعنى قطع الشركة وتكميل المنفعة من غير ضرر والا فسخت اى وان لم

يمكن الصرف فسخت القسمة لبقاء الاختلاط فالقسمة تحلله فيستانف لكن فساد القسمة انما يكون اذا لم يذكر الحقوق فان
ذكر فى القسمة ان لكل منهما ما اصابه بكل حق هو له جازت القسمة وكان له الطريق ومسيل الماء كما كان القسمة وذكر الحاكم
الشهيد فى المختصر انما يدخلان من غير ذكر الحقوق فى القسمة فلا يفسد القسمة بعدم ذكر الحقوق فيما اذا لم يمكن صرف الطريق
والمسيل كذا فى الكافى والظاهر ان المص اختار ما ذكره الحاكم فلذا قال والا فسخت مطلقا من غير تقييد وان اقر احد
المتقاسمين بالاستيفاء ثم ادعى ان بعض حصته وقع فى يد صاحبه غلطا صدق بالحجة لانه يدعى لنفسه حق الفسخ
بعد ما ظهر سبب لزوم العقد فلا يقبل قوله الا ببينة فان لم يكن له بينة استحلفوا عليه فمن حلف لا سبيل عليه
ومن نكل يجمع نصيبه الى نصيبه ثم يقسم بينهما على قدر نصيبهما وان لم يقر بالاستيفاء وادعى الغلط كان الحكم
ايضا كذلك وانما خص صورة الاقرار بالذكر دفعا لما قيل انه ينبغى ان لا يقبل دعواه للتناقض وانما لا يؤخذ بذلك
الاقرار لانه اعتمد على القاسم فظهر الغلط فى فعله فلهذا اغتفر ذلك منه وهذا الذى ذكره المص مختار بعض
المشايخ وقال السرخسى فى المبسوط اذا اقر باستيفاء كمال حقه ثم ادعى بيتا فى يد صاحبه من نصيبه لم يصدق
على ذلك لانه مناقض فيما يدعيه الا ان يقر به صاحبه لان اقراره ملزم اياه وهكذا ذكر قاضيخان فى فتاواه
وشهادة القاسمين على احد الشريكين اذا قسما وانكر ذلك الشريك استيفاء حقه حجة عند ابى حنيفة رح وهو
قول ابو يوسف رح الاخر ورواية عن محمد فى رواية وهو قول ابى يوسف رح اولا لا يكون حجة لانهما شهدا على
فعل انفسهما ولنا انهما شهدا على فعل غيرهما وهو القبض والاستيفاء وقال الطحاوى اذا قسما باجر لا
يقبل الشهادة بالاجماع لان شهادتهما يتضمن دعوى ايفاء عمل استوجرا عليه كذا فى الهداية وفسخت
القسمة ان استحق بعض مشاع فى الكل اتفاقا لان المستحق شريك ثالث فلو لم يفسخ القسمة احتيج الى ان
يفرق نصيب المستحق فيتضرر به لا ان استحق بعض حصة احدهما اى لا يفسخ القسمة ان استحق بعض حصة احد الشريكين
بل يرجع المستحق عليه على شريكه بحصة المستحق ان شاء وان لم يرض بعيب الشركة ابطل القسمة واستانف و
هذا عند ابى حنيفة رح وعند ابى يوسف رح يبطل القسمة ويستانف فيما بقى بينهما ومحمد مع ابى حنيفة رح فى
رواية ابى حفص ومع ابى يوسف رح فى رواية ابى سليمان كذا فى الحصر وظاهر عبارة المتن يدل على ان حكم
استحقاق البعض العين فى حصة احدهما كحكم استحقاق البعض المشاع فى تلك الحصة وقد صرح القاضى
ابو زيد فى الاسرار بذلك وقال فيه الخلاف بين ابى حنيفة رح وابى يوسف رح كما فى بعض المشاع ومختار صاحب

الهداية ان فى استحقاق البعض المعين لا يفسخ القسمة بالاجماع بل يرجع بحصة ذلك فى نصيب الاخر
و صحت المهياة الهيئة الحالة الظاهرة للمتهى للشئ والمهاياة مفاعلة منها والتهايؤ تفاعل منها وهو ان
يتواضعوا على امر فيتراضعوا به وحقيقته ان كل واحد منهما يرضى بحالة واحدة ويختارها يا فلان فلانا
واما المهاياة بابدال الهمزة الفاء فلغة كذا فى المغرب وهى فى الشرع عبارة عن قسمة المنافع وهى جائزة
استحسانا لان المحل لا يحتمل القسمة عينا ولا يحتمل الانتفاع على الاشتراك فى زمان واحد فاحتيج الى المهاياة ثم
جوزت فيما يحتمل القسمة ايضا استطرادا لكن القسمة اولى لانها ابلغ فى تكميل المنفعة واعلم انهم اختلفوا
فى طريق جواز المهاياة فقيل انه بطريق الاعادة اذ لكل واحد منهما ان يبطلها من غير عذر وقيل بطريق
الاجارة اذ كل واحد منهما يترك منافع نصيبه بمنافع صاحبه وانما جازت باعتبار الحاجة وان كان تمليك منفعة
بمنفعة مثلها لا يجوز وقيل بطريق القسمة وهو الصحيح لان القاضى يجبر بطلب احدهما على ذلك فى المنافع
التى لا يتفاوت كذا فى الفتاوى الظهيرية وايراد المص مسئلة المهاياة فى كتاب القسمة اشعار باختيار
القول الصحيح كسكون هذا اى احد الشريكين بعضا من دار اى بعضا معينا من دار معين وهذا اى الشريك
بعضا اخر معينا من هذه الدار لان قسمة العين على هذا الوجه جائزة فكذا قسمة المنفعة وهذه هى المهاياة
من حيث المكان ووضع المسئلة فى دار واحدة لانهما لو تهايئا فى دارين على ان يسكن كل واحد منهما دارا فعن
ابى حنيفة رح انه لا يجوز اصلا لا بجبر القاضى كما فى قسمة العين ولا بالتراضى لانه بيع السكنى بالسكنى وعنه
انه يجوز بالتراضى ولكن لا يجبر القاضى عليه وفى ظاهر الرواية وهو قول ابى يوسف ومحمد رح انه يجوز
بالتراضى ويجبر القاضى ايضا عليه كذا فى الهداية وقيد بالسكون لان فى المهاياة فى الاستغلال الخلاف فى
وذلك بان يواجرها هذا سنة وهذا سنة وقال الامام خواهر زاده الظاهر انه يجوز فان فضلة الغلة فى نوبة
احدهما يشتركان فى الفضل وعليه الفتوى وعلى هذا التهايؤ فى الدارين فى الاستغلال الا ان عند ابى حنيفة رح
لا يجبر القاضى فى الدارين ويجبر فى الدار الواحدة كذا ذكره الكرخى وقال السرخسى الاظهر ان القاضى يجبر فيهما
الا ان فى الدارين اذا كانت غلة احدهما اكثر لا يرجع الاخر عليه بشئ وفى الدار الواحدة يشتركان فى الفضل كذا
فى فتاوى قاضيخان وخدمة عبد هذا يوما وهذا يوما اى صحت المهاياة فى العبد المشترك بين زيد وعمرو مثلا بان
يخدم زيدا يوما وعمروا يوما ويجبره القاضى على ذلك لو ابى اذا طلب الاخر المهاياة كسكنى بيت صغير بان يسكن هذا

الشريك يوما وهذا يوما فانه يصح وهذا هي المهاياة من حيث الزمان يجرى فيها جبر القاضي لا في المهاياة
المكانية على ما روى الكرخي عن ابي حنيفة رح ذكر في فتاوى قاض وقيد بالصغير لان في البيت الكبير لا يجوز
المهاياة الزمانية صرح في الخزانة بذلك والمفهوم من فتاوى قاضيخان انه يجوز المهاياة الزمانية
في الدار لكن لا يجبره القاضي على ذلك وعبدين عطف على عبد اي صحت المهاياة في خدمة عبدين ثم هنا
اي يخدم احد الشريكين هذا العبد والاخر الاخر اي ويخدم الشريك الاخر العبد الاخر فان القسمة على هذا
الوجه جائزة من القاضي جبرا او بالتراضي فكذا المهاياة وهذا عندهما واما عند ابي حنيفة رح فقد قيل
انه لا يقسم القاضي فلا يجري الجبر فيه والاصح انه يقسم القاضي عنده ايضا لان المنافع التي يكون
من حيث الخدمة فلما يتفاوت بخلاف اعيان الرقيق فانها يتفاوت تفاوتا فاحشا كذا ذكره في الهداية
واما المهاياة في العبدين من حيث الاستغلال بان ياخذ هذا غلة هذا وهذا غلة هذا فلا يجوز عند
ابي حنيفة رح وعندهما يجوز ذكره في الظهيرية

كتاب الهبة

لما فرغ مما هو تمليك العين
بعوض شرع فيما هو تمليك العين بلا عوض او نقول من اقسام الهبة ما هو في معنى البيع وهي الهبة بشرط
العوض فلذا اوردها عقيب البيع وملحقاته وهي في اللغة ايصال الشئ الى الغير بما ينفعه من غير عوض
سواء كان مالا او لم يكن ومنه قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا وقيل هي العطية الخالية عن تقدم الاستحقاق
وفي المغرب يقال وهب له مالا وهبا وهبة وموهبة وقد يقال وهبه مالا ولا يقال وهب منه وقولهم
وهبت نفسك منك صوابه لك ويسمى الموهوب ايضا هبة وفي الشريعة هي تمليك عين بلا عوض فقوله
تمليك اشعار بانه ينبغي ان يقع ذلك من الحر العاقل البالغ المالك للموهوب وقوله عين احتراز عن
العارية فانها تمليك منفعة بلا عوض وبه يخرج الاجارة ايضا وقوله بلا عوض احتراز عن البيع لكن
يخرج عنه الهبة بشرط العوض الا ان يقال المراد بقوله بلا عوض هو ان العوض ليس بشرط فيها ويدخل في
التعريف الوصية الا ان يقال المتبادر من التمليك حالا وكذا يدخل فيه الصدقة وهي ليست بهبة اذ لا يصح الرجوع
فيها اصلا بخلاف الهبة وايضا الهبة لا يصح الا بالقبول بالقول ولا حاجة في الصدقة الى القبول بالقول بل يكفي
سكوت المتصدق عليه كذا في الفصول العمادية ويمكن ان يقال هي خارجة بقوله بلا عوض اذ غرض المتصدق
هو الثواب غالبا وهو عوض ويصح بوهبت فانه صريح في الهبة ونحلت في المغرب نحلة كذا اعطاه اياه بطيب

نفسه

نفسه من غير عوض ونحوها نحو اعطيت واطعمتك هذا الطعام وجعلت هذا الثوب لك وحملتك على هذه
الدابة اذا نوى بالحملان الهبة وكسوتك هذا الثوب كذا في الهداية وهذه الفاظ الايجاب وكما لا بد من
الايجاب لا بد له من القبول لان الهبة عقد وكل عقد لا بد له من ايجاب وقبول ويشكل هذا بما اذا حلف
لا يهب فوهب ولم يقبل الموهوب له فانه لا يحنث واجيب بان الحلف انما هو للمنع عما هو مقدور له و
هو الايجاب واما القبول ففعل الغير فلذا يحنث لا لان الهبة يتم بدون القبول وفي الخلاصة لو قال وهبت
لك هذا العين فقبض الموهوب له بحضرة الواهب ولم يقل قبلت صح وفي الفصول العمادية ان في هبة الدين
ممن عليه الدين لا يشترط القبول عندنا خلافا لزفر وقيل الخلاف على العكس ويتم الهبة بالقبض لقوله عليه السلام
لا يجوز الهبة الا مقبوضة اي لا يثبت الملك الا بعد القبض لان الجواز بدونه ثابت اجماعا وفي الملتقط
اذا وهب ثوبا حاضرا من رجل فقال قبضته صار قابضا عند محمد وعند ابي يوسف رح لا يصير قابضا ما لم
يقبضه وفي فتاوى قاضيخان التخلية في الهبة الفاسدة لا يكون قبضا اتفاقا وفي الهبة الجائزة قبض عند
محمد والتخلية ان يخلي بين الهبة والموهوب له ويقول اقبضه وعند ابي يوسف رح لا يكون قبضا فيما ينقل حتى
يزيله عن مكانه في مجلسها اي مجلس الهبة ولو بلا اذن القبض في الهبة بمنزلة القبول ومعنى قوله بلا اذن
انه سكت ولم ينهه عن القبض اما اذا نهاه عن القبض في المجلس فلا يصح وبعده باذن اي يتم الهبة بالقبض
بعد المجلس باذن الواهب اما اذا لم ياذن فلا فالحاصل ان الاذن نوعان صريح ودلالة ففي الاذن الصريح
يصح القبض في المجلس وبعده وفي الاذن دلالة يصح القبض في المجلس ولا يصح بعده ولا يصح في مشاع
يقسم اي يمكن ان يقسم بحيث يبقى منتفعا به بعد القسمة من جنس الانتفاع الذي كان قبلها وذكر شيخ
الامام الزاهد احمد الطواويسي كل ما يوجب قسمته نقصانا فيه فهذا مما لا يحتمل القسمة وكل ما لا يوجب
نقصانا فهذا مما يحتمل القسمة كذا في الذخيرة وانما لا يصح الهبة في المشاع المذكور لان القبض في الهبة
منصوص في الحديث والمشاع لا يقبله الا بضم غيره اليه وهو غير موهوب قيد وبقوله يقسم احتراز عن
مشاع لا يقسم كالبيت الصغير والحمام فانه يجوز الهبة فيه لان الممكن فيه انما هو القبض القاصر فيكتفى به مع
انه لا يلزمه مؤنة القسمة وفي شرح الزيادات لقاضيخان ان هبة المشاع اذا اتصل بها القبض يفيد الملك
وان اختلفوا انها يفيد الملك بضمان او بدونه ذكره السرخسي وذكر الناطقي ان هبة المشاع اذا اتصل

بها القبض يفسد الملك وان اختلفوا انها يفسد الملك بضمان او بدونه ذكره السرخسي وذكر الناطفي ان
هبة المشاع فيما يقسم باطلة عند ابيحنيفة رح وان اتصل بها القبض واعلم ان المفسد هو الشيوع المقارن
للتسليم لا الشيوع الطارى كما اذا وهب وسلم ثم رجع فى البعض فانه يصح وفى رواية عن ابى يوسف رح
ان الشيوع الطارى ايضا يبطل الهبة ذكره قاضى فى فتاواه فان قسم وسلم صح يعنى اذا وهب مشاعا يقسم
وسلم الموهوب جاز لان تمام الهبة بالقبض وعند ذلك لا شيوع فالمعتبر هو وقت القبض لا وقت العقد حتى لو
وهب نصف الدار مشاعا ولم يسلم ثم وهب نصفها الاخر وسلم الكل جاز ذكره فى الظهيرية وكذا هبة لبن فى ضرع
لا يصح لاتصال الموهوب بما ليس بموهوب وذا يمنع القبض كالمشاع وفى الفصول العمادية ان هبة اللبن فى الضرع
فى رواية لا يجوز وفى رواية يجوز اذا سلط على الحلب فحلب ونحوه كصوف على ظهر غنم وزرع ونخل فى ارض
وثمر على نخل فان الهبة لا يصح فى هذه الاشياء فاذا قطع الصوف والزرع والنخل والتمر وسلم صح والاصل
فى ذلك ان هبة المشغول لا يجوز لان اشتغال الموهوب بملك الواهب يمنع تمام القبض واما اشتغاله بملك
غير الواهب فلا يمنع تمام الهبة ذكره فى الفصول العمادية واما هبة الشاغل يجوز لان اشتغال ملك الواهب
بالموهوب لا يمنع تمام الهبة فلو وهب جوابا فيه طعام لا يجوز بخلاف ما لو وهب طعاما فى جواب فانه يجوز كذا
فى الخزانة لا دقيق فى بر وان طحن وسلم لان الدقيق معدوم حادث يحصل بالحنطة والطحن فيضاف الى الطحن
الذى هو اخر الامرين وهبة ما مع الموهوب له تامة يعنى اذا كانت العين الموهوبة فى يد الموهوب له وديعة
او عارية او امانة ملكها بالهبة والقبول وان لم يجدد القبض فيها لان القبض من بابها غير مضمون بخلاف
البيع فان فى البيع يحتاج الى تجديد القبض لان البيع يقتضى قبضا مضمونا وقبض الامانة لا ينوب عن قبض
الضمان كهبة الاب لطفله فانه يملكه الطفل بمجرد العقد لانه فى قبض الاب فينوب عن قبض الهبة وقبض عاقلا
وقبض من يربيه وهو معه والزوج بعد الزفاف معتبر فى هبة الاجنبى له اى للطفل هذه ثلاث صور اخرى
من صور القبض فى هبة الطفل اذا كان الواهب اجنبيا احديها ان يقبض الطفل بنفسه اذا كان عاقلا فقبضه
معتبر لانه نافع فى حقه وهو من اهله ولا يخفى ان هذا اذا كانت الهبة نفعا محضا حتى لو كان فيها ضرر له لا
يصح كما اذا وهب احد للصبى عبدا اعمى فان فيه ضررا بحيث يلزمه النفقة وذكر فى القنية نقلا عن جمع التفاريق
ان قبض الصغير العاقل الهبة بنفسه يجوز لكن يبيعه القاضى حتى لا يرجع الواهب فى هبته قال وهذا نص على

انه يثبت ولاية الرجوع فى الهبة للصغير وثانيتها من يربيه بشرط ان يكون هو مع المربى لان لمن يربيه وهو معه
ولاية حفظ ماله وهذا من باب ولاية الحفظ على ماله وثالثها ان يقبضها زوج الطفل بعد الزفاف اى بعد ما ذهب
بها الى بيته لتفويض الاب امورها اليه دلالة بخلاف ما قبل الزفاف وفى فتاوى قاضى انه حق قبض هبة
الصغير للاب فان مات او غاب غيبة منقطعة فلوصى الاب فان لم يكن فللجد ابى الاب فان لم يكن فلوصى
الجد ولا يجوز قبض غير هؤلاء الاربعة الا ان يكون الصغير فى عياله فان قبض الهبة من هو فى عياله والاب
حاضر اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يجوز والصحيح هو الجواز وقيل لا يجوز قبض من هو فى عياله
عند حضور وصى الاب ايضا لان الوصى بمنزلة الاب وصح هبة اثنين دارا لواحد لانه قد قبضها جملة فلا
شيوع عند القبض وان كان فيه شيوع عند العقد وعكسه لا اى اذا وهب دارا لاثنين لا يصح لان
الملك يثبت لكل منهما فى النصف فيكون التمليك ايضا كذلك وهو مذهب ابيحنيفة رح واما عندهما
فيصح لان التمليك واحد فلا يتحقق الشيوع وهذا اذا لم يبين نصيب كل منهما فان بين وقال وهبت
لاحدهما ثلثها وللاخر ثلثها لم يجز عند الشيخين وعند محمد يجوز ولو قال لاحدهما نصفه فعن ابى يوسف رح
روايتان وروى عن ابى يوسف رح ايضا انه اذا قال لرجلين وهبت لكما هذه الدار لهذا نصفها وللاخر
نصفها فهو جائز لان هذا تفسير للحكم الواقع فى العقد ولو قال لاحدهما وهبت لك نصفها لم يجز لانه هنا
ظهر الشيوع فى نفس العقد وثمة فى حكمه كذا فى الايضاح وانما وضع المسئلة فى الدار لان الخلاف ثابت فيما يحتمل
القسمة اما اذا كان شيئا لا يحتمل القسمة ووهبه واحد لاثنين جاز كتصدق عشرة على غنيين اى اذا تصدق عشرة
دراهم على غنيين لم يجز عند ابيحنيفة رح وعندهما يجوز لان التصدق عليهما يكون مجازا عن الهبة والعلاقة
هى كون كل منهما تمليكا بغير بدل فالخلاف فى هذه المسئلة كالخلاف فى مسئلة هبة واحد لاثنين وصح على
فقيرين يعنى اذا تصدق بعشرة دراهم على فقيرين جاز اتفاقا لان الصدقة يقع لله تعالى وهو واحد
لا شريك له فلا يتحقق الشيوع وفى التحفة قيل يجوز التصدق على غنيين لانهما محل صدقة التطوع وفى
الملتقط لو وهب لفقيرين على وجه التصدق ما يحتمل القسمة وما لا يحتمل القسمة يجوز وفى الغنيين فى
الهبة والصدقة جميعا لا يجوز عند ابيحنيفة رح وابى يوسف رح يجوز بشرط المساواة وعند محمد رح يجوز فى
الحالين ويصح الرجوع عنها اى عن الهبة لقوله صلعم الواهب احق بهبته ما لم يثب منها اى لم يعوض بتراض او حكم

قاض فانه فسخ لعقد الهبة فلا يصح الا ممن له ولاية عامة وهو القاضي او منهما لولايتهما على انفسهما وهذا اذا اراد
ان يرجع بعد القبض واما اذا اراد ان يرجع قبل القبض فلا حاجة الى التراضي ولا الى قضاء القاضي بل
ينفرد بالرجوع سواء كان الموهوب له حاضرا اولا وسواء اذن له في قبضه اولا كذا في فتاوى قاض وتمنعه
اى الرجوع زيادة متصلة بالموهوب لعدم دخولها تحت العقد وعدم امكان الفصل وذلك كما اذا بنى
فيها او جصصها او طينها او غرس شجرا وهذا اذا كان البناء يعد زيادة وان لم يعد البناء زيادة كالارى
والتنور لا يمنع الرجوع وكذا الوصبغ الثوب احمرا او اصفرا او خاطه لا يرجع واما اذا صبغه اسود فعند
ابي حنيفة رح يرجع وعند محمد لا يرجع وكان ابو يوسف يقول اولا كما قال ابو حنيفة رح ثم قال ربما ينفق
على السواد اكثر مما ينفق على غيره وقيل هذا اذا لم يعد السواد زيادة فان عد زيادة يزداد قيمته بذلك
لا يرجع اتفاقا كذا في فتاوى قاض والزيادة في السعر لا يمنع الرجوع لانها زيادة رغبة الناس فيه والعين
بحالها كذا في الكافي وقيل الزيادة بالمتصلة لان الزيادة المنفصلة كالولد لا يمنع الرجوع اذ الرجوع في
الاصل بدون الزيادة ممكن وهذا بالاتفاق اما عند ابي حنيفة رح ومحمد رح متى شاء واما عند ابي يوسف
فبعد استغناء الولد عن الام كذا في فتاوى قاض وموت احدهما اى احد المتعاقدين اذ بموت الموهوب له
ينتقل الملك الى الورثة وفي موت الواهب الوارث اجنبي والعقد لم يقع منه مع ان في موت الموهوب له
يخرج الموهوب عن ملكه فلا حاجة الى ذكره اذ هو داخل في الخروج عن ملك الموهوب له الا ان يقال لما
كان حق الميت متعلقا بتركته حيث انه يقضى دينه ووصايا من تركته فكانها لم يخرج عن ملكه بالكلية وعوض
اضيف اليها بان ياتي الموهوب له بلفظ يعلم الواهب انه عوض هبته نحو ان يقول هذا عوض هبتك
او كان هبتك او ثواب هبتك او بدل هبتك ونحوها او جزاء هبتك وان لم يقل شيئا من هذه الالفاظ كان لكل منهما
الرجوع وان سلم عوضا الى الواهب كذا في الخزانة ويشترط ان يكون العوض ما لا بالنسبة الى المعوض
حتى لو وهب النصراني لمسلم هبة فعوضه المسلم خمرا فان له ان يرجع في هبته كذا في فتاوى قاض ولو
من اجنبي فانه اذا عوض الاجنبي اى غير الموهوب له عوضا بطل الرجوع لان اسقاط الحق يجوز من
الاجنبي كبدل الخلع وخروجها عن ملك الموهوب له اى ملك الكامل بان باعه او وهبه وسلم او اعتقه
او فعل غير ذلك من اسباب الخروج عن الملك لانه حصل بتسليط الواهب فلا ينقضه فان سعي الانسان

في نقض ما تم منه مردود وانما قيدنا بالملك الكامل ليدخل فيه ما اذا دبر او استولد الموهوبة فانها بالتدبير
او الاستيلاء يخرج عن ملكه الكامل فيمنع الرجوع والزوجية فانه لا يجوز ان يرجع احد الزوجين فيما
وهب الاخر لكن بشرط قيام الزوجية وقت الهبة لا وقت الرجوع فلو وقعت الفرقة بينهما بعد الهبة لا يرجع احدهما
على الاخر ولو وهب رجل لاجنبية هبة ثم تزوجها او وهبت امراة لاجنبي ثم زوجت نفسها منه يثبت حق
الرجوع واعلم انه كان القياس فيما اذا زالت الزوجية ان يثبت حق الرجوع للزوجين كما اذا بنى في
الدار الموهوبة وابطل القاضي الرجوع بسبب البناء وهدم البناء وعاد كما كانت فله الرجوع صرح
به في الخزانة وانما يثبت حق الرجوع فيما اذا وهب احد الزوجين للاخر ثم زالت الزوجية لان الغرض
من هبة احد الزوجين الاخر هو الصلة كما في القرابة وقد حصل هذا المقصود في الصورة المذكورة
وبزوال الزوجية لا ينقض المقصود الذي قد حصل فلهذا لا يثبت الرجوع وقرابة المحرمية سواء كان
القريب مسلما او كافرا لان المانع القرابة كالمحرمية بسبب الرضاع او المصاهرة لا يمنع الرجوع لان
الحديث ورد في قرابة المحرمية فقط وفي فتاوى قاض لو وهب لاخيه وهو عبد الاجنبي فله ان يرجع
لان الهبة وقعت لمولى الاخ وان وهب لعبد اخيه فله ان يرجع عند ابي حنيفة رح خلافا لهما ولو وهب
لذي رحم محرم وهو مكاتب لا يرجع ما دام مكاتبا اتفاقا فان عجز ورد في الرق فله ان يرجع عند ابي
يوسف رح خلافا لمحمد وهلاك الموهوب لتعذر الرجوع بعده لا يقال انه اذا هلك الموهوب نقد خرج
عن ملك الواهب فلا حاجة الى ذكره لانا نقول قد يطلق الهالك على ما تبدل اسمه كما اذا جعل
الشجرة الموهوبة ابوابا او جذوعا فانه لا يرجع لتبدل الاسم وقيل انه يرجع في الجذوع كما لو
جعلها حطبا كذا في فتاوى قاض وضابطها اى ضابط موانع الرجوع حروف دمع خزقة فالدال
الزيادة المتصلة والميم موت احد المتعاقدين والعين العوض والخاء الخروج عن ملك الموهوب له
والزاء الزوجية والقاف قرابة المحرمية والهاء هلاك الموهوب وقد قيل موانع حق الرجوع في
الهبة يا صاحبي حروف دمع خزقة كذا ذكره المص وهذا التركيب لمجرد الضبط وليس له معنى يعتد به
وغاية ما يتكلف له ان يكون دمع مرفوعا بالابتداء والجملة خبره في الصحاح خزقتهم بالنبل اى
اصبتهم بها فالمعنى اصابه دمع ولها تركيب اخر دهوق عن خدمة والعزاسم بمعنى العزة والخدم جمع

خادم وتركيب اخر وهو زعق خدمة الصياح وزعق وتركيب اخر وهو خدع قدمه يقال خدع فلان عن اصحابه اى
تخلف وتاخر وهو اى الرجوع عن الهبة فسخ من الاصل فيعود الملك القديم للواهب اليه لا هبة للواهب فلا
يشترط قبض الواهب اذ لا يعتبر القبض فى عود الملك بل فى انتقال الملك ويصح فى الشايع ولا فرق بين ان يكون
الرجوع بالتراضى او بقضاء القاضى وقال زفر الرجوع بغير قضاء بمنزلة الهبة المبتداءة فلو وهب الموهوب له
الهبة الاخر وسلم ثم رجع الواهب الثانى كان للاول ان يرجع ايضا عندنا لانه فسخ وعند زفر لا يرجع اذا
كان بغير قضاء وفى الفصول العمادية ان الرجوع فى الهبة على رواية الجامع فسخ عند محمد سواء كان بقضاء
او بغير قضاء وكذا على رواية ابى حفص وفى رواية ابى سليمان فسخ اذا كان بقضاء وان كان بغير قضاء
فهو عقد جديد وعند ابى يوسف هو فسخ على كل حال وهى اى الهبة بشرط العوض ابتداء فشرط قبضهما
اى قبض الواهب والموهوب له كلا من العوضين او قبض العوضين على ان المصدر مضاف الى الفاعل او
المفعول وتبطل بالشيوع المقارن بالقبض بان كان احد العوضين مما يقسم وبيع انتهاء فاذا تقابضا
وتم العقد صح وصار فى حكم البيع لكن يجوز ان يكون العوض اقل من الموهوب وان كان من جنسه فلا يتحقق
الربوا لانها ليست بمعاوضة محضة ويشترط ان يكون العوض من غير الموهوب حتى لو عوض بيتا من الدار
الموهوبة لم يكن عوضا وعند زفر يكون عوضا كذا فى المبسوط فيرد بالعيب وخيار الرؤية ويثبت الشفعة
ان كان احد العوضين عقارا وهذا استحسان والقياس ان يكون بيعا ابتداء وانتهاء الا ترى ان المكره
على البيع اذا وهب بشرط العوض كان مكرها فيه والمكره على الهبة بشرط العوض اذا باعه يكون مكرها فيه
فالاكراه باحدهما اكراه بالاخر ذكره فى فتاوى قاضى وبالقياس اخذ زفر كما صرح به فى الحصر وان استثنى
الحمل بان وهب لرجل جارية وقال على ان يكون الولد الذى فى بطنها لى او شرط ما يفسد البيع كشرط ان
يردها الموهوب له عليه بعد حين او ان يعتقها او يتخذها ام ولد وكشرط ان يرد عليه شيئا من الدار
الموهوبة او يعوضه شيئا منها غير معين بطلا اى الاستثناء والشرط وذلك لان الاستثناء لا يعمل الا فى محل
يعمل فيه العقد والحمل مما لا يصح افراده بالهبة والشرط الفاسد باطل لانه يخالف مقتضى العقد وصحت
الهبة لان الملك فى الهبة متعلق بفعل حسى وهو القبض والشرط الفاسد لا يؤثر فى الفعل الحسى بل فى عقد
الشرعى كذا فى الكافى وفى فتاوى قاضى اذا وهب لاحد كرما وسلمه اليه وشرط ان ينفق الموهوب له على الواهب اما

من الخارج او من ثمرته فعلى الاول يفسد الهبة وعلى الثانى يصح الهبة ويفسد الشرط وان اعتق الحمل ثم وهبها
لا يصح هذا هو المذكور فى الهداية وقيل فيه روايتان فى رواية لا يجوز الهبة فى الاعتاق والتدبير جميعا
وقيل جازت الهبة فيهما جميعا والصحيح ان فى الاعتاق يجوز الهبة وفى التدبير لا يجوز لان التدبير لا يزيل الجارية
عن ملكه فيكون الموهوب متصلا بغير الهبة من ملك الواهب والاعتاق يزيل الملك كذا فى فتاوى قاضى وصح
العمرى وهى جعل داره له اى المعمر له مدة عمره اى عمر المعمر له بشرط ان يرد الدار على الواهب اذا مات المعمر له هذا
هو المذكور فى الهداية وذكر الدار وقع اتفاقا لا على انه قيد حتى لا يصح العمرى فى غير الدار وفى الخزانة
العمرى هى ان يقول الرجل لغيره هذه الدار لك عمرك فاذا مت قبلى فهى لى وان مت قبلك فهى لك فهذه هبة
جائزة وبطل الشرط فيكون الدار للمعمر له حال حيوته ولورثته بعد وفاته والاصل ان الشرط فى الهبة ان
كان يمنع ثبوت الملك للحال يمنع صحة الهبة وان كان لا يمنع يصح الهبة ويبطل الشرط كذا فى الكافى ولا يصح الرقبى
وهى اسم من المراقبة لان كلا منهما يلقب اى ينتظر موت صاحبه واشتقاقها من رقبة الدار غير مشهور كذا فى
المغرب وهى ان مت قبلك فهى اى الدار لك كذا فى الوقاية وذكر فى الكافى هى ان يقول هذه الدار لاخرنا موتا
من المراقبة كانه يقول اراقب موتك وتراقب موتى فان مت فهى لك وان مت فهى لى وهى باطلة عند ابى حنيفة
ومحمد لان هذا الشرط يمنع ثبوت الملك للحال وعند ابى يوسف هى هبة جائزة لان قوله دارى لك تمليك
صحيح وقوله رقبى شرط عليه بعد الموت وهو باطل وبالحقيقة الخلاف لفظى لانه حمل هذا اللفظ على انه تمليك
للحال والرجوع الى الواهب منتظر فيكون كالعمرى وهما جعلا المراقبة فى نفس التمليك فكان تعليق التمليك بموت
المملك قبله وهو باطل وفى فتاوى قاضى لو قال لغيره دارى هذه لك رقبى وقبضها فعند ابى حنيفة ومحمد
هى عارية وعند ابى يوسف هى هبة جائزة وقوله رقبى باطل وعن الحسن بن الزياد عن ابى حنيفة وابى يوسف
لو قال ارقبتك دارى هذه فهى عارية فان قال ارقبتك دارى هذه وهى لك فهى هبة واما فى العمرى فكلاهما
سواء وهى هبة فالصدقة لا يصح الا بالقبض لانها تبرع كالهبة ولا فى شايع يقسم كما اذا تصدق بنصف الدار
بخلاف ما اذا تصدق بشئ على فقيرين كما مر اشارة الى ذلك ولا عود فيها اى فى الصدقة لان المقصود هو الثواب
وقد حصل وفى الكافى لو تصدق على غنى او وهب لفقير لا يرجع اعتبارا للفظ فى المسئلة الاولى وللمعنى فى الثانية
وحق الرجوع حق ضعيف فاذا وقع الشك فى ولاية الرجوع ولا يرجع بالشك

كتاب الاجارة

لما فرغ من مباحث يتعلق بتملك للعين شرع فيما يتعلق بتمليك المنفعة وهى نوعان كتمليك العين بعوض
وبغير عوض وقدم تمليك المنفعة بعوض لانه الاصل فى هذا الباب اعنى الاجارة وهى فى اللغة اسم للاجرة
اعنى كراء الاجير وقد شاع استعمال الفقهاء اياها بمعنى المصدر وهو غلط فان الفعل منها اجر واختلف
فيه ففى الاساس انه افعل يقال اجرنى داره فاستاجرتها فهو موجر ولا يقال مواجر فانه خطاء وليس آجر
هذا فاعل وانما الذى هو فاعل آجر الاجير مواجرة اذا جعل على فعله اجرة وفى ديوان الادب فى المصادر آجر
اجر على وزن فاعل يقال اجره الدار مواجرة وفى المغرب اذا قلت اجره الدار والمملوك فهو من افعل لا غير فاذا
قلت اجر الاجير فهو محتمل والاول يتعدى الى المفعولين وقولهم اجرتك هذا الحانوت بزيادة من فيه غلط
واسم المفعول منه موجر والثانى يتعدى الى مفعول واحد واسم المفعول منه موجر ومواجر فالاجير
فعيل بمعنى الفاعل كالجليس واما الاجر بمعنى الموجر فغلط اذ معناه الاصلى معطى الاجرة يقال آجره اذا
اعطاه اجرته من بابى طلب وضرب لا ان يتكلف ويقال هو نظير قولهم مكان عاشب بمعنى معشب وفى
الشريعة هى بيع نفع معلوم بعوض كذا دين او عين اراد بالبيع هيهنا مبادلة شئ بشئ لا مبادلة مال
بمال كما مر اذ النفع لا يسمى مالا الا مجازا وفى ذكر البيع اشارة الى انه لابد فى الاجارة من الايجاب والقبول
كما فى البيع وينعقد بالتعاطى ايضا كالبيع كما اذا استاجر اقدرا بغير عينها ثم جاء بقدر وسلمها على الكراء
الاول فانه اجارة جائزة مبتداة بالتعاطى واما الاجارة الاولى فلا يجوز للتفاوت بين القدور كذا فى
الذخيرة ويدخل فى التعريف بيع حق المرور فانه بيع نفع معلوم فلابد من قيد اخر وهو قولنا لا على التابيد
ليخرج ذلك ويمكن ان يخرج ذلك بقوله معلوم فان اعلام النفع يكون فى حق المرور بذكر المدة وفى البيع لا يذكر
المدة ثم ان النفع ينبغى ان يكون معلوما للعاقدين على ما هو الظاهر لكن صرح فى الذخيرة ان جهالة المعقود
لا يوجب فساد العقد اذا كان للناس فيه تعامل كاجرة الدخول فى الحمام وقوله بعوض كذا اى عوض معين
حتى لو لم يعين فسدت الاجارة ولعل التعريف مخصوص بالاجارة الصحيحة واراد بالدين المثليات كالنقود
والمكيل والموزون والمعدود المتقارب وبالعين ماسوى ذلك والاصل ان كل ما يصلح ثمنا فى البياعات
يصلح اجرة فى الاجارة وما لا يصلح ثمنا لا يصلح اجرة الا المنفعة فانها يصلح اجرة اذا اختلف الجنس ولا يصلح
ثمنا كذا فى الذخيرة والقياس يابى جواز الاجارة لان المنفعة معدومة واضافة التمليك الى ما سيوجد

لا يصلح

لا يصلح لكنها جوزت لحاجة الناس اليها هذا هو المشهور عن اصحابنا وقال السرخسى اشتراط الوجود و
الملك فيما يضاف اليه العقد للقدرة على التسليم والتسليم حكم العقد والحكم يعقب السبب ولا يتصور
وجود المنفعة عند العقد الى وقت التسليم لانها عرض لا يبقى زمانين فعند تحقق العجز من التسليم عند وجود
العقد فلا معنى لاشتراط الوجود فيه فيقام العين المنتفع به موجودا فى ملك العاقد مقام المنفعة فى
حكم جواز العقد ولزومه فيتحقق بهذا الطريق التمكن من استيفاء المعقود عليه وهو معنى قول مشايخنا
الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ويعلم النفع كالسكنى فى استيجار
الدار والزراعة فى استيجار الارض بذكر المدة وذلك لان المنافع يحدث شيئا فشيئا ومقدارها
يصير معلوما ببيان المدة بعد ما يكون بحيث امكن ان يحصل المنفعة فيها وانما قال وان طالت
المدة لان عند الشافعى لا يجوز اكثر من سنة واحدة لكن فى الوقف لا يصح فوق ثلث سنين كيلا يدعى
المستاجر ملكه وهو المختار كذا فى الهداية وذكر فى الخزانة لا يجوز اجارة الوقف اكثر من المدة التى
شرطها الواقف وان لم يشترط مدة والمتقدمون من اصحابنا قالوا يجوز اى مدة كانت والمتاخرون
قالوا لا يجوز اكثر من سنة وقيل يجوز فى الضياع ثلاث سنين وفى غير الضياع سنة وهو المختار وفى
الفتاوى المنصورية اذا اجر الوقف اكثر من ثلاث سنين فقال مشايخ بلخ لم يجز وعند غيرهم يرفع الامر الى
الحاكم فيبطله وبه اخذ ابو الليث وفى فتاوى قاضى قال الفقيه ابو جعفر اذا لم يذكر الواقف فى صك الوقف
اجارة الوقف فللقيم ان يواجره اذا كانت الاجارة انفع الان فى الدار لا يواجر اكثر من سنة وفى الارض اذا
كانت يزرع فى كل سنة فكذلك وان كانت يزرع فى كل سنة فكذلك وان كانت يزرع فى كل سنة فكذلك و
ان كانت يزرع فى كل سنتين او فى ثلث سنتين مرة كان له ان يواجر مدة يتمكن من الزراعة فيها فان شرط
الواقف ان لا يواجر اكثر من سنة فليس للقيم ان يخالف شرطه وان كانت انفع لكن يرفع الامر الى القاضى حتى
يواجرها اكثر من سنة ويذكر العمل كصبغ ثوب فانه اذا بين الثوب ولون الصبغ وقدره صارت المنفعة معلومة
وفى الخلاصة ان بيان المنفعة باحدى معانى ثلاث بيان الوقت وهو الاجل وبيان العمل وبيان المكان فى بالاشارة
كنقل هذا الى ثمة وان لم يبين مقدار المنقول والمسافة فانه اذا اراه المنقول والموضع الذى يحمل اليه صارت المنفعة
معلومة ولا يجب الاجرة بالعقد اى بنفس العقد لان من قضية المعاوضة حكمها المساواة فاذا تراخى حكم العقد

فى حكم المنافع اى حين وجودها فكذا فى جانب البدل بل بتعجيلها اى باداء الاجرة قبل استيفاء
المنفعة فان هذا جائز لانه اوفى قبل وجوب الايفاء وح ليس له ان يرجع فى ذلك لانه ملكه
بالقبض بعد انعقاد العقد فلذا اطلق عليه الوجوب وبشرطه اى بشرط التعجيل فاذا شرط ان يؤدى
الاجر قبل استيفاء المنفعة يجب تعجيلها او استيفاء النفع يقال استوفى حقه اخذه كله فانه اذا
حصل له المنفعة كلها على الوجه المشروط فى العقد يلزم عليه بدلها او التمكن منه اى من استيفاء
النفع وهذا اذا وجد فى المدة فى المكان الذى اضيف اليه العقد فان تمكن من الاستيفاء فى المكان
المشروط ولم يتمكن منه فى المدة او بالعكس لم يجب الاجرة وايضا هذا فى الاجارة الصحيحة اوفى الاجارة
الفاسدة لا يجب الاجرة بمجرد التمكن من استيفاء المنفعة وانما يجب بحقيقة الاستيفاء بشرط ان
يوجد التسليم الى المستاجر من جهة الموجر كذا فى الفصول العمادية فيجب لدار قبضت ولم يسكنها لان
تسليم عين المنفعة لا يتصور فاقيم تسليم المحل مقامه فى القنية قال الامام برهان الدين صاحب
المحيط اذا اخذ الموجر المفتاح من المستاجر لمماطلة فى اداء الغلة فبقى مغلقا شهرا لا يسقط حصته
اذ هو يتمكن من الانتفاع باداء الغلة ويسقط بالغصب بقدر فوت تمكنه يعنى اذا غصب غاصب
العين المستاجرة من يد المستاجر يسقط الاجرة عنه بقدر ما فات تمكنه من الانتفاع بها بسبب غصبه
وهل تنفسخ العقد واختلف المشايخ فذكر الفضلى والقاضى فخر الدين خان انه لا ينتقض الاجارة بالغصب
ولكن يسقط الاجرة ما دامت فى يد الغاصب وقال صاحب الهداية ان عقد الاجارة ينفسخ كذا فى الكافى
وفى القنية قال بعض المشايخ اذا بعد الغاصب المستاجر عن الدار فى المدة او بعضها لا يسقط الاجر وقال
ظهير الدين المرغينانى ان لم يكن اخراج الغاصب من الدار الا باتفاق مال يسقط الاجر وان امكن
بالشفاعة او بالحماية لا يسقط وللموجر طلب الاجر للدار والارض لكل يوم وللدابة لكل مرحلة وللقصارة
والخياطة اذا تمت والاصل ان الاجارة معاوضة ولا يثبت الملك فى المنفعة عند العقد فكذا فى الاجر
تحقيقا للمساواة فلا يجب ايفاء الاجر قبل وجوبه وعند زفر لا يجب ايفاء شئ من الاجر الا بعد استيفاء
جميع المنفعة فى جميع الصورة وهو قول ابى حنيفة رحمه الله اولا ثم رجع وقال فى وقوع الاجارة على المدة او قطع
المسافة يجب الاجر بحصته ما استوفى من المنفعة ان كان له حصة معلومة ففى الدار يجب يوما فيوما وفى قطع

المسافة مرحلة فمرحلة وفى الاجارة التى ينعقد على العمل ويبقى له اثر فى العين حتى كان للعامل احتباسه لا يجب الاجر الا بعد
ايفاء العمل كله وان كان حصة ما استوفى من العمل معلوما الا ان يكون عمله فى بيت المستاجر فح يكون الجواب فيه كالجواب
فى الكراء كذا ذكره فخر الاسلام فى الجامع الصغير وقال صاحب الهداية اذا عمل فى بيت المستاجر لا يوجب الاجر
قبل الفراغ هذه الجملة من الكافى وفى النهاية ان فى عامة روايات الكتاب انه بكل جزء من العمل يستحق اجرا
مقدرا قال السرخسى فى المبسوط ان عند ابى حنيفة رحمه الله فى قوله الاخر كلما سار مسيرا له من الاجر شئ معروف
فله ان ياخذه بذلك وهو قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله وكان الكرخى يقول كلما سار مرحلة او فى حصته وعن
ابى يوسف رحمه الله انه اذا سار ثلث الطريق يطلب بحصته وفى شرح الطحاوى ان كانت الاجرة معجلة او موجلة او
منجمة فهى على ما شرطا وان كانت مسكوتا عنها ففى قول ابى حنيفة رحمه الله الاول لا يطالبها ما لم يستوف المنفعة وفى قوله
الاخر وهو قولهما يطالبها عند مضى كل يوم وللخبز بعد اخراجه من التنور يعنى اذا استاجر خبازا ليخبز له قفيزا من
الدقيق بدرهم مثلا لم يستحق الاجر حتى يخرج الخبز من التنور لان تمام العمل فيه بالاخراج وقيل صاحب الهداية فى
هذه المسئلة عمل الخبز ان يكون فى بيت المالك ولعل ذلك لانه لو كان فى بيت الخباز لم يستحق الاجر بمجرد الاخراج
من التنور بل لا بد من ان يسلم الخبز الى المالك ليستوجب الاجر بخلاف ما اذا كان فى بيت المالك فانه بمجرد الاخراج
من التنور صار مسلما الى المالك لانه فى بيته فاذا احترق بعد ما اخرج فله الاجر بشرط ان يكون الاحتراق من
غير فعله لانه صار مسلما بالوضع فى بيته هكذا ذكر فى الهداية ويفهم منه انه لو كان الاحتراق فى بيت الخباز
لا يكون له الاجر لانه لم يقع التسليم وقبله لا اى اذا احترق الخبز قبل ان يخرج من التنور فلا اجر له للهلاك قبل
التسليم ولا غرم فيهما اى لا ضمان فى الصورتين اعنى الاحتراق قبل الاخراج او بعده على الخباز لانه لم يوجد
منه الخيانة قيل هذا قول الكل وذكر فى شرح القدورى انه اذا احترق فى بيت المالك فعندهما يجب
الضمان لانه اجير مشترك والعين فى يده امانة عنده ومضمونة عندهما ثم صاحب الدقيق بالخيار
ان شاء ضمنه دقيقا مثل دقيقه ولا اجر له وان ضمنه قيمته فى خبزه ويجب الاجر ولا ضمان عليه فى الملح والحطب لانهما
قد استهلكا قبل وجوب الضمان كذا فى الكافى وللطبخ بعد الغرف اى اخراج المرقة من القدر الى القصاع اذ
بهذا يتم العمل فان الغرف عليه هكذا ذكر مطلقا فى الوقاية وقال صاحب الكافى ان هذا اذا استاجر طباخا
ليطبخ طعام الوليمة فان استاجر لطبخ قدر خاص فاخراج المرقة من القدر ليس عليه نص على ذلك فى الايضاح

والمحيط والمرجع فى الجميع العرف وفى المبسوط انه اذا افسد الطباخ طعام الوليمة بان احرقه اولم ينضجه فهو ضامن
لانه اجير مشترك وهذا من جناية يده ولضرب اللبن بعد اقامته يعنى اذا استاجر رجلا ليضرب له لبنا فله ان
يطلب الاجر اذا اقامه وان انكسر بعد ذلك او افسده المطر ويشترط فى تلك الاجارة ان يكون الملبن معلوما حتى
لو كان مجهولا يفسد الاجارة فلو افسده المطر او انكسر قبل الاقامة فلا اجر له وهذا عند ابى حنيفة رح وعندهما
لا يطلب الاجر حتى يجف فاذا جف وشرجه اى ضم بعضه الى البعض ونضده فح له طلب الاجر وهذا استحسان اذا
لعادة جارية بان اللبان يفعل ذلك والقياس ما قاله ابو حنيفة رح وهذا كله اذا كان يقيم العمل فى ملك
المستاجر فاما فى غير ملكه فما لم يشرجه ويسلمه الى المستاجر لا يخرج من ضمانه اتفاقا حتى اذا فسد قبل
ان يسلم اليه لم يكن له الاجر الا على قول زفر كذا فى مبسوط السرخسى ويحبس العين للاجر من خلط ملكه بها
اى شيئا من ماله بالعين كالصباغ وهذا عندنا وعند زفر ليس له حق الحبس فان حبس العين لاستيفاء
الاجرة فضاع فلا غرم اى لا ضمان عليه لانه غير متعد فى حبسها ولا اجر لهلاك المعقود عليه قبل التسليم
وهذا عند ابى حنيفة رح واما عندهما فالعين كانت مضمونة قبل الحبس فكذا بعده لكنه مخير ان شاء ضمنه قيمته
غير معمول ولا اجر له وان شاء ضمنه معمولا وله الاجر بخلاف الحمال وكل من لم يخلط ملكه بالعين فانه ليس له
ولاية حبس العين لاجرله وانما كان لراد الابق حبسه لاستيفاء الجعل لانه كان على شرف الهلاك وقد احياه
وفى شرح الطحاوى الحمال اذا حبس الحمل لاستيفاء الاجر وهلك ان كان الحبس باذن المالك لا يضمن وان
كان بغير اذنه ضمنه المالك اما محمولا ويكون له الاجر او غير محمول ولا اجر له وفى الفصول العمادية كل صانع
يصير العين بعمله شيئا اخر بحيث لو فعل الغاصب ينقطع حق المالك فله حق الحبس قال وهذا اذا عمل فى دكانه
اما اذا عمل الخياط او الصباغ مثلا فى بيت المستاجر فليس له حق الحبس وفى القنية اختلف المشايخ فى قول اصحابنا
كل صانع لعمله اثر فى العين فله حبسها للاجر فقيل المراد به الاجزاء المملوكة للصانع التى تتصل بمحل العمل كالنشاستج
والعزى والخيوط ونحوها وهو مختار صاحب المحيط وقيل مجرد ما يرى ويعاين فى محل العمل ككسر الفستق والحطب
وطحن الحنطة وحلق راس العبد وهو مختار قاض وظهير الدين التمرتاشى انتهى كلامه والمختار المص وهو قول الاول
فعلى هذا لا يكون للقصار ولاية الحبس اذا لم يخلط ملكه بالثوب الا اذا قصر بالنشاستج او بياض البيض لانه اتصل
به ملكه وعلى القول الثانى يكون له ولاية الحبس لانه لما غلب الوسخ على الثوب واستتر البياض له صار فى حكم المعدوم

وحين

وحين اظهره القصار بعمله جعل ظهوره مضافا الى عمله فيكون اثر عمله قائما فى المعمول ولمن اطلق له العمل
اى لم يقيد صريحا بان يعمل بيده فلو قال استاجرتك لتخيط له هذا الثوب بدرهم فهذا من قبل اطلاق العمل
عرفا وان كان المذكور خياطة المخاطب لفظا كذا فى الكافى ان يستعمل غيره لان المستحق عمل فى ذمته فيكون كالدين
سواء استوفاه او غيره هكذا ذكر مطلقا صاحب الهداية سواء كان الغير اجيرا له او لا وهكذا ذكر فى المحيط
وفى شرح قدورى من استاجر اجيرا على عمل فله ان يعمل بنفسه واجيره فقيد بالاجير وربما يفهم منه
ان غير الاجير ليس كذلك وان قيد بيده لا يعنى اذا اشترط على الصانع ان يعمل بنفسه بان يقول له
استاجرتك لتخيط بنفسك او بيدك فلا يجوز له ان يستعمل غيره ولاجير المجئ بعياله المعلومين حتى لو لم
يكونوا معلومين ينبغى ان يكون له اجر المثل ان مات بعضهم وجاء بمن بقى اجره بحسابه اى بحساب من
بقى اى لانه اوفى بعض المعقود عليه فيستحق العوض بقدره قيل هذا اذا قلت مؤنة الباقين بموت من
مات حتى لو كان الميت صغيرا لم ينقص المؤنة بموته فله كل الاجر وحامل كتاب او زاد الى زيد باجر ان
رده بموته فلا شئ له يعنى اذا استاجر احدا ليذهب بكتاب او زاد الى زيد بالبصرة مثلا فذهب فوجد
زيدا ميتا فرده فلا اجر له لانه ابطل تسليم المعقود عليه فبطل استحقاق البدل وهذا عند ابى حنيفة رح
وفى الذهاب بالزاد خلاف محمد فانه عنده له اجر للذهاب وذكر الفقيه ابو الليث قول ابى يوسف رح
مع محمد وغيره ذكره مع ابى حنيفة رح وفى الذهاب بالزاد خلاف زفر فانه له الاجر عنده لانه اوفى المشروط
وانما قيد بقوله بموته لان الخلاف فيه ولو كان حيا ورده لم يكن له الاجر اتفاقا وذكر فى المبسوط ان
غيبته كموته وقيد فى الهداية فى مسئلة الكتاب انه استاجره ليذهب به ويجئ بجوابه وذلك لانه لو لم
يشترط الاتيان بالجواب فذهب ولم يجد زيدا فله الاجر لانه اتى بما استحق عليه وهو قطع المسافة مع
الكتاب ذكره فى المبسوط وفى الفتاوى المنصورية فى مسئلة الكتاب اذا ذهب فوجده ميتا او غائبا فاعطاه
وارثه او اخر ليعطيه الغائب اذا حضر يجب اجره اجماعا وقال قاض لو ترك الكتاب ثمه فله اجر ذهابه ولو
مزقه فلا اجر له وفى الخزانة له اجر الذهاب فى الصورتين وصح استيجار دار او دكان بلا ذكر ما لم يعمل فيه لان
المقصود معلوم بالعرف وهو السكنى فينصرف اليه وله كل عمل سوى موهن البناء فله ان يتوضأ فيه ويغتسل و
يغسل الثياب ويربط فيها دوابه قالوا هذا اذا كان فيه موضع معد لربط الدواب اما اذا لم يكن فليس له ذلك

بنفسه او استعمل غيره

وله ان يجعل فيها طعاما حنطة اوشعيرا اوغيرهما وان استاجره على ان يسكن لان وضع هذه الاشياء من جملة
السكنى ولا يجوز له ان يضع فيه الرحى ولا ان يعمل فيه الحداوة اوالقصادة الابرضاء صاحبه والمراد بالرحى
رحى الماء والثور لا رحى اليد وقيل يمنع عن الكل وقيل ان كان رحى اليد يضر بالبناء يمنع والا فلا وعليه
الفتوى واما كسر الحطب فعن بعض مشائخنا انه لا يمنع عن المعتاد لانه من السكنى وبعضهم قالوا يمنع
منه ويومر بالكسر خارج الدار لانه يوهن البناء فلو اقعد فيها حدادا او قصارا وعمل بنفسه ذلك فانهدم
شئ من البناء ضمن قيمته وان لم ينهدم شئ منه لا يجب الاجر قياسا ويجب استحسانا هذه الجملة من الذخيرة
لا استيجار ارض الزراعة حتى يسمى ما يزرع او يعمه اى يزرع فيه بان يقول على ان يزرع ما شاء وذلك
لانها قد يستاجر لزراعة البر والشعير والذرة والجاورس والارز وغيرها وبعضها اخر بالارض فلا بد
من التعيين او تفويض الخيرة اليه دفعا للمنازعة وفي الخزانة اذا زرع المستاجر ولم يثبت واصابته افة في
وقت لم يمكن ان يعيدها مرة اخرى فله ان يزرع فيها ما هو اقل ضررا من المسمى او مثله لا ما هو اكثر
ضررا ويكون الارض خالية عن الزراعة فلو كان فيه زرع لا يجوز الاجارة في ظ كذا في الخزانة وهذا اذا لم
يدرك الزرع اما اذا ادرك فالاجارة جائزة ويومر بالحصاد والتسليم كذا في الخلاصة ولا اختصاص للزراعة
بذلك فلو كان فيها رطبة او شجرا وقصب او كرم او شئ اخر يمنع من الزراعة فالاجارة فاسدة ذكره السرخسي في
المبسوط وقال اسمعيل الزاهد لو كانت الشجر في وسط الارض لم يجز الاجارة ولو كانت في نواحيها على مسناة
جازت كذا في المنصورية فان استاجرها للبناء او الغرس صح فان ذلك منفعة يقصد بالاراضي فاذا انقضت
المدة سلمها فارغة بان يقلع المستاجر البناء او الغرس لانه لا يعلم لها نهاية بقائهما بخلاف ما اذا انقضت
مدة الاجارة والزرع بقل فانه يتخير المستاجر بين ان يقلع الزرع وان يترك الى ان يدرك باجر المثل لان
لها نهاية معلومة ومعنى قولهم يترك الى ان يدرك باجر المثل هو ان يترك بقضاء او بعقدهما حتى لا يجب الاجر
الا باحدهما ذكره في القنية الا ان يغرم الموجر قيمته اى قيمة البناء او الغرس للمستاجر مقلوعا اى مستحق القلع
فان قيمة مستحق القلع اقل من قيمة المقلوع بمقدار اجرة القلع كما مر في كتاب الشفعة ويتملكه لانه صار
كالبيع بلا رضا المستاجر ان نقص القلع الارض اى سواء رضي المستاجر بذلك الغرم والتملك او لم يرض
لان في قلعه ضررا للموجر وفي بقائه واعطاء القيمة لا ضرر للمستاجر والا فبرضاء اى وان لم ينقص القلع

الارض فانما يغرم الموجر القيمة ويتملكه ان رضي المستاجر وبدون رضاه لا يتملكه لان الشجر او البناء للمستاجر
~~وبدون رضاه لا يتملكه لان الشجر او البناء للمستاجر~~ ولا في قلعه لا ضرر للموجر او يرضى بتركه اى يرضى الموجر
بترك البناء او الغرس لان حق الغرس لهذا اى للمستاجر والارض لهذا اى للموجر كما كانت والظاهر ان رضى
المستاجر شرط في ذلك ايضا حتى لو رضي الموجر بالترك ولم يرض المستاجر به فله ان يقلع ذلك وفي الظهيرية
اذا كان البناء من لبن اتخذها من تراب الارض المستاجرة فبعد انقضاء مدة الاجارة يرفع البناء ويغرم
قيمة التراب لصاحبه وان كان البناء من طين لا ينقض البناء لانه لو نقض يعود ترابا وفي القنية اذا كانت
الارض المستاجرة موقوفة وبنى فيها او غرس وانقضت المدة فللمستاجر ان يستبقيها باجر المثل اذا لم يكن في
ذلك ضرر وليس للموقوف عليهم ان يقلعوا ذلك والرطبة كالشجر لان لها بقاء في الارض نهاية غير معلومة
كالشجر وضمن الحصة بالزيادة على حمل ذكر ان اطاق وكل القيمة ان لم تطق يعني اذا استاجر حمارا مثلا ليحمل عليه
مقدارا معينا من الحنطة مثلا فحمل عليه اكثر فهلك يقسم قيمة الحمار على مجموع الحمل والزيادة فيضمن حصة الزيادة
وهذا اذا اطاق مثل هذا الحمار مثل هذا الحمل مع الزيادة فان كان لا يطيق ضمن كل القيمة لعدم الاذن فيها
اصلا هذا هو المذكور في الهداية والكافي وذكر في المنصورية ان الضمان انما يلزم اذا حمله المستاجر عليه
اما اذا حمله صاحب الحمار ولم يشاركه المستاجر لم يضمن وكذا اذا حمل المستاجر جوالقا وصاحب الحمار جوالقا فانكانت
الحنطة في دعاء واحد وحملاه معا ضمن المستاجر ربع قيمته وفي الذخيرة ان ضمان الحصة بالزيادة فيما اذا حمل
عليه الحمل المذكور والزيادة عليه دفعة اما اذا حمل عليه الحمل المذكور ثم حمل عليه الزيادة فان حمل الزيادة
في الموضع الذي حمل الحمل المذكور يضمن قيمته بتمامها وان حملها في موضع اخر كما اذا علقها من العنق يضمن
بقدر الزيادة وانما قيد بالحمل لانه اذا استاجرها للركوب فاردف معه غيره يضمن نصف القيمة سواء كان
الرديف اخف او اثقل وقيل يضمن بقدر الزيادة وقال شمس الائمة الحلوائي هذا اذا كان الرديف كبيرا او صغيرا
يستمسك على الدابة وان كان لا يستمسك فهو كالحمل وهذا كله اذا اطاقت الدابة الرديف مع الراكب اما اذا
لم تطق فيضمن تمام القيمة كذا في الفصول العمادية **فصل** يفسد شروط يفسد البيع لانها بمنزلته
فانها عقد يقال ويفسخ وفي الكافي كل شرط مخالف لموجب العقد فهو مفسد للعقد لانه مبنى الاجارة على المضايقة
والمماكسة كالبيع فيفسد بالشرط وفي الخزانة كل جهالة يفسد البيع يفسد الاجارة سواء كانت الجهالة في

الاجرة او في المدة او المعقود عليه فيجب اجر المثل عند فساد الاجارة لا يزاد على المسمى لان المنافع غير متقوم
بنفسها وانما صارت متقومة شرعا بالعقد لضرورة حاجة الناس وقد اسقط المتعاقدان الزيادة ولو نقص
اجر المثل لم يجب زيادة المسمى لفساد التسمية وعند زفر رح يجب اجر المثل بالغا ما بلغ وفي الظهيرية ان كان الفساد
لجهالة المسمى من الاجر ولعدم التسمية يجب اجر المثل بالغا ما بلغ وان كان بحكم شرط فاسد ونحوه مع كون المسمى
معلوما يجب اجر المثل ولا يجاوز به المسمى وفي الفتاوى الصغرى لو استاجر دارا بعين وسكنها ولم يدفع العين
حتى هلك في يده فعليه اجر المثل بالغا ما بلغ وفي ساير الاجارات الفاسدة لا يزاد على المسمى بل ينقص عنه
وصح اجارة دار كل شهر بكذا بلا بيان المدة في واحد فقط اذ لا يمكن تصحيح العقد في جملة الشهور لجهالتها
ولا العدد المعين لعدم الاولوية من غيره فتعين الادنى واذا تم شهر واحد كان لكل منهما ان ينقض الاجارة
لانتهاء العقد الصحيح وفي كل شهر يسكن في اوله يعني اذا سكن في هذه الصورة في اول الشهر الثاني صح العقد
في ذلك الشهر وليس للموجر ان يخرجه بلا عذر قبل انقضاء ذلك الشهر لان تم العقد بتراضيهما بالسكنى في الشهر
الثاني واختلف في ذلك فقيل اذا سكن ساعة تم العقد وهو القياس وقد مال اليه بعض المشايخ وفي ظاهر
الرواية يبقى الخيار لكل منهما في الليلة الاولى من الشهر الثاني ويومها لان في اعتبار الاول بعض الحرج كذا في
مبسوط الامام السرخسي وفي فتاوى قاض الفتوى على ظاهر الرواية وفي الخلاصة ان لكل منهما ان يترك الاجارة
عند رؤية الهلال وعند بعضهم يفسخ قبل خروج الشهر فاذا خرج على ذلك الفسخ اما اذا دخل الشهر قبل الفسخ
يفسخ في الليلة الاولى ويومها وفي المنصورية راس الشهر ليل اهل فيه هلاله فلو فسخ في هذا الوقت صح وفي
الظهيرية قال بعضهم له ان يفسخ في الايام الثلثة الاول من الشهر القابل اعتبارا بايام الخيار وهذا ليس
بسديد وفي الفصول العمادية انما يثبت خيار الفسخ عند تمام الشهر اذا لم يكن اجرة الشهر الثاني معجله حتى لو
عجله اجرة الشهر الثاني لا يكون لاحدهما ولاية الفسخ اذا لاستعمال منه والقبول من صاحبه دلالة العقد في الشهر
الثاني وان سمى اول المدة فذاك والا فوقت العقد يعني اذا سمى في اجارة الدار كل شهر بكذا اول المدة بان قال
اجرت من رمضان فذاك المسمى اول مدة وان لم يسم اول المدة بان قال اجرت كل شهر بكذا فاول المدة وقت
العقد لان الاوقات كلها في حق الاجارة على السواء وفي مثله يتعين الزمان الذي يعقب السبب كما في
الايمان فيما اذا حلف لا يكلم فلانا شهرا كذا في مبسوط امام السرخسي فان كان وقت العقد حين يهل اي يبصر

الهلال

الهلال والمراد في اول من الليلة الشهر فان الهلال بحسب اللغة وان كان في الليلة الاولى والثانية و
الثالثة ايضا لكن العرف خصصه باول ليلة وفي قوله يهل اشعار بذلك وان الاهلال وان كان المراد
منه ابصار الهلال لكن كان في الاصل بمعنى رفع الصوت عند رؤية الهلال وذلك يكون في الليلة الاولى
عادة وقد حذف مفعول ما لم يسم فاعله ههنا اعني الهلال لوضوحه اعتبر الاهلة اي يعتبر الشهور
كلها بالاهلة لانها هي الاصل والا فالايام اي وان لم يكن وقت العقد حين ابصار الهلال يعتبر الشهور
بالايام كل شهر ثلثون يوما فان الشهر الاول معتبر بالايام اتفاقا فاذا تم الشهر الاول كان ابتداء الشهر
الثاني في اثناء شهر فيعتبر ذلك ايضا بالايام والا يلزم الترجيح بلا مرجح وهذا عند ابي حنيفة رح وهو
رواية عن ابي يوسف وعند محمد وهو رواية عن ابي يوسف رح وعند محمد وهو رواية عن ابي يوسف ع
يعتبر الشهر الاول بالايام والباقي بالاهلة بان يضم الايام التي هي اقل من شهر في اول المدة كعشرة ايام
مثلا الى ايام اخر بعد مضي احد عشر شهرا بالاهلة كعشرين يوما ليصير المجموع ثلاثين يوما ويلزم على ما ذكره
ابو حنيفة رح ان يكون مدة السنة ثلثمائة وستين يوما والسنة القمرية التي يعتبر في الشرع ثلثمائة وخمسة
وخمسون يوما تقريبا وفي الذخيرة الخلاف فيما تعينت مدة الاجارة اما اذا وقعت الاجارة على كل شهر
وكان ذلك في وسط الشهر يعتبر الشهور بالايام اتفاقا اما عند ابي حنيفة رح فظاهر واما عندهما فلانه انما
يعتبر الشهر الاول بالايام ويكمل من اخر المدة اذا كان اخر المدة مجهولة وههنا اخر المدة مجهول كالعدة
فانه اذا كانت العدة بالشهور يعتبر بالايام اتفاقا كذا في مبسوط السرخسي فعلى هذا يكون قوله كالعدة متعلق
بقوله فبالايام وقد ذكر في الهداية والكافي في اول كتاب الطلاق ان الطلاق ان وقع في خلال الشهر يعتبر الشهور
بالايام عند ابي حنيفة رح وعند صاحبيه يكمل الاول ثم يعتبر بالاهلة وهكذا ذكر صاحب المحيط واختاره
القاضي ظهير الدين في الفتاوى وقد مر ذلك في باب العدة من كتاب الطلاق فعلى هذا يكون قوله كالعدة
متعلقا بتمام الكلام واجارة الحمام خصها بذكر لان بعض العلماء كره اخذ غلتها لما روي عن عثمان رض كره
ذلك وقيل يكره اتخاذ حمام النساء لانهن منعن عن الخروج والصحيح انه لا باس بذلك للحاجة والحاجة في حق
النساء اظهر للاغتسال من الحيض والنفاس والجنابة وازالة الدرن والزينة كذا في مبسوط السرخسي رح والحجام
صح بذلك لان بعض اصحاب الظواهر قالوا ان كسبه حرام لقوله صلعم ان من السحت كسب الحجام وهذا منسوخ بما

روى انه عليه السلم احتجم واعطى الحجام الاجرة وقيل النهى عن كسب الحجام على سبيل الاشفاق فان ذلك
يجعل المرء خسيسا ونحن نقول به كذا فى المبسوط والظئر باجر معين للحاجة الى ذلك وكما يشترط تعيين
الاجر يشترط التاقيت اجماعا ذكره فى المنصورية ثم ان المعقود عليه المنفعة على ما زعم بعض المتاخرين
وهى القيام بخدمة الصبى وما يحتاج اليه واللبن تبع والاصح ان العقد يرد على اللبن لا منفعة الثدى
فان منفعة كل عضو ما يحصل به والمعقود عليه ما هو المقصود وما سوى ذلك من القيام بمصالحه تبع
كذا قاله السرخسى وذكر فى الهداية ان الاول اقرب الى الفقه لان عقد الاجارة لا ينعقد على اتلاف
العين مقصودا وانما لم يستحق الاجر بالتربية بلبن الانعام لان هذا ايجار وليس بارضاع والمستحق عليه
الارضاع ويخدشه انها لو ربتها بلبن نفسها بطريق الايجار ينبغى ان لا يستحق الاجر وهو فى غاية البعد
وبطعامها وكسوتها فانه يجوز استيجارها مدة معلومة بطعامها وكسوتها وفى الكسوة ينصرف الى الوسط
منها كما فى الصداق اذا سمى لها ثوبا وهذا عند ابى حنيفة رح وهو استحسان والقياس ان لا يجوز وهو
قولهما لان الطعام مجهول الجنس والقدر والصفة وكذلك الكسوة الا ان يسمى ثوبا معلوما الجنس والطول
والعرض والرقعة ويضرب لذلك اجلا ويسمى كل يوم كيلا من الدقيق مثلا معلوما فح يجوز بالاتفاق وللزوج
وطيها لانه حقه فلا يتمكن من ابطال حقه لا فى بيت المستاجر اى لا يجوز للزوج وطيها فى بيت المستاجر اذا لم
يرض به سواء كان ملكا له او مستاجرا او مستعارا او مرهونا له لان البيت ملكه او هو احق به من غيره
اما اذا رضى المستاجر بذلك فيجوز وله فى نكاح ظاهر فسخها ان لم ياذن لها اى للزوج ان يفسخ اجارة الا
رضاع اذا لم ياذن للمرضعة بذلك والمراد بالنكاح الظاهر ما ثبت بالبينة قال قاضى هذا اذا لم يكن المرأة معروفة
بالظئورة وكانت ممن يعير بذلك وقيل هذا اذا كان الزوج عن بيته ان يكون امراته ظئرا اما اذا لم يكن كذلك
فلا وقال السرخسى الاصح ان له ذلك فى الوجهين لانها اما ان ترضعه فى منزل ابويه فللزوج ان يمنعها من
الخروج او يرضعه فى منزل زوجها فله ان يمنعها من ادخال صبى الغير منزله لا ان اقرت بنكاحه ولم يكن لها بينة
على ذلك فانه ليس له حق الفسخ لان العقد لزمها وقولها لا يقيد فى حق المستاجر لان الاقرار حجة قاصرة ولاهل
الصبى فسخها اى فسخ الاجارة ان مرضت المرضعة مرضا لا يستطيع معه الرضاع اذ يعجز عما هو مقصود المستاجر
او حبلت اذ لبنها يفسد بذلك ويضر الصبى عادة هكذا ذكره مطلقا وفى الهداية ان للمستاجر فسخ الاجارة

اذا خاف على الصبى من لبنها بسبب الحبل وعليها غسل الصبى وثيابه اى غسل ثيابه كذا فى الهداية وذكر فى
الكفاية الصحيح ان غسل ثياب الصبى من البول ونحوه عليها وعن الوسخ والدرن لا يكون عليها للعرف
واصلاح طعامه ودهنه اى اصلاح دهنه فهو عطف على الطعام ويجوز ان يكون الدهن بفتح
الدال مرفوعا عطفا على اصلاح اى ولطخه بالمدن ودلكه به اذ قد جرت العادة بان الظئر هى التى
يتولى ذلك وفى الذخيرة وما يعالج به الصبيان من الريحان والدهن فهو على الظئر قال وكان ذلك
فى عرف ديارهم واما فى عرف ديارنا فما يعالج به الصبى على اهله وعلى ابيه الاجر اى اجر الظئر لانه
الذى استاجرها وثمنها اى ثمن الثياب والطعام والدهن وفى الخزانة اذا استاجر الاب ظئرا سنة ثم مات
الاب فان لم يكن للصغير مال حين استيجار الاب الظئر بطلت الاجارة لان الاجارة كانت على الاب فى ماله
وان كان للصغير مال حين الاستيجار لا يبطل الاجارة بموت الاب وكان الاب عاقدا لابنه فان ارضعته بلبن
شاة او غذته بطعام ومضت المدة فلا اجر لها لان الاجرة بمقابلة الارضاع ولم يوجد وانما قيد بلبن شاة
لان الظئر لو دفعت الصبى الى الاخرى شهرا لترضعه فله الاجر كذا فى الخلاصة ولم تصح الاجارة للعبادات
كالاذان والاقامة وتعليم القران اما الاول فلان منفعة اعلامه يحصل للمؤذن لان بكثرة الجماعة يزداد
ثوابه واما الثانى فلان الامام يصلى لنفسه فلا يستوجب اجرا على غيره واما الثالث فلقوله عليه السلم اقرؤا
القران ولا تاكلوا به وفى الهداية ان التعليم مما لا يقدر عليه المعلم الا بالمعنى من قبل المتعلم فيكون ملتزما
ما لا يقدر على تسليمه فلا يصح ولا يخفى ان هذا يشمل تعليم كل شئ لكن هذا فى تعليم الفقه صحيح واما الاستيجار
على تعليم الكتابة والخط والنجوم والطب والتعبير فجائز اتفاقا كذا فى الروضة وفى الذخيرة الاستيجار على
تعليم الفقه وتعليم الشعر والادب لا يجوز اذا لم يذكر لذلك مدة معلومة بان استاجر شهرا مثلا لتعليم ولده
الشعر والادب يجوز وفى الخزانة ان الاستيجار على تعليم الفقه باطل بالاجماع وعند بعض المتاخرين جائز وعليه
الفتوى ويفتى اليوم بصحتها قال السرخسى فى المبسوط ان المتقدمين من اصحابنا بنوا هذا الجواب على ما شاهدوا
فى عصرهم من رغبة الناس فى هذه الاشياء بطريق الحسبة واما فى زماننا فنقول يجوز الاستيجار كيلا يتعطل هذا
الباب ولا للمعاصى كالغناء والنوح وهو البكاء على الميت وتعداد محاسنه وقيل هو بكاء مع صوت كذا فى المغرب
وكذا سائر الملاهى كضرب المزمار والطبل وكذا استيجار على ان يضرب للمجوس ناقوسا او ينحت لهم صنما او يزخرف

لهم بيتا بالتماثيل بخلاف الاستيجار على ان ينحت طنبورا او بربطا فانه يطيب له الاجر الا انه ياثم به كذا
فی الخزانة ولا لعسب التيس وهو فی الاصل الفحل من المعز . والمراد ههنا مطلق الفحل والعسب ضراب الفحل وقيل
ماؤه ذكره فی الصحاح وفی المجمل العسب الكراء الذی يؤخذ علی ضراب الفحل وحاصله ان يوجر فحلا لينزو على
الاناث وذلك لان المقصود هو الماء ولا قيمة له وصاحب الفحل يلتزم ايفاء ما لا قدرة على تسليمه ولا اجارة
المشاع سواء كان محتملا للقسمة او لم يكن لانه لا يقدر على تسليمه الا بتسليم النصف الاخر ليمكن الانتفاع به و
هو غير مقدور له والمراد بالشيوع الشيوع الاصلی لان الشيوع الطاری لا يفسد فی ظاهر الرواية عن ابی حنيفة رح
وروی خالد بن صبيح عنه ايضا يفسد وذكر فی بعض المواضع ان الاجارة فيما لا يقسم جائزة بالاجماع الكل
من الذخيرة الا من الشريك لانه ح يتمكن من الاستيفاء المنفعة من الكل بحكم الملك فی البعض والاجارة فی البعض
وهذا عند ابی حنيفة رح واما عندهما فاجارة المشاع يجوز مطلقا وتهايئان فيه المعنی ان الفتوی على قولهما وفی
الفصول العمادية اختلف المشايخ على قول ابی حنيفة رح فی اجارة المشاع فقيل ينعقد فاسدا حتی يجب اجر المثل
وهو الصحيح وفی المبسوط روی عن ابی حنيفة رح ان لا يجوز الاجارة من الشريك ايضا وعن ابی طاهر الدباس انه
اذا اجر احد الشريكين نصيبه من اجنبی يصح عند ابی حنيفة رح واذا اجر المالك نصفا رضه لا يصح والاصح انه لا فرق
بينهما عنده ثم ظاهر كلام المص يشعر بجواز اجارة المشاع من الشريك مطلقا واحدا كان او اثنين لكن ذكر فی الفصول
العمادية انه اذا كانت الدار بين ثلاثة نفر فاجر احدهم نصيبه من احدهما لا يجوز ولا اجارة الرحی ببعض دقيقه
بان يستاجر رحی ليطحن له حنطة هذه بقفيز من دقيق منها لان النبی صلعم نهی عن قفيز الطحان والمراد ما ذكرنا
والمستاجر عاجز والكری فی هذا يجب اجرة المثل لا يجاوز به المسمی فان شرط قفيزا من دقيق جيد ولم يقل من دقيق هذه
الحنطة كان جائزا لان الدقيق مكيل معلوم يصح ان يكون ثمنا فی البيع فيصلح ان يكون اجرة كذا فی المبسوط ونحوه
كان رفع سمسما الی رجل على ان يكون يعصره له برطل من دهنه وكذا اذا وقع غزلا الی حائك لينسجه بذراع
من ذلك الثوب ففی ظاهر المذهب لا يجوز لانه فی معنی قفيز الطحان وقال السرخسی فی المبسوط كان شيخنا يحكی عن
استاده انه كان يفتی بجواز هذا ويقول فيه عرف ظاهر بنسف والقياس قد يترك بالعرف كما فی الاستصناع ولا
الجمع بين الوقت والعمل كما اذا استاجر رجلا ليخبز له هذه العشرة الاقفزة اليوم بدرهم فانه فاسد لانه يفضی
الی المنازعة وهذا عند ابی حنيفة رح وعندهما يجوز والعقد على العمل وذكر الوقت للاستعجال فاذا فرغ فی نصف

اصلا لانه لا يجب الاجر ونقل ينعقد

عن نقل المراد الاجر

النهار

النهار فله الاجر كاملا وان لم يفرغ منه اليوم فعليه العمل فی الغد وروی هشام عن محمد ان عند ابی حنيفة رح
انما يفسد اذا قال على ان تعمل هذا العمل اليوم بدرهم ولو قال فی اليوم لا يفسد لان الاول مدة والثانی
ظرف لا مدة كذا فی الحصر وفی القنية اذا ذكر الوقت اولا ثم الاجرة جاز وان ذكر الاجرة اولا ثم الوقت
لم يجز والفتوی على ان الاجارة فاسدة فيهما سواء ابتداء بذكر العمل او المدة اذا ذكرهما قبل تمام العقد بان
لم يذكر الاجر بعد ما اذا ذكرهما وذكر الاجر حتی تم العقد وذكر الثانی فلا يعقد

فصل

الاجير المشترك هو من ينعقد عقد الاجارة فی حقه على العمل فلان المطلوب هو العمل لم يناف ان يعمل
لغيره لانه يمكن ان يعمل لهما كذا فی النهاية وانما سمی بذلك لان منافعه لم يصر مستحقة لواحد وقد
وقع فی عبارة بعض الفقهاء اجير المشترك بالاضافة وهو غلط الا ان يجعل الاضافة للبيان او يقال
ان المشترك مصدر ميمی والاضافة لادنی ملابسة يستحق الاجر بالعمل لان المعقود عليه العمل وله ان
يعمل للعامة لما ذكرنا انفا كالقصار ونحوه من الخياط والصباغ والصائغ والاسكاف والنخاس والدلال
وغير ذلك ولا يضمن بما هلك فی يده بلا صنعه سواء هلك بامر يمكن التحرز عنه كالسرقة والغصب او لا
يمكن كالحريق الغالب والغارة الغالبة والعدو المكابر وهو قول ابی حنيفة وزفر رح وعندهما ان هلك
بامر لا يمكن التحرز عنه فلا ضمان وان هلك بامر يمكن التحرز عنه فعليه الضمان ففی القصارة مثلا ان ضمنه
مقصورا فعليه الاجر وان ضمنه غير مقصور فلا اجر له قال السرخسی فی المبسوط انه روی عن عمر وعلی رض
مثل قولهما وعن علی ايضا رض مثل قول ابی حنيفة رح ولاجل اختلاف الصحابة اختار المتاخرون الفتوی
بالصلح على نصف وفی الفصول العمادية كان ظهير الدين المرغينانی يفتی بقول ابی حنيفة رح وقال صاحب
العدة سالت عنه هل يجبر الخصم على الصلح عند من قال به اجاب بانی كنت افتی بالصلح فی الابتداء ثم رجعت
عن هذا وعن صاحب المحيط انه اذا كان الاجير مصلحا لا يجب الضمان وان كان بخلافه يجب الضمان كما هو مذهبهما
وان كان مستور الحال يومر بالصلح وان كان شرط عليه الضمان لانه امين واشتراط الضمان على الامين
باطل وهذا مختار الفقيهين ابی جعفر وابی الليث وبه يفتی وقيل ان شرط عليه الضمان يضمن عند ابی حنيفة رح
ايضا لان الاجر كانه فی مقابلة الحفظ والعمل جميعا كذا فی المبسوط بل بعمله عطف على قوله فی يده ای يضمن الاجير
المشترك بان هلك بعمله كتخريق الثوب من دق القصار سواء خرقه القصار بنفسه او خرقه اجيره فان استعان القصار

برب الثوب فدقه معه ولم يعلم من اى الدق تخرق فعن ابى يوسف رحمه الله انه على القصار نصف القيمة وعن
محمد كل القيمة حتى يعلم انه تخرق من دق صاحبه وعلى قول ابيحنيفة رحمه الله ينبغى ان لا يضمن القصار اصلا ما لم
يعلم انه تخرق من دق صاحبه كذا فى الذخيرة اما اذا زلق الحمال بعد ما انتهى الى المكان المشروط فلا
ضمان عليه وله الاجر وقال المص المراد بقوله ما تلف بعمله عمل جاوز فيه القدر من المعتاد او عمل لا يعتاد
فيه القدر المعلوم هنا وقد ذكر فى الفصول العمادية ان الملاح اذا امد السفينة وغرقت يضمن جاوز
المعتاد او لم يجاوز لانه اجير مشترك فيضمن بجناية يده وفى الحصر قال زفر لا يضمن الاجير المشترك بما تلف
من عمله لانه عمل باذن المالك فلا يضمن ما تولد منه واعلم انه اذا تلف المتاع بعمل الاجير المشترك ضمنه
قيمته معمولا واعطاه الاجر او غير معمول ولا اجر له قال بشر بن غياث هذا الجواب صحيح عندنا لان قبضه
قبض ضمان عندهما واما عند ابيحنيفة رحمه الله فقبضه قبض امانة والموجب للضمان عليه العمل فله ان يضمنه
قيمته معمولا ولا خيار له فى ذلك والاصح ما قلنا كذا فى المبسوط الا الادمى استثناء من المقدر بعد بل
اى يضمن الاجير المشترك كل شئ بعمله ممن غرق بسبب مد السفينة او سقط من الدابة بسبب سوقه اياها
وكذا ان فصد او حجم او ختن وهلك به والتقييد بالادمى ربما يوهم ان البيطار لو بزغ دابة وهلكت يكون
عليه الضمان وليس كذلك فانه لا ضمان عليه صرح به فى الهداية ان لم يجاوز المعتاد لانه لا يمكنه التحرز
عن السراية فان جاوز الموضع المعتاد ضمن ديته فلو قطع الختان الذكر يضمن وفى مبسوط السرخسى اذا
امر رجلا ان يختن ابنه وقطع الحشفة فان برى فعليه ضمان الحشفة وهو كمال دية النفس وان مات فعليه
نصف دية النفس لانه حصل الموت بفعلين قطع الجلد وهو ماذون فيه وقطع الحشفة وهو غير ماذون
فيه والاجير الخاص وهو الذى يكون العقد واردا على منافعه ولا يصير منافعه معلومة الا بذكر المدة او بذكر
المسافة ومنافعه فى حكم العين فاذا استحقت بعقد المعاوضة لاحد لا يتمكن من ايجابها لغيره ويسمى اجير الوحد ايضا
بالاضافة بسكون الحاء وفتحها بمعنى الوحيد اى اجير المستاجر الواحد كذا فى المغرب وقيل الوحد مصدر بمعنى
التوحد والمعنى عامل التوحد اضيف الى فعله لادنى ملابسته اى المتوحد فى العمل يستحق بتسليم النفس مدته
وان لم يعمل يعنى يستحق الاجر اذا سلم نفسه الى المستاجر مدة الاستيجار مع التمكن من العمل وان لم يعمل بشرط ان لا يمتنع
من العمل حتى اذا امتنع منه لم يستحق الاجر كالاجير لرعى الغنم هكذا ذكر فى الهداية مطلقا وفى الذخيرة ذكر محمد اذا قال
اذا

اذا استاجرتك لرعى غنمى هذه سنة كل شهر بكذا يكون اجيرا مشتركا الا اذا قال على ان ترعى معها غنم غيرى فح يكون
اجير وحد وان ورد العقد على المدة اولا بان قال اذا استاجرتك شهرا بكذا لترعى غنمى كان اجير وحد الا ان يقول
على ان لك ان ترعى مع غنمى غنم غيرى فح به يصير مشتركا ويتغير اول الكلام باخره وكذا الحكم فى البقار ومن فى
معناه واعلم ان حارس الخان او السوق اجير خاص على ما ذكره الفقيه ابو جعفر رحمه الله وعن صاحب المحيط انه اجير مشترك وفى
الذخيرة الفتوى على الاول ولا يضمن ما هلك فى يده بان سرق او غصب لان العين امانة فى يده لانه قبض باذنه وهذا
بالاتفاق وانما يضمن الاجير المشترك عندهما استحسانا لانه يقبل اعمالا كثيرة رغبة فى كثرة الاجر ويعجز عن قضاء
حق الحفظ فيها فيضمن او بعمله لان منافعه صارت مملوكة للمستاجر فاذا امره بالتصرف فى ملكه صح وصار كانه
فعله بنفسه هكذا ذكر فى الهداية وفى الفصول العمادية ما ذكر فى المختصر القدورى انه لا ضمان على الاجير
الخاص فيما تلف فى يده ولا ما تلف من عمله معناه اذا لم يكن متعديا فلو ضرب شاة ففقاء عينها او كسر رجلها
ضمن لان الضرب غير داخل فى الاجارة اذ الرعى يتحقق بالصياح بدون الضرب وان ردد الاجر بترديد العمل
بان قال ان خطت هذا الثوب فارسيا فبدرهم وان خطته روميا فبدرهمين يجب اجر ما عمل لان الاجر انما
يجب بالعمل لا بنفس العقد وعند العمل يصير المعقود عليه معلوما وكذا ما يلزمه من البدل لكن لا يجوز فى الاجارة
التخيير بين اكثر من ثلثة اشياء كما فى البيع وعند زفر وهو قول ابيحنيفة رحمه الله الاول يفسد بالترديد وهو القياس
لان المعقود عليه والبدل مجهولا لان عند العقد وان ردد فى عمله اليوم وغدا بان قال ان خطته
اليوم فبدرهم وان خطته غدا فنصف درهم فله ما سمى ان عمل اليوم واجر مثله ان عمل غدا فالشرط الاول
صحيح والثانى فاسد لان الشرط الاول لا غرر فيه وفى الثانى غرر لان الثانى انما يوجب بفوات الخياطة فى
اليوم الاول وعندهما الشرطان جائزان لانهما عقدان مختلفان ببدلين مختلفين وعند زفر الشرطان فاسدان
لان المعقود عليه واحد والبدل مختلف باختلاف الوقت فيفسدان كذا فى الحصر ولا يجاوز المسمى فى الغد وان
كان اجر المثل اكثر منه وينقص عن المسمى فى الغد ان كان اجر المثل اقل منه قال القدورى هذا هو الصحيح وفى
الجامع الصغير انه لا يزاد على المسمى فى اليوم ولا ينقص عن المسمى فى الغد لان التسمية الاولى باقية فى اليوم
الثانى فيعتبر لمنع الزيادة ويعتبر التسمية الثانية لمنع النقصان وفى المنصوص عن ابيحنيفة رحمه الله ثلث روايات
ولا يسافر بعبد يستاجر للخدمة الا بشرط اى بشرط السفر لان خدمة السفر اشق من خدمة الحضر فان شرط الخدمة

في الحضر فباء السفر يلزمه التكليف فوق ما التزم وان شرط الخدمة مطلقا فالمطلق ينصرف الى المتعارف **فصل**
تفسخ الاجارة بعيب سواء كان العيب قديما او حدث بعد العقد او بعد القبض اخل بالنفع قيد بذلك لانه لو لم يخل
بالنفع كما اذا سقط حائط من الدار لم يخل بالسكنى لا يفسخ الاجارة كدبر الدابة وهو بالتحريك كالجراحة يحدث
من الرحل والسرج والاكاف وفي الصغرى اذا سقط حائط او انهدم بيت من الدار فللمستاجر الفسخ لكن لا
يفسخ بغيبة الموجر اتفاقا ولو انهدم كل الدار فله فسخها بغيبة الموجر لكن لا ينفسخ ما لم يفسخ وفي اجارات
شمس الائمة اذا انهدمت كل الدار فالصحيح ان الاجارة لا ينفسخ لكن الاجر يسقط عنه فسخ او لم يفسخ كذا في
المنصورية وفي الزيادات ان خيار العيب في الاجارة يفارق خيار العيب في البيع فانه ينفرد المشتري بالرد في
البيع قبل القبض واما بعده القبض فيشترط القضاء او الرضاء وفي الاجارة ينفرد المستاجر قبل القبض وبعده
فلو انتفع بالمعيب في مدة الاجارة او في بعضها او ازيل العيب قبل فسخ الاجارة سقط خياره اي خيار
المستاجر ومعنى سقوط الخيار في ازالة العيب ظاهر لان العقد يتجدد ساعة فساعة واذا زال العيب قبل الفسخ
لم يوجد العيب في العقد الآتي ومعنى سقوط الخيار في الانتفاع فهو انه اذا استوفى المنفعة فقد رضي بالعيب
فيلزمه تسليم جميع البدل كما في البيع وبخيار الشرط فانه اذا اشترط الخيار في الاجارة ثلثة ايام جاز عندنا فله
ان يفسخ قبل مضي ثلثة ايام ثم المفهوم من اطلاقات الكتب ان خيار الشرط لا يزيد على ثلثة ايام ولم يصرحوا ان
هذا قول ابي حنيفة رح خاصة او هو قوله وقول صاحبيه ايضا وفي الفصول العمادية اذا فسخ في اليوم الثالث
افتى صاحب المحيط انه لا يجب اجر يومين لانه لا يتمكن من استيفاء النفع لانه لو انتفع يبطل خياره والرؤية اي
ويفسخ الاجارة بخيار الرؤية فاذا راه فله ان لا يقبله وفي الظهيرية اذا استاجر كرما لم يره وقد باع صاحب
الكرم الاشجار منه قبل الاجارة ليفسخ الاجارة كان للمستاجر خيار الرؤية في الكرم ولو تصرف الملاك بطل
خيار الرؤية اعتبارا بالبيع ولو اكل ثمار الكرم قيل لا يبطل خياره في الاجارة وقيل لو يبطل فله وجه والعذر
لان المنافع يحدث شيئا فشيئا ويتجدد العقد في المنافع ساعة فساعة فلم يرض بانعقاده موجبا للحكم عند وجود
العذر وهو اي عذر لزوم ضرر لم يستحق بالعقد ان بقي العقد واعلم انه اذا تحقق العذر فهل ينفسخ العقد
او يحتاج الى الفسخ ففي بعض الكتب اشار محمد الى انه ينفسخ وبه اخذ المشائخ وفي عامتها اشار الى انه يحتاج الى الفسخ
وعليه عامة المشائخ وهو الصحيح ثم اذا احتيج الى الفسخ وفي الزيادات انه يحتاج فيه الى قضاء القاضي او رضى

الاخر وفي الجامع الصغير انه لا يشترط القضاء ولا الرضاء فقيل ما ذكر في الزيادات محمول على عذر غير ظاهر كالدين
فيحتاج فيه الى القضاء ليظهر العذر وما ذكر في الجامع محمول على ما اذا كان العذر ظاهرا فلا يحتاج فيه الى القضاء
وقيل في المسئلة روايتان كذا في الكافي وفي الخزانة بعض مشايخنا وفقوا بين روايتين الفسخ والانفساخ
وقالوا ان كانت الاجارة لغرض فلم يبق ذلك كما اذا استاجر دابة لطلب عبد ابق له ثم عاد الابق من الاباق
ينتقض الاجارة وان لم يكن كذلك فيحتاج الى الفسخ وفي المنصورية اذا احتاج الى الفسخ فانما يفسخ اذا كان
الاجر حاضرا ولا يفسخ اذا كان غائبا عندهما واختلف المشائخ على قول ابي يوسف رح كسكون وجع ضرس
استوجر لقلعه هكذا ذكر في الهداية ويفهم منه انه لو لم يسكن وجعه لا يكون له الفسخ قال السرخسي
في المبسوط اذا استاجره ليقطع يده الاكلة او لهدم بناء له ثم بدا له في ذلك كان ذلك عذرا اذ في ايفاء
العقد اتلاف شئ من بدنه او ماله وهذا صريح في انه لو لم يسكن الوجع في مسئلة المتن وبدا له في ذلك
يكون له حق الفسخ ولحوق دين لا يقضى الا بثمن ما اجر لان في ابقاء العقد ضررا لم يلتزم ذلك بالعقد
وهو الحبس اذ قد لا يصدق في عدم مال اخر كذا في الهداية وفي المبسوط انه اذا كان على الموجر دين
فحبس في دينه فهو عذر وما ذكر في الهداية شامل لما يتوقع فيه الحبس ولم يحبس بعد وسفر مستاجر عبد
للخدمة مطلقا بتقييد بالخدمة في المصر ايضا عرفا فان قال المالك لا تسافر فللمستاجر ان يفسخ وان اراد
المستاجر ان يخرج العبد فللموجر ان يفسخ فان رضي المالك بخروج العبد معه فليس للمستاجر حق الفسخ وافلاس
مستاجر دكان ليتجر لان الاستيجار للمنفعة وهو يتضرر بايفاء العقد مع الافلاس وخياط عطف على مستاجر
دكان اي كافلاس خياط استاجر عبدا يخيط فتركه عمله لانه يلزمه الضرر بالمضي على موجب العقد والمراد
خياط يعمل لنفسه في ثياب نفسه ثم يبيع الثياب كما هو عرف اهل الكوفة واما الذي يخيط للناس باجر
فراس ماله الابرة والمقراض فلما يتحقق الافلاس فيه كذا في الهداية وذكر في الكافي ان هذا الخياط قد يعجز عن
العمل بان يظهر خيانته عند الناس فيتحامون عن معاملته وتسليم العمل اليه فهذا نوع افلاس وبداء
مكتري الدابة من سفره في الصحاح بدا له في هذا الامر بداء نشاء له فيه راي ويقال اكتريت الدابة استاجرتها
واكريتها اجرتها والمكتري المستاجر والمكاري والمكري الموجر فاذا اكترى دابة ليسافر عليها ثم بدا له ان لا
يسافر فهو عذر ولا فرق بين ان بدا له ان لا يسافر فهو عذر ولا فرق بين ان بداء له في اول الامر وفي بعض الطريق

ذكره في الخلاصة وانما قال من سفره لانه اذا بدا له ان لا يكتري هذه الدابة بل يكتري دابة اخرى لا يكون
عذرا لكن لو اشترى دابة يكون عذرا لانه استغنى عن الاجارة كذا في الخزانة بخلاف بداء المكاري فانه
ليس بعذر لانه يمكنه ان يقعد ويبعث الدابة على يد اجيره او تلميذه والعقد من طرف المكاري غير تابع
لمصلحة السفر فربما لا يكون له مصلحة في السفر وترك خياطة مستاجر عبد ليخيط وتركا انما هو ليعمل
في الصرف مثلا فانه ليس بعذر لجواز ان يقعد الغلام في ناحية للخياطة وهو يعمل للصرف في ناحية
اخرى وهذا بخلاف ما لو استاجر دكانا ليبيع ويشتري ثم اراد ان يعمل عملا اخر فانه عذر لان الواحد
لا يمكنه الجمع بين العملين اما هنا فالعامل شخصان فامكنهما ذكره في الهداية وبيع ما اجره فانه ليس
بعذر لانه لا يلزمه الضرر بالمضي على موجب العقد وانما يفوته الاسترباح وهو امر زائد ويفسخ
الاجارة بموت احد العاقدين عقدها لنفسه سواء اجاز الوارث تلك الاجارة او لا وذلك لانه لو بقيت
الاجارة يصير المنفعة المملوكة والاجرة المملوكة لغير العاقد مستحقة بالعقد لانتقالها بالموت الى الوارث
وهذا لا يجوز وفي المنصورية اذا مات احدهما قبل مضي المدة ولم يمكن تعريفه بحسب المسمى استحسانا واجرة
المثل قياسا ولو سكن المستاجر بعد موت الموجود فعند بعض عليه الاجر وعند بعض هو غاصب في الشهر الاول
وقال الامام قاضي لو سكن بعد الموت او مضي المدة فالفتوى على انه لا يجب الاجر بالسكنى قبل الطلب اما اذا
طلب فعليه الاجر فيما سكن بعد الطلب سواء كان في الشهر الاول ولا فرق في هذا بين دار معدة للاجارة
او غير معدة وفي الخلاصة الفتوى على انها ان كانت معدة الاستغلال يجب الاجر على كل حال والا فلا فان عقد
لغير فلا يفسخ الاجارة لبقاء المستحق عليه والمستحق لكن ينفسخ بموت ذلك الغير فان الموكل بالاجارة او الاستئجار
اذا مات احد ينفسخ الاجارة ذكره في الخزانة كالوكيل والوصي ومتولي الوقف وكذا الاب اذا اجر دار ابنه وما
او القاضي اذا اجر دار الصغير ومات لا ينفسخ الاجارة ذكره في الخلاصة ولو قال لغاصب داره فرغها والا فاجرتها
كل شهر بكذا فسكت ولم يفرغ يجب المسمى لانه لما سكت فقد رضي بذلك فانعقد بينهما اجارة شرعا فان الاجارة
شرعا فان الاجارة بالتعاطي صحيحة ذكره في الذخيرة وهذا اذا كان الغاصب مقرا بانها للمغصوب منه ولو جحد الغاصب
ذلك واقام المغصوب منه البينة بعد سنة انها له فلا اجر له على الغاصب كذا في الخزانة وصح عقد الاجارة
هذا شروع في بيان ما يصح فيه اضافته الى الزمان وبيان ما لا يصح ذلك فيه فالاجارة المضافة كما اذا قال في

المحرم

المحرم مثلا اجرتك هذه الدار من غرة رمضان سنة بكذا او قال اجرتك هذه الدار غدا بكذا فانها يصح واما
اذا علق وقال اذا جاء غدا فقد اجرتك هذه الدار فقال ابو القاسم الصفار هو باطل لانه تعليق بالخطر وقال
ابو بكر الاسكاف يجوز ولا يعد هذا خطرا في الاجارة وبه يفتى في الفصول العمادية الاول اختيار ظهير الدين
المرغيناني والثاني قول ابي الليث واختاره صاحب المحيط وفسخها اي فسخ الاجارة مضافا في الخلاصة اذا
قال احد العاقدين لاخر فاسختك هذه الاجارة راس الشهر صح بالاجماع ولو قال فاسختك غدا اختلف
المشايخ فيه واختيار ظهير الدين المرغيناني انه لا يصح وهو المنقول عن صاحب الهداية والمزارعة و
المساقات هما في معنى الاجارة فينبغي ان يكون حكمهما حكم الاجارة والوكالة كما اذا قال بع عبدي غدا
ولا يصير وكيلا قبل مجيء الغد فلو عزله في الوكالة المضافة قبل الوقت لا ينعزل عند ابي يوسف رح وعند محمد
ينعزل ولو رجع صح الرجوع اجماعا لكن يشترط علم الوكيل ذكره في الفصول العمادية وفي شرح الطحاوي ما
يدل على ان الوكالة المضافة باطلة والكفالة وهي كما اذا قال كفلت بنفس فلان غدا وكذا الفعل الكفعلت
بنفس فلان الى شهر فانه يصير كفيلا بعد انقضاء الشهر فانه اذا جعلت الكفالة الى اجل يصير كفيلا بعد انقضاء
الاجل واذا مضى الاجل لا يبرأ الكفيل وقيل في هذه الصورة يطالب الكفيل في المدة وبرأ بمضي المدة واليه
مال عبد الواحد الشيباني كذا في الظهيرية والمضاربة وهي كما اذا دفع ثمان مائة الى اخر وقال شاركتك غدا
مضاربة بالنصف والقضاء والامارة والمراد تفويضهما فاذا قال السلطان لاحد انت قاض هذه البلدة
او اميرها راس شهر كذا يصح والايصاء والوصية والطلاق والعتاق اما الايصاء فالمراد منه جعل الغير
وصيا فاضافته الى المستقبل ظاهرة وكذا الوصية وكذا الطلاق والعتاق كما مر في مباحثهما والوقف كذا
ذكره ههنا وقد ذكر في الفصول العمادية والخزانة يصح الوقف مضافا وفي الخلاصة اذا اضاف الوقف الى ما بعد
الموت فهو باطل عند ابي حنيفة رح وهو الصحيح خلافا لهما واكثر اصحابنا اخذوا بقولهما مضافة قيد في الكل
اي مضافة الى زمان الاستقبال لا البيع بان قال بعت منك عبدي هذا غدا بالف واجازته بان باع فضولي
عبد غيره فقال المالك اجزت البيع في الفصول العمادية اذا قال البايع والمشتري في بيع الوفاء فسخت البيع بعد
مضي ستة اشهر لا يصح الفسخ والقسمة فانها في معنى البيع والشركة هكذا ذكره في كثير من الكتب وفي الخلاصة ان
التاقيت في الشركة والمضاربة صحيح فاذا قال ما اشتريت اليوم فهو بيننا يكون ما اشترى اليوم بينهما وما اشترى

بعد اليوم للمشتري خاصة وهكذا ذكر في فتاوى قاضي ويفهم من ذلك ان الاضافة في الشركة يصح كما في المضاربة
ووجه ما ذكر في الكتاب ان مطلق المضاربة يقع مضافا فانه لم يربح المضارب لا يصير شريكا فلم يفسد بالاضافة
بخلاف الشركة والهبة وكذا الصدقة فان في كل منهما تمليك العين حالا والنكاح فلو قالت زوجت نفسي منك
بعد انقضاء عدتي لا يصح كما لا يصح تعليقه بالشرط ذكره في القنية لكن ذكر في الخزانه ان تعليق النكاح بالشرط
كان تنجيز كما اذا لم يكن لي زوج فقد زوجت نفسي منك وقبل الرجل صح والرجعة في الطلاق فانها بمنزلة
النكاح والصلح عن مال بخلاف الصلح عن دم العمد فانه يجوز اضافته كذا في بعض الشروح وابراء الدين كما
اذا قال قد ابراتك عن الغي الذي عليك غدا وكذا اذا قال كل حق يجب لي عليك فقد ابراتك فان اضافة
الابراء الى ما يجب في الزمان الثاني لا يصح وقيد الابراء بالدين لان الابراء عن الكفالة يصح مضافا عند بعض
المشائخ كما سيجيء في كتاب الكفالة ان شاء الله تعالى

كتاب العارية

اوردها عقيب
الاجارة لمناسبته بينهما فان الاجارة تمليك المنفعة بعوض وبقي تمليكها بلا عوض قيل هي من التعاور
وهو التناوب فكانه يجعل للغير نوبة في الانتفاع بملكه على ان يعود اليه بالاسترداد متى شاء فيكون
اصلها عورية على فعلية بفتح العين قلبت الفها واوا ومن العرية وهي العطية الا ان العرية اختصت بالاعيان
والعارية بالمنافع زيدت الالف فيها اشباعا للفرق او من التعري فانها تمليك نفع تعري عن العوض لكن لا
جهة للتشديد بائها الا ان يقال اصلها عرية على فعلية زيدت الالف اشباعا كما قلنا ويؤيد هذا الوجه ما
وقع في بعض كتب الشافعية انه قد تخفف ياؤها وفي الصحاح العارية بالتشديد كانها منسوبة الى العار لان
طلبها عار وعيب والعادة مثل العارية وفي المغرب العارية فعلية منسوبة الى العارة اسم من اعاره كالغارة
من الاغارة واخذها من العار او العري خطاء هي تمليك نفع بلا عوض فقوله نفع احتراز عن البيع والهبة وقوله
بلا عوض احتراز عن الاجارة وتعميم النفع يشمل اعارة الجزء المشاع فانها يصح سواء يحتمل القسمة اولا وسواء كان من
الشريك اولا ذكره في القنية ويدخل في التعريف هبة المنفعة ابدا كهبة حق المرور ويراد في اخراجها الى قولنا لا
على التابيد وفي قوله تمليك اشارة الى رد ما قاله الكرخي من انها اباحة الانتفاع لا تمليكه ولهذا لا يشترط اعلام
مقدار المنفعة ببيان المدة ويبطل بالنهي ولا يملك المستعير اجارتها من غيره والجواب ان جهالة مقدار المنفعة
لا يفضي الى المنازعة لعدم اللزوم والنهي منع عن التملك فلا يجعل المنافع على ملكه لانها دليل الرجوع لا ابطال

الملك

الملك بعد ثبوته وانما لا يملك الاجارة لان المعير يتمكن من الاسترداد متى شاء وعند الاجارة لم يتمكن
منه قبل مضي المدة كذا في الكافي وتصح باعرتك لانه صريح فيه ومنحتك المنح ان يعطي احدا اخر ناقة او شاة
يشرب لبنها ثم يردها اذا ذهب درها هذا اصله ثم كثر حتى قيل في كل من اعطى شيئا منح كذا في المغرب ولا يخفى
ان معناه الاصلي انسب بالعارية فلهذا يحمل عليها اذا اطلق والمفهوم من الهداية العارية معناه المجازي
والهبة معناه الحقيقي فقد اشترط في حمله على العارية عدم ارادة الهبة اي ارادة عدم الهبة وانما حملنا على
ذلك لانه قد تقرر في الاصول انه اذا لم ينو من اللفظ شيء كان محمولا على معناه الحقيقي وفي الكافي وانه اذا اضيف
الى ما ينتفع به مع بقاء عينه فهي عارية فلذا اورد صاحب الهداية المفعول هكذا منحتك هذا الثوب وفي
الظهيرية اذا قال هذه الدار لك منحة دفعها اليه فعن محمد رح عن ابي حنيفة رح انها اعارة ومنحة الدار سكناها
ومنحة الارض زراعتها ومنحة البقرة لبنها واطعمتك ارضي فان الاطعام اذا انسب الى ما يطعم عينه يراد
به تمليك عينه واذا انسب الى ما لا يطعم عينه كالارض يراد به اكل غلتها اطلاقا لاسم المحل على الحال
وحملتك دابتي لان الحمل هو الاركاب حقيقة فيكون عارية والمفهوم من الهداية هيهنا ان العارية
معناه المجازي والهبة معناه الحقيقي لكنه صرح في كتاب الهبة بانه انما يحمل على الهبة اذا اريد بالحملان
الهبة واخدمتك عبدي فانه اذن في استخدام عبده وداري لك سكنى هي مصدر سكن الدار
اذا اقام فيها واسم بمعنى الاسكان وهي في محل النصب على الحال اي مسكونا فيها او مسكنة كذا في المغرب
وقال المص سكنى تمييز عن النسبة الى المخاطب اي داري لك بطريق السكنى وهذا اولى اذ المتبادر من الاول
انما هو الهبة وقيل سكنى خبر المبتداء ولك متعلق به وعمري سكنى اي داري لك عمري سكنى فعمري مفعول
مطلق لفعل محذوف تقديره اعمرتها لك عمري والعمري جعل الدار لاحد مدة عمره والعمري جعل الدار لاحد
مدة عمره وسكنى تمييز وتفسير لقوله لك لانه يحتمل تمليك المنافع فيحمل عليه بدلالة اخره وقيل عمري
تمييز عن النسبة واورد السكنى بدلا عنه ليتميز عن الهبة اذ هذا الكلام بدون لفظة سكنى صريح في الهبة كما مر و
يرجع المعير متى شاء في العارية سواء كانت مطلقة او موقتة لان المنافع يوجد شيئا فشيئا فما لم يوجد ولم
يقبض صح الرجوع عن تمليكها ويستثنى من ذلك ما اذا استعار امة لترضع ولده والف الصبي بها بحيث لا ياخذ
ثدي غيرها فانه لا يجوز له ان يرجع بل له اجر مثل خادمه الى ان يفطم الصبي اذا طلب الرد ذكره في الظهيرية و

فتاوى قاض وذلك لان الشارع حكم بابقائها على الارضاع بطريق الاجارة لا بطريق الاعارة نظرا للصبي فلا
اشكال ولا يضمن العارية بلا تعد من المستعير ان هلكت حتى لو شرط المعير ان يكون المستعير ضامنا لما هلك
في يده لم يصح الشرط لانه اخذها باذن مالكها للانتفاع بها والرد فاشبه الاجارة وانما قال بلا تعد لانها
لو هلكت بتعدي المستعير يضمن كما اذا ضرب دابة مستعارة بغير اذن المعير وان كان في موضع معتاد فانه يضمن
اجماعا اذ ليس للمستعير الدابة ضربها كذا في المنصورية وكذا لو استعار دابة ولم يعلفها حتى ماتت ضمن ذكره
في القنية ولا يوجر العارية لان الاعارة غير لازمة فيتنافيان فان اجرها فعطبت من العطب بفتحتين وهو
الهلاك من باب علم ضمنه اي المستعير المعير لانه اذا لم يتناوله العارية كان غصبا ولا يرجع المستعير بما ضمنه
المعير على احد اي على المستاجر والاولى ان يقال هكذا اذ لا فائدة في التعميم فانه ظهر بعد الضمان انه اجر ملك
نفسه فيكون الاجارة صحيحة ولهذا يكون الاجرة له ذكره في الظهيرية او المستاجر عطف على الضمير المنصوب
في ضمنه اي ضمن المستعير المستاجر ابتداء لانه قبض مال الغير لنفسه بغير اذنه ويرجع المستاجر على موجره وهو
المستعير ان لم يعلم انه عارية اي لم يعلم المستاجر انه كان عارية في يد الموجر دفعا للضرر الغرور عن نفسه
بخلاف ما اذا علم انه عارية في يده فانه لا يرجع ح على المستعير ويعار ما اختلف استعماله او لا ان لم يعين منتفعا
يعني يجوز للمستعير ان يعير العارية من غيره ان لم يعين المالك من ينتفع به سواء كان مما اختلف استعماله كالثوب
للبس والدابة للركوب فانه لبس القصاب لا يكون كلبس الصراف وركوب العسكري لا يكون كركوب السوقي وما لم
يختلف استعماله كالدابة للحمل والدار للسكنى واما اذا عين المالك ان ينتفع بها بنفسه او ينتفع به اجير
المستعير مثلا يضمن بالاعارة الى غيره وما لا يختلف وان عين يعني يجوز للمستعير ان يعير ما لا يختلف استعماله
سواء عين المنتفع او لم يعين وهذا فيما اذا عين المنتفع ولم ينه عن الدفع الى غيره فدفع فهلك ضمن مطلقا سواء
اختلف استعماله او لا ذكره في الخلاصة وكذا الموجر بفتح الجيم يعني اذا استاجر شيئا فله ان يعيره غيره اذا لم يختلف
استعماله سواء عين الموجر المستعمل او لا وان اختلف استعماله فله ان يعيره ان لم يعين الموجر المستعمل وان عينه
فلا فان استعار دابة او استاجرها مطلقا بان لم يسم من ركبها او من يحمله او لم يسم الركوب ولا الحمل يحمل ويعير له
اي الحمل لان الحمل لا يتفاوت ويركب ويركب فانه لما اطلق فله ان يعين وقيد بالاطلاق لانه لو استعارها ليركبها
بنفسه ليس له ان يعيرها غيره اما لو استاجرها ليحمل عليها بنفسه فله ان يعيرها غيره للحمل سواء حمل هو عليها او غيره

واما اذا نهى عن الدفع الى الغير

وايا فعل تعين وضمن بغيره يعني اذا ركب المستعير او المستاجر بنفسه تعين ركوب نفسه وضمن باركاب
غيره وان اركب غيره تعين ركوبه وضمن بركوب نفسه لانه لما اطلق فله ان يعين وتعيينه كتعيين المالك
كذا في الكافي وذكر في الفصول العمادية اذا ركب بنفسه قيل ليس له ان يعير ولو اعار يضمن وهو اختيار
فخر الاسلام البزدوي وقيل له ان يعير ولو اعار لا يضمن وهو اختيار شيخ الاسلام خواهر زاده والسرخسي
ولو اركب غيره ثم اراد ان يركب بنفسه ففيه اختلاف المشائخ على نحو ما ذكرنا وان اطلق الانتفاع في النوع
والوقت انتفع بما شاء اي وقت شاء عملا باطلاق اللفظ كذا في الهداية وفي الفصول العمادية اذا استعار
دابة ليركبها الى مكان معلوم ففي اي طريق ذهب وكان مما يسلكه الناس لا يضمن لان مطلق الاذن
ينصرف الى المتعارف وفي الذخيرة روى بشر عن ابي يوسف رح اذا استعار دابة او ثوبا فاستعار دابة
او ثوبا فاستعمل في المصر ثم خرج بهذا من المصر واستعمل فهو ضامن وان لم يستعمل ففي الثوب لا يضمن لان
الخروج به معه حفظ وفي الدابة يضمن لان الخروج بها تضييع معنى وان قيد ضمن بالخلاف الى الشر يعني
ان قيد المعير الاعارة بنوع او وقت ضمن المستعير اذا خالف المقيد اذا كان خلافا الى الشر كما اذا استعار
دابة ليحمل عليها حنطة فحمل عليها حطبا او حديدا مثل وزن الحنطة يضمن لان بالاول ياخذ من ظهر الدابة
اكثر والثاني مما يدق ظهر الدابة فيكون اضر وانما قال فقط لان المخالفة اذا كانت الى خير او مثل لا يضمن كما
اذا استعار دابة ليحمل عليها مقدار كذا من هذا الحنطة فحمل عليها حنطة اخرى مثلها او اخف او كما استعارها
ليحمل عشرة اقفزة حنطة فحمل عليها عشرة اقفزة شعير ففي القياس يضمن لانه خالف في الجنس وفي الاستحسان
لا يضمن لان مثل كيل الحنطة من الشعير اخف على الدابة بخلاف ما اذا سمى مقدارا من الحنطة وزنا فحمل عليها مثل ذلك
الوزن من الشعير فانه يضمن لانه ياخذ من ظهر الدابة اكثر كذا ذكره السرخسي وقال الامام خواهر زاده لا يضمن
استحسانا لاستواء ضررها عند استواء الوزن وبه كان يفتي صدر الشهيد كذا في الفصول العمادية وفي
فتاوى قاض اذا استعار دابة ليذهب الى مكان معلوم فذهب الى مكان اخر بتلك المسافة يضمن وكذا لو امسكها
في البيت لانه استعارها للذهاب لا للامساك وكذا تقييد الاجارة بنوع او قدر فانه اذا وقت او خالف
الى مثل او خير لا يضمن والى شر يضمن وردها الى اصطبل مالكها او مع عبده او اجيره مسانهة او مشاهرة او مع
اجير ربها او عبده يقوم على دابته او لا تسليم هذا اشارة الى وجوه تسليم الدابة المستعارة الى مالكها

احدها ان يردها الى اصطبل مالكها وهو موضع الدواب لانه اتى بالتسليم المتعارف وهذا استحسان و
القياس ان لا يكون تسليما حتى يضمن لو هلكت كذا فى الهداية وقيد فى الملتقط فى صعدة الرد الى اصطبل
ينبغى ان يكون على وجه يصير به محفوظة ربطها اولم يربطها وثانيها ان يردها على يد بعض من فى عياله
سواء كان عبده او اجيره مساهنة او مشاهرة لانها امانة فله ان يحفظها بيد من فى عياله كما فى الوديعة
بخلاف الاجير مياومة لانه ليس فى عياله فلو ردها على يده يضمن وثالثها ان يردها على من فى عياله صاحب
الدابة سواء كان اجيرا او عبده لان المالك يرضى بذلك حتى لو ردها الى المالك يرضى بذلك حتى لو ردها
الى المالك فهو يردها الى اجيره او عبده وان ردها مع اجنبى يضمن وقال الفقيه ابو الليث هذا اذا كان
شرط ان يحمل او يركب بنفسه اما اذا اطلق ولم يبين لم يضمن لان العارية تودع ذكره فى الخزانة وسيجئ فى
كتاب الرهن ما يتعلق بذلك وقوله اجيرها على اطلاقه مذكور فى الهداية والظاهر ان المراد به ايضا
اجيره مساهنة او مشاهرة كما فى اجير المستعير وانما قال يقوم على دابته اولا لان فيه خلافا فقال بعضهم
ان رد الى العبد الذى يقوم على الدواب يكون تسليما والا فلا وهو مختار قاض وقال بعضهم لا فرق بين
ان يردها على العبد الذى يقوم على الدواب والذى لا يقوم عليها قال صاحب الهداية وهو الاصح وينبغى
ان يكون الخلاف ثابتا فى الاجير ايضا حتى لا يجوز عند الاولين ردها الى اجير لا يقوم عليها لكنه لم يذكر
فى الهداية الخلاف فى الاجير وكذا فى غيرها من الكتب ويحتمل ان يكون الضمير فى تقوم راجعا الى كل من
الاجير والعبد كرد مستعار غير نفس الى دار مالكه فان هذا تسليم بخلاف ما اذا كان المستعار شيئا نفيسا
كعقد لؤلؤ فانه لا بد من رده الى دار مالكه فلو ردها الى مالكه او الى عبده او اجيره وهلك يضمن بخلاف
رد الوديعة المغصوب الى دار مالكها فان هذا لا يكون تسليما بل لا بد من الرد الى المالك وفى فتاوى قاض
اذا دفع المودع الوديعة الى من فى عيال المالك ذكر القدورى والفقيه ابو الليث وشمس الائمة السرخسى انه يكون
ضامنا وذكر شيخ الاسلام ابو بكر محمد بن الفضل فى شرح الجامع الصغير انه لا يضمن لان الرد من فى عيال المالك رد
على المالك من وجه فلا يجب الضمان بالشك بخلاف رد المغصوب الى من فى عيال المالك لان الضمان ثمه واجب فلا
يبرأ بالشك وفى الفصول العمادية نقلا عن العدة انه اذا رد الوديعة الى منزل المالك لا يضمن كما فى العارية وفى
التجريد انه يضمن وهو رواية القدورى والفتوى على الاول وفيها ايضا انه اذا غصب الدابة من الاصطبل ثم

ردها الى الاصطبل الا الى المالك فى رواية يبرأ وفى رواية لا يبرأ وعارية النقدين والكيل والموزون والمعدى
المتقارب قرض حقيقة عارية صورة فلو هلكت فى يد المستعير قبل الانتفاع بها يكون مضمونه وذلك لان
الاستعارة يكون الانتفاع مع بقاء العين ولا يمكن الانتفاع بهذه الاشياء الا باستهلاك عينها فاقتضى تمليك
العين وذا بالهبة او القرض فيثبت ادناهما وهو القرض وهذا اذا اطلق الاعارة فلو استعار الدراهم مثلا
ليسوى بها ميزانا او ليزين بها دكانا لا يكون قرضا بل عارية لانه ينتفع بها مع بقاء عينها كاستعار الحلى وصح
اعادة الارض للبناء والغرس لان كلا منهما منفعة معلومة تملك بالاجارة فكذا بالاعارة وله ان يرجع
سواء كانت العارية مطلقة او موقتة لان العارية غير لازمة ويكلف المعير المستعير قلعهما اى قلع
البناء والغرس وضمن المعير ما نقص من البناء والغرس بالقلع ان وقتها ورجع قبله اى قبل مضى الوقت
لان الظاهر من حال المسلم الوفاء بما وعد لان المستعير وثق بوعده فاذا خالف ذلك صار مغرورا
من جهته فرجع عليه بخلاف ما اذا كانت الاعارة مطلقة لان المستعير مغتر غير مغرور وبهذا يخرج الجواب
عما قال زفر من انه لا فرق بين المطلق والموقت فى انه لا يضمن المعير شيئا فيهما وما ذكر من ان المعير
يضمن ما نقص بالقلع رواية القدورى وذكر الحاكم الشهيد انه يضمن رب الارض للمستعير قيمة غرسه
وبنائه ويكونان له الا ان يشاء المستعير ان يرفعهما ولا يضمن قيمتهما لانه ملكه كذا فى الكافى وفى
فتاوى قاض اذا رجع فى الاعارة المطلقة لا تضمن للمستعير شيئا ويكون للمستعير غرسه وبنائه فيكون له
ذلك اذا رجع فى الاعارة الموقتة قبل مضى الوقت يضمن للمستعير قيمة البناء والغرس قائمة يوم الاسترداد
فان اراد المستعير ان يقلع البناء والغرس ولا يضمنه القيمة فان لم يضر قلعها بالارض فله ذلك وان اخر
فليس له ذلك بل يتملكها صاحب الارض بالقيمة وكره الرجوع قبله اى قبل مضى الوقت لما فيه من خلف الوعد
ولو اعار للزرع لا يأخذ حتى يحصد بضم الياء وكسر الصاد اى يصير صالحا للحصاد يقال احصد الزرع حان له
ان يحصد وقت او لا لان المزروع لها نهاية معلومة وفى الترك مراعاة الحقين حيث يترك بالاجر وفى الظهيرية انه
اذا استحصد الزرع ففى بعض روايات المبسوط ان صاحب الارض يأخذ الارض مع الاجر اى اجر مثل الارض
فى المدة التى يتركها بعد الطلب قال الفقيه ابو اسحق الحافظ انما يجب الاجر اذا اجر الارض منه فاما بدون ذلك
لا يجب فان ابى المزارع ان يأخذ الارض باجر المثل وكره قلع الزرع واراد ان يضمن رب الارض قيمة الزرع ذكر

فی المنتقی فی موضع ان له ذلک الا ان یرضی رب الارض ان یترک الزرع متی یحصد وفی موضع اخر منه لیس له
ذلک واجرة رد المستعار والمستاجر والمغصوب علی المستعیر والموجر والغاصب فیه لف نشر مرتب اما
الاول فلان المستعیر قبضه لمنفعة نفسه مجانا فیجب الرد علیه واما الثانی فلان منفعة قبض الموجر سالمة
للموجر معنی فلا یکون الرد واجبا علی المستاجر واما الثالث فلان الواجب علی الغاصب الرد والاعادة الی
المالک فیکون المؤنة الرد علیه وفی اجناس الناطفی قال ابو حنیفة رح کل شیٔ لحمله مؤنة فعلی الاجراجی
الرد وعلیه اخذه وما لا حمل له کالثیاب والدار فعلی المستاجر رده وحکی عن ابی بکر الرازی انه قال یجب
علی المستاجر مطلقا ردها کذا فی الفصول العمادیة وفی الذخیرة ان الاجیر اذا کانت مشترکا کالقصار
ونحوها فالرد علیه بخلاف ما لو اجر عبدا او دابة فانه یجب الرد علی المالک

کتاب الودیعة

اوردها عقیب العاریة لمناسبة بینهما فان کلا منهما امانة یترک فی ید الاخر احدیهما الانتفاع والاخری
للحفظ وهی ماخوذة من الودع بمعنی الترک یقال ودعه ای ترکه وهذا المصدر والماضی قلما یستعملان و
ادعی بعضهم عدم استعمالهما اصلا والاول اصح سمیت بذلک لانها شیٔ یترک عند الامین وفی المغرب یقال
اودعت زید مالا واستودعته ایاه اذا دفعته الیه لیکون عنده فانا مودع ومستودع ایضا ای ودیعة واعلم
ان الفقه یبحث عن افعال المکلفین لکن الفقهاء یوردون فی عنوان بعض الکتب افعال المکلف کقولهم کتاب النکاح
والبیع والهبة وفی بعضها ما یتعلق تلک الافعال کقولهم کتاب الودیعة وکتاب العاریة وکتاب الماذون و
الوجه فیه غیر ظاهر ولرعایة ذلک فسر بعضهم الودیعة بانها تسلیط الغیر علی حفظ المال لکنها لا یناسب المعنی
اللغوی والانسب فی تفسیرها ما قال هی امانة ترکت للحفظ والامانة فی الاصل خلاف الخیانة مصدر امن الرجل
اذا صار امینا ثم سمی ما تأتمن علیه صاحبک امانة تسمیة بالمصدر والامانة اعم من الودیعة وقد یخص الامانة
بما اذا کانت من غیر قصد کما اذا هبت الریح فی ثوب انسان والقته فی حجر غیره والمراد ههنا هو المعنی الاول
ولابد فی التعریف من قید اخر وهو قولنا فقط فان العاریة امانة ترکت للحفظ والانتفاع معا الا ان یقال
معنی قوله للحفظ ان یکون المقصد الاصلی منه الحفظ فیخرج العاریة ثم انه لابد فیها من الایجاب والقبول اما
صریحا نحو ان یقول المالک اودعتکها ویقول المودع قبلت او دلالة کما اذا وضع عنده متاعا ولم یقل شیئا
او قال هذا ودیعة وسکت الاخر فانه یصیر مودعا وهذا ای القبول شرط وجوب الحفظ واما فی حق الامانة فیتم

بالایجاب حتی لو قال للغاصب اودعتک المغصوب بریٔ عن الضمان وان لم یقبل ذکره فی الخزانة وضمانها
کالعاریة فلا یضمن ان هلکت الودیعة بلا تعدی وان تعدی علیها فهلکت یضمن کالعاریة لکن ینبغی ان یعلم
انه اذا اعار الودیعة فهلکت فی ید المستعیر ضمن المودع وان اعار العاریة وهلکت بلا تعدی لا یضمن
فضمان الودیعة فی هذه الصورة لیس کالعاریة وله حفظها بنفسه وعیاله کما یحفظ ماله بنفسه کذلک
العیال جمع عیل کجیاد جمع جید یقال عال عیاله قاتهم وانفق علیهم کذا فی المغرب والمراد بمن فی عیاله زوجته
وولده ووالده واجیره مسانهة او مشاهرة والعبرة فی هذا الباب للمساکنة لا للنفقة فالابن الکبیر اذا
کان یسکن معه ولم یکن فی نفقته فخرج وترک المنزل علی الابن لا یضمن الودیعة کذا فی الکافی فی الفتاوی
الظهیریة العبرة فی هذا الباب للمساکنة الا فی حق الزوجة فانه لو کان الزوج ساکنا فی محلة والزوجة فی
محلة اخری فدفع الودیعة الیها لا یضمن وفی فتاوی قاضی خان یشترط ان لا یکون المدفوع الیه ممن فی
عیاله منهما حتی لو کان منهما یخاف منه علی الودیعة یضمن وفی الفصول العمادیة قال قاضی فی الجامع
الصغیر اذا دفع المودع الودیعة الی من فی عیال صاحبها ذکر القدوری انه یضمن وذکر فی الجامع انه
لا یضمن وصاحب المحیط ان المودع اذا اودعها عند من یقول المودع لا یضمن وان نهی عن الحفظ بمن فی عیاله
فان هذا النهی غیر مفید لانه لا یمکنه ملازمة بیته ولا استصحاب الودیعة فی خروجه وفی شرح الطحاوی
ان نهاه عن الدفع الی من فی عیاله فان کان بحدیدا من الدفع فدفع وضاعت ضمن وان لم یجد لا یضمن والسفر بها
ای یجوز للمودع ان یسافر بالودیعة عند عدم النهی والخوف فی الطریق بان یکون امنا بحیث لا یقصده احد
غالبا ولو قصد یمکنه دفعه بنفسه او برفقته ویدخل فی الخوف خوف الغرق فی البحر فانه لا یجوز له الرکوب فی
البحر فان الغالب فیه الهلاک ذکره فی الخزانة وهذا عند ابی حنیفة رح واما عندهما فان کان لها مؤنة حمل لا یجوز له
السفر بها لما یلزم المالک مؤنة الرد فالظاهر انه لا یرضی به هکذا ذکر الخلاف فی الهدایة والکافی والحصر وذکر فی
الفصول العمادیة اذا کان لها مؤنة حمل وقد سافر بها فعند ابی حنیفة رح لا یضمن مطلقا وعند ابی یوسف رح یضمن ان
کان سفرا بعیدا او لا یضمن ان کان سفرا قریبا وعند محمد یضمن فی الحالین وفی الکافی هذا الخلاف اذا لم یعین المالک
المصر للحفظ فان عین الحفظ فی المصر فسافر فان کان سفر له منه بد ضمن اجماعا وان لم یکن منه بد فان امکنه
ان یحفظها فی المصر بان یترک واحدا من فی عیاله مع الودیعة ضمن وان لم یمکنه ذلک لا یضمن ولو حفظ بغیرهم

اى غير نفسه او من فى عياله ضمن لان المالك رضى بيده ويد من عياله لا بيد غيره وذكر القدورى انه اذا
الوديعة فى حرز ليس فيه ماله يضمن قال القاضى ظهير الدين فى فتاوى المراد منه حرز غيره اما اذا استا
حرز نفسه وحفظ فيه الوديعة لم يضمن وان لم يكن له فيه مال الا اذا خاف الحرق بان وقع فى
داره حريق اى نار غالبا او الغرق بان كان فى فلك وانكسر الفلك فوضعها عند جاره او فى فلك اخر
لانه تعين طريقا للحفظ فى هذه الحاله فيرتضيها المالك وفى فتاوى قاض وضرورة الرفع الى غيره
لا يختص فى الحرق والغرق حتى لو خرج اللصوص فخاف عليها فدفعها الى غيره لا يضمن وفى الخلاصة قال
شمس الائمة فى صلح الاصل هذا كله اذا لم تجد بدا من الدفع الى الاجنبى اما اذا امكنه الدفع الى من فى عياله
فدفعها الى الاجنبى يضمن واعلم انه اذا دفعها الاجنبى لاجل الحريق فاذا ارتفع ذلك ولم يسترد بها حتى
هلكت قال صاحب المحيط يضمن وقال قاض لا يضمن كذا فى الفصول العمادية فان حبسها بعد طلب ربها
قادرا على التسليم او جحدها او خلط بماله حتى لا يتميز او تعدى فلبس ثوبا او ركب او حفظ فى دار امر بها فى
غيرها او جهلها عند الموت ضمن هذه اشارة الى امور يضمن بها المودع وهى على ما ذكره ستة احدها حبسها
بعد ما طلبها صاحبها وهو قادر على تسليمها وفى لفظ الحبس اشارة الى انه لو قال احمل الى وديعتى اليوم فقال
افعل ولم يفعل حتى هلكت لا يضمن لان رد الوديعة ليس عليه فلم يكن حابسا ذكره فى فتاوى قاضيخان وفى
اضافة الطلب الى ربها اشارة الى ان رسول المودع اذا طلب الوديعة ولم يدفعها اليه حتى هلكت لا يضمن
وقال الامام نجم الدين النسفى انه يضمن وفيه نظر لان المودع اذا صدق من ادعى انه وكيل بقبض الوديعة
لا يومر بدفع الوديعة اليه ويمكن الفرق بان الرسول ينطق الى لسان المرسل ولا كذلك الوكيل كذا فى
الفتاوى الظهيرية وانما قال قادرا على التسليم لانه لو لم يقدر على التسليم وحبس بعد الطلب لا يضمن فاذا
كان ايام الفتنة وطلب الوديعة فلم يردها لبعدها او لضيق الوقت ثم اغير عليها لا يضمن ذكره فى الخزانة
وثانيها اذا جحد الوديعة ثم هلكت يضمنها فان عاد الى الاعتراف ولم يبرا عن الضمان وفى فتاوى قاض قال
الناطفى اذا جحد الوديعة فان نقلها عن الموضع الذى كان فيه جحوده وهلكت يضمن وان لم ينقلها لا يضمن ولو
قيل بوجوب الزمان فى الوجهين فله وجه ثم المراد بقوله انه جحدها بعد ما طلب ربها حتى لو جحدها عند غير صاحبها
بان ساله اجنبى عنها لا يضمن وعند زفر يضمن كذا فى الكافى وذكر صدر الاسلام فى شرح كتاب العيون ان المودع

اذا

اذا جحد الوديعة او المودع جحد الايداع والاخر يدعى ثم اقر الجاحد بعود الايداع وانما لا يبرا عن الضمان فيما
اذا جحد ثم اقر اذا كان المودع عزله بان طلب وديعته وفى اطلاق جحود الوديعة اشارة الى انه لو كان الوديعة
عقارا وجحدها يضمن وهو قول محمد وعند الشيخين لا يضمن كذا قاله الامام السرخسى ومن المشائخ
من قال العقار يضمن بالجحود بلا خلاف وقال الامام الحلوانى فى ضمان العقار بالجحود عن ابى حنيفة روايتان
كذا فى الخلاصة وثالثها ما اذا خلط المودع الوديعة بماله فاما ان يخلط الجنس بالجنس مجاورة كخلط الحنطة بالحنطة
فعند ابى حنيفة يضمن الخالط ويصير المخلوط ملكا له وعندهما يخير المالك ان شاء ضمنه مثله وان شاء شاركه
فى المخلوط او ممازجة كخلط المائع بجنسه فعند ابى حنيفة ينقطع حق المالك الى الضمان لما مر وعند ابى يوسف
يجعل الاقل تابعا للاكثر وعند محمد يشركه بكل حال واما ان يخلط الجنس بغير جنس بحيث يمكن التمييز كخلط الجوز
باللوز وهو لا يوجب الضمان بالاجماع او يتعذر التمييز كخلط الخل بالزيت وهو يوجب انقطاع حق المالك الى
الضمان اتفاقا او يتعسر التمييز كخلط الحنطة بالشعير وهو يوجب الضمان اجماعا وهذا هو الصحيح وقيل لا ينقطع
حق المالك عن المخلوط بالاجماع ويكون له الخيار وقيل القياس ان يصير المخلوط ملكا للخالط عند ابى حنيفة وفى
الاستحسان لا يصير كذا فى الكافى ورابعها اذا تعدى فى الوديعة بان كانت ثوبا فلبسه او دابة فركبها وعن
صاحب المحيط ان المودع اذا جعل خاتم الوديعة فى الوسطى او السبابة او الابهام او البنصر لا يضمن وفى الذخيرة ان
جعله فى الخنصر او البنصر يضمن وان جعله فى الوسطى او السبابة والابهام لا يضمن وعليه الفتوى فلو كان المودع
امراة ففى اى اصبع لبسته تضمن وخامسها اذا حفظه او فى دار قد امر صاحب الوديعة بان يحفظها فى دار اخرى
ويضمن لان الدارين يتفاوتان فى الحرز كذا فى الهداية وعن الامام خواهر زاده انه يضمن مطلقا واذا كانت
الثانيه احرز من الاولى ذكره فى الظهرية وفى شرح الطحاوى اذا كانت الثانية مثل الاولى واحرز لم يضمن
سواء نهاه عن الحفظ فيها او لا وفى الفصول العمادية ذكر صدر الاسلام ابو اليسر انه انما يضمن بالحفظ فى دار
اخرى اذا لم يحتج الى ان يضعها فى دار اخرى اما اذا احتاج الى ذلك فلا يضمن وسادسها اذا جهل الوديعة عند
الموت اى جعلها بحيث لا يعرف حال الوديعة بان مات ولم يبين حالها فان عرف الوارث الوديعة والمورث
يعلم انه يعرف فمات لا يضمن ويستثنى من ذلك خمس صور احديها ما اذا اودع السلطان بعض الغنيمة عند بعض
الغانمين ومات ولم يبين عند من اودع فانه لا ضمان عليه وثانيها ما اذا كان المودع صبيا محجورا عليه فادرك

ومات ولم يدر حال الوديعة فلا ضمان في ماله مالم يشهد الشهود على ادراكه وثالثها متولي الاوقاف اذا مات
ولم يبين حال غلتها التي اخذها فلا ضمان عليه ورابعها اذا دفع القاضي مال اليتيم الى قوم ولم يبين ثم
مات فانه لا يضمن وخامسها احد المتفاوضين اذا مات وفي يده مال الشركة ولم يبين فمات فلا ضمان
عليه كذا في الظهيرية فاذا زال التعدي زال ضمانه بالعود الى الوفاق لان علة ضمان الخلاف والمعلول
قد زال بزوال العلة وعند زفر لا يبرأ لانه بالخلاف يصير عاصيا ضامنا كذا في الكافي وذكر ظهير الدين
المرغيناني اذا لبس ثوب الوديعة ونزعه ليخوض الماء فسرق لا يضمن لزوال التعدي بالنزع وفيه نظر لان
النزع على قصد اللبس بمنزلة اللبس كذا في الظهيرية وان اختلطت الوديعة بمال المودع بلا فعله
اشتركا كما اذا انشق الكيسان واختلطت الدراهم ويشترط ان يكون الاختلاط بحيث لا يتميز حقيقة او حكما
وانما قال بلا فعله لانه لو كان الاختلاط بفعله ففيه تفصيل كما مر وهذه الشركة شركة اختلاط حتى
لو هلك بعضها ضمن ما انفق منها دون كلها لان الضمان بقدر الخيانة ولا يدفع الى احد المودعين قسطه
اي نصيبه بغيبة الاخر ولو فعل ضمن نصفه لانه غير مامور بالقسمة وهذا عند ابي حنيفة رح وعندهما
له ذلك ولا يضمن به فمن المشايخ من قال الخلاف المطلق والصحيح ان الخلاف في المثليات وفيما عداه من
ذوات القيم فليس للحاضر ان ياخذ نصيبه بالاجماع كذا في الكافي ولاحد المودعين دفعها اي دفع الوديعة
الى الاخر فيما لا يقسم لانه لا يمكن الاجتماع عليها في جميع الاوقات فكانه اذن لهما بالمهايأة ودفع الكل
الى احدهما في بعض الاحوال كذا في الهداية ويضمن كل واحد منهما بالتسليم الى صاحبه وانما صح بر الطحاوي
ودفع نصفها الى الاخر فيما يقسم هذا عند ابي حنيفة رح وعندهما كما يجوز دفع النصف الى الاخر يجوز دفع
الكل ايضا قياسا على ما لا يقسم وضمن دافع الكل نصف الوديعة فيما يقسم عنده لانه متعد في النصف
وعندهما لا يضمن لا قابضه اي لا يضمن قابض الكل لان القابض مودع المودع وهو عند ابي حنيفة رح لا يضمن ولا
اعتبار للنهي عن الدفع الى ما لا بد من حفظه فاذا قال لا يدفعها الى امراتك او ابنك ولم يكن له عيال سواه فانه
لا يضمن بالدفع اليه فان كان له من الاهل والخدم سواه يضمن كذا ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده وقيل ان لم
يكن له بيت حصين يضعها فيه فدفعها الى الذي نهاه عن الدفع اليه لا يضمن وقيل ان كان شيئا يمسك في البيوت
فقال لا تدفع الى زوجتك فدفع لا يضمن كما اذا قال لا تدفع الدابة الى غلامك فدفع فانه لا يضمن كذا

في الفصول العمادية واعلم ان هذه المسئلة قد فهمت مما تقدم حيث قال وله حفظها بنفسه وعياله
وان نهي وعن حفظ في بيت من دار يعني لا اعتبار للنهي عن حفظ الوديعة في بيت من دار والامر لان
التبيين من دار واحده قلما يختلفان في الحرز الا ان يكون له اي البيت الذي نهي عن الحفظ فيه خلل ظاهر
فانه يصح الشرط والتعيين ويضمن بالمخالفة وفي الخزانة اذا كانت البيت المامور بالحفظ فيه احرز من النهي
عن وضع الوديعة فيه يضمن وفي الظهيرية ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده انه يضمن بالحفظ في البيت المنهي عنه
مطلقا وفي الذخيرة انه اذا عين بيتا لحفظ الوديعة فيه وحفظها في بيت اخر فان اكده بالنهي عن الحفظ في
بيت اخر يضمن بالوضع فيه والا لا يضمن ولو اودع المودع الوديعة اخر ممن ليس في عياله بغير اذن المالك
من غير ضرورة فهلكت ضمن الاول فقط لا الثاني وهذا اذا فارقه الثاني فهلك في يده اما اذا لم يفارقه
الثاني فهلك في يده قبل المفارقة لا يضمن الثاني اتفاقا وفي قوله هلك اشارة الى انه لو استهلكه
الثاني لا يكون الحكم كذلك بل يتخير المالك فان شاء ضمن الاول ويرجع على الثاني وان شاء ضمن الثاني
ولا يرجع على الاول وهذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما ففي صورة الهلاك ايضا كذلك وذكر في الفصول
العمادية انه اذا دخل المودع الحمام ووضع دراهم الوديعة مع ثيابه بين يدي الثيابي قال الامام
قاضي ينبغي ان يضمن لانه ليس للمودع ان يودع وقال صاحب المحيط ينبغي ان لا يضمن لان ايداع ضمني و
انما يضمن المودع بالايداع القصدي ولو اودع الغاصب المغصوب عند اخر فهلك في يده فالمالك
ضمن ايا شاء فان ضمن الغاصب لا يرجع على المودع وان ضمن المودع يرجع به على الغاصب لانه عامل له وفي الاستهلاك من جهة
المودع ينبغي ان يكون الامر بالعكس ان ضمن الغاصب يرجع على المودع وان ضمن المودع لا يرجع على
الغاصب وفي الفصول العمادية ذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان المودع انما يرجع على الغاصب في
صورة الهلاك اذا لم يعلم انه غصب اما اذا علم بذلك فلا يرجع

كتاب الغصب

اورده عقيب الوديعة لمناسبة بينهما من حيث ان الوديعة بالتعدي مضمونة كالغصب وهو في اللغة
اخذ الشيء ظلما وقهرا سواء كان مالا او لا ويتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبمن وعلى ايضا يقال
غصبت الشيء على الرجل وغصبته منه وغصبته اياه ويسمى المغصوب غصبا تسمية بالمصدر وفي
الشريعة هو اخذ مال متقوم محترم علينا بلا اذن مالكه بزيل يده فقوله مال احتراز عن الحر والميتة حتف

وان ضمن المودع

ايضا والدم فانها ليست بمال واما ما وقع فى عبارة الفقهاء من نحو قولهم فلو غصب صبيا فمات من
صاعقة ونحو ذلك فمن باب المجاز فقال صاحب فصول العمادية ان الغصب فى العقار لا يتحقق بناء على انه
اخذ المنفعة حقيقة والمنفعة ليست بمال لكنه سيصرح بان استخدام العبد غصب ولا شك ان
الخدمة منفعة فينبغى ان يعم المال ههنا بحيث يتناول المنفعة ايضا الا ان يقال المغصوب حقيقة
هو العبد لا منفعته وقوله متقوم احتراز عن الخمر والخنزير عند الذمى وقوله محترم احتراز عن مال
الحربى وقوله علينا اى ظاهرا لا على وجه الخفية ليخرج السرقة وقوله بلا اذن مالكه احتراز عن اخذ الشئ
على سبيل الرهن او العارية او الوديعة وقوله يزيل يده اى يزيل ذلك المال وهو احتراز عن غصب العقار
فانه ليس بغصب شرعا عند ابى حنيفة رح وازالة اليد اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا اذا استخدم عبد
الغير ولم يكن فى يد مالكه ويرد على هذا التعريف اخذ المشترى المبيع بالاكراه الا ان يقال ان فيه اذنا
لكن على سبيل الاكراه وكذا يرد عليه الاخذ بالشفعة الا ان يقال المشترى ليس بمالك حقيقة والمالك
هو الشفيع وقد وقع فى عبارة بعض المشائخ فى تعريف الغصب قيد اخر وهو قوله على وجه يتعلق به الضمان
ولعله احتراز عن اخذ الوصى مال الصبى والظاهر انه لا حاجة اليه لان يد الوصى بمنزلة يد الصبى مع اذن
القاضى الوصى بمنزلة اذن الصبى فتامل واعلم ان فى لفظ الاخذ الاشارة الى انه لا بد من ايقاع فعل
فى المحل حتى يصير عاصيا فلو منع رجلا من ان ياخذ مال نفسه حتى ضاع ذكره فى الخلاصة وذكر فى الفصول
العمادية نقلا عن الامام الاسبيجابى انه اذا حال بين رجل وا ملاكه حتى تلف لا ضمان عليه ولو فعل ذلك
فى المنقول يضمن فلا غصب فى العقار الغصب ازالة اليد المحقة باثبات يد المبطلة وزوال يده انما
يكون باخراجه عن العقار وقيل هو فعل يتعلق بالمالك لا بالعقار فصار كما اذا بعد المالك عن المواشى
وهذا عند ابى حنيفة رح وابى يوسف رح واما عند محمد فالغصب يتحقق فى العقار وبه قال زفر وابو يوسف رح
اولا لان ازالة اليد فى العقار يكون بما يمكن فيه لا بالنقل وقد مر تفسير العقار فى كتاب الشفعة حتى لو
هلك فى يده لا يضمن اى لو هلك العقار فى يد الغاصب بافة السماوية لا يضمن الغاصب كما اذا انهدم الدار وبغلبة
سيل فذهب بها او غلب الماء على الارض وعند محمد وزفر يضمن وفى الفصول العمادية ذكر ظهير الدين اسحق
فى فتاواه الفتوى فى غصب العقار والدور الموقوفة بالضمان كما ان الفتوى فى غصب منافع الوقف بالضمان

الاخذ بيد المالك عن ذلك الشئ

وما نقص بفعله يضمن اى ما نقص من العقار بفعل الغاصب من السكنى والزراعة وغيرهما يضمن وفى
المحيط ان هدم الغاصب حائطا ان شاء ضمنه قيمة الجدار والنقض للغاصب وان شاء ضمنه النقصان
والنقض له ولا يجبر على بنائه وفى الظهيرية ان كان الحائط متخذا من الخشب او متخذا من الطين وكان
عتيقا يضمن القيمة وان كان جديدا يؤمر باعادته كما كان وفى فتاوى قاضى لو اخذ من الارض ترابا
يضمن قيمة التراب ان كان له قيمة بمكن نقض الارض به اولا وان لم يكن له قيمة فان انتقض به الارض ضمن
النقصان والا فلا ولا يؤمر بالكبس وقال بعضهم يؤمر بذلك واستخدام العبد غصب اذ فيه اثبات يد
التصرف له وهو يوجب زوال يد المالك عنه فلو هلك فى الاستخدام او ابق يضمن سواء علم انه عبد
الغير او لم يعلم صرح به فى الذخيرة وفى الظهيرية وذكر الناطقى فى الاجناس ان فى استخدام العبد المشترك
بغير اذن الشريك روايتين فى رواية هشام عن محمد يصير غاصبا وفى رواية ابن رستم عنه لا يصير
غاصبا وفى الدابة المشتركة بغير اذن الشريك يصير غاصبا فى الروايتين حملا وركوبا وفى لفظ الاستخدام
اشارة الى ان استعماله فى عمل نفسه غصب لا فى عمل غيره فلو قال ارتق الشجر واشر الثمر لتاكله انت فسقط
لا يضمن بخلاف ما اذا قال لتاكله انت وانا فانه يضمن كذا فى فتاوى قاضى لا جلوسه على البساط لان
البسط فعل المالك ولم يوجد من الغاصب فعل يكون فيه ازالة اليد فلا يكون غصبا وحكمه
الاثم لمن علم حتى لو لم يعلم بانه ملك الغير لا يأثم وله رد العين قائمة اذ قد فوت اليد
على المالك فيجب اعادتها بالرد اليه ثم فى كلام المتن اشارة الى ان الموجب الاصلى رد العين
ورد القيمة مخلص خلفا لانه قاصر والكمال فى رد العين وقيل بالعكس ذكره فى الكافى وذكر فى
الهداية ان الواجب الرد فى المكان الذى غصبه فيه لتفاوت القيم بتفاوت الاماكن
وفى التجريد ان كان المغصوب دراهم او دنانير ولقيه فى بلد اخر فعليه تسليمها وليس له ان
يطالبه بالقيمة وان اختلف سعر مكان الغصب وسعر مكان الخصومة والغرم هالكة برفع
الغرم عطفا على الرد لا بالجر وعطفا على العين كما توهم اذ لا يناسب لفظ الرد الا ان يحمل على
التغليب اى حكم الغصب ان كانت العين هالكة بفعله او بفعل غيره او بافة سماوية ان يغرمها
للمغصوب منه ثم فصل الغرم بقوله ويجب المثل فى المثلى اذ فيه مراعاة حق المستحق صورة ومعنى

وذهب نفاة القياس الى ان الواجب رد القيمة فى جميع الاحوال عند تعذر رد العين لان حق المالك فى
العين والمالية وقد تعذر اتصال العين اليه فيجب اتصال المالية اليه وهى القيمة كذا فى كشف البزدوى
واعلم ان طلب القيمة انما هو اذا كانت الخصومة فى مكان الغصب وكذا ان كانت فى غير مكان الغصب ولم
يختلف القيمة فى الموضعين فان كانت قيمة مكان الغصب اكثر فهو بالخيار ان انتظر او رضى بالمثل او طالبه قيمة
مكان الغصب يوم الخصومة وان كان قيمة مكان الغصب اقل فالغاصب بالخيار ان اعطاه المثل و قيمة مكان
الغصب يوم الخصومة الا اذا رضى المالك بالتاخير ويكون له ذلك كذا فى الايضاح كالمكيل والموزون
والعددى المتقارب وعند ذو العدديات كلها من ذوات القيم لانها ليست بامثال متساوية ولهذا لا
يجرى الربوا فيها قال المص ليس المراد بالغرب مثلا ما يوزن عند البيع بل ما يكون مقابلته بالثمن مبنيا على الوزن
ولا يختلف بالصفة وكذا الكلام فى الكيلى والعددى المتقارب و قد فصل الفقهاء المثليات وذوات القيم
ولا احتياج الى ذلك فما يوجد له المثل فى الاسواق بلا تفاوت يعتد به فهو مثلى وما ليس كذلك فمن ذوات
القيم وما ذكر من الكيلى واخويه مبنى على هذا فعلى ما ذكره المص ينبغى ان يكون اللحم مثليا مع انه عند ابى حنيفة رح
قيمى فى الصحيح صرح به فى الخزانة وذكر فى الفصول العمادية ان العددى المتقارب وكل ما يكال او يوزن
فى تبعيضه مضرة فهو مثلى وقال صدر الاسلام ابو اليسر ليس كل مكيل ولا موزون مثليا انما المثلى ما يكون
متقاربه وما كانت متفاوتة فليس بمثلى والمكيلات والموزونات والعدديات سواء وفى الزرعيات يجب
ان يكون كذلك وفى المحيط جعل الذرعيات من ذوات القيم واعلم ان فى تفاصيل المثليات اختلافا كثيرا عجيبا
من المطولات فان انقطع المثلى عن ايدى الناس فقيمته يوم يختصمان لانه مثلى يجب فيه المثل والعود موهوم و
لهذا لو صبر حتى يعود فله المطالبة بالمثل والقيمة تجب يوم الخصومة وهذا عند ابى حنيفة رح وقال محمد يعتبر قيمته يوم
الانقطاع اى فى اخر زمان لم يوجد بعده اذ ح ينتقل الى القيمة وقال ابو يوسف رح يعتبر قيمته يوم الغصب اذ عند
الانقطاع التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم انعقاد السبب الموجب قال المص هذا اعدل اذ لم يبق شئ من نوعه يوم
الخصومة والقيمة يعتبر بكثرة الرغبات وقلتها وفى المعدوم لا يوجد ويوم الانقطاع لا ضبط له وهذا بناء على ما ذكر
فى شرح الطحاوى من ان المراد بالانقطاع ان لا يوجد جنسه فى ايدى الناس لا بثمن رخيص ولا بثمن غال وقد ذكر فى بعض
حواشى الهداية ان المراد به الانقطاع من الاسواق وعلى هذا لا يرد ما ذكره المص على ان ذوى البصيرة يعرفون قيمة الشئ

وان كان

وان كان مثليا معدوما ومنقطعا عن ايدى الناس وفى غير المثلى قيمته يوم غصب كالعددى المتفاوت مثل
الرمان والبطيخ ونحوها وكالثياب والدواب والقيم من الاشياء التى تعد وافرادها متفاوتة بحيث لا يكون
مقابلتها بالثمن مبنية على العد هكذا ذكر فى الهداية من غير ذكر خلاف وعن الفقيه ابى الليث ان هذا قول ابى حنيفة رح
واما عندهما ان هلك المغصوب من غير استهلاك فكذلك وان استهلكه فعندهما عليه قيمته يوم الاستهلاك
عن صدر الاسلام ابو اليسر انه اذا زادت قيمة الجارية المغصوبة ثم اتلفها الغاصب بالاستهلاك او بالبيع فعند
ابى حنيفة رح عليه قيمته يوم الغصب وعندهما ان شاء ضمنه قيمته يوم الغصب وان شاء ضمنه قيمته يوم الاستهلاك والبيع
قال وهذا فاسد اذا التخيير بين القليل من المال والكثير فى حق شخص واحد من جنس واحد باطل كذا فى الفصول
العمادية واعلم ان المغصوب ان كان يباع فى السوق بالدراهم يقوم بالدراهم وان كان يباع بالدنانير يقوم بالدنانير
وان كان يباع بهما فان الراى فيه الى القاضى فيقضى عليه بما كان انفع للمغصوب منه كذا فى فتاوى قاضى
خان ادعى الهلاك اى ادعى الغاصب هلاك المغصوب والمالك ينكره حبس حتى يعلم انه لو بقى لظهر لانه
يدعى امرا عارضا يخالفه الظاهر فلا يقبل قوله حتى يحصل غلبة الظن بانه لو كان باقيا اظهره هكذا ذكر
فى الهداية ولم يذكر فيها انه يثبت هلاكه بالبينة وذكر فى الكافى انه لا يقبل قوله حتى يحصل غلبة الظن بمدة
التلوم موكول الى راى القاضى وهذا اذا لم يرض المغصوب منه بالقضاء بالقيمة فاذا رضى فانه يقضى القاضى
ولا ينتظر ثم قضى عليه بالبدل اى القيمة وهذه المسئلة تقوى قول من قال ان الواجب رد العين والقول فى
اى فى البدل اذا اختلف الغاصب والمغصوب منه فى مقداره للغاصب مع يمينه لان المالك يدعى الزيادة
وهو ينكر والقول قول المنكر مع يمينه ان لم يقم حجة الزيادة فانه اذا قامت للمالك بينة على الزيادة يجب
الزيادة فان ظهر وقيمته اكثر وقد ضمن بقوله اخذه المالك ورد بدله او امضى الضمان يعنى اذا ظهر المغصوب
وقيمته اكثر مما ضمن والحال انه قد ضمن الغاصب بقوله مع يمينه فالمالك بالخيار ان شاء اخذ المغصوب ورد بدله
وان شاء امضى الضمان وامسك البدل ولا سبيل للغاصب عليه وانما قال وقيمته اكثر لانه لو كان قيمته مثل
ما ضمنه او دونه فلا خيار للمالك وهذا قول الكرخى وفى ظاهر الرواية ان للمالك الخيار فى هاتين الصورتين
ايضا وهو الاصح كذا فى الكافى وذكر فى الذخيرة اختلف المشائخ فيما اذا اخذ الزمان بقول الغاصب فقال بعضهم
ثبت الملك للغاصب لكن للمغصوب منه يعنى اذا ضمن الغاصب بنكوله عن اليمين او بقول المالك او باقامة بينة كان

التلوم ای الامهال [partly illegible]

المغصوب للغاصب لا سبيل للمالك عليه سواء كانت القيمة اكثر او لا وذكر فى فتاوى قاضى خان انه اذا ادعى المالك
ان قيمة المغصوب كذا واقر به الغاصب ثم ظهر وقد ادى بدله فهو للغاصب ولا يخفى انه قد ضمن الغاصب
بقوله فتامل وان اجر المغصوب والامانة او ربح بالتصرف فيهما تصدق يعنى اذا اجر الغاصب المغصوب
او المودع الوديعة او المستعير المستعار او ربح بالتصرف فى هذه الاشياء بان غصب مثلا الفا فاشترى بها
شيئا فباعه بالفين يتصدق بالاجرة وجميع الربح ولو رده الى المالك يباح له التناول ولو هلك ذلك فى
يده فله ان يستعين بالاجرة والربح فى اداء الضمان وانما يتصدق بذلك لانه حصل بسبب خبيث وهو
التصرف فى مال الغير وهذا عندهما واما عند ابى يوسف رح فلا يتصدق لانه حصل فى ضمانه وملكه
فانه يملك باداء الضمان كذا فى الهداية وفى الذخيرة اذا اجر المغصوب ثم اجاز المالك فى اثناء المدة
فعند ابى يوسف رح الاجرة فيما مضى وفيما بقى للمالك وعند محمد اجرة ما مضى للغاصب لانه هو العاقد
وفيما بقى للمالك لانه فضولى فى حق المالك الا ان يكونا دراهم او دنانير لم يشر اليهما لو اشار ونقد غيرهما
يعنى الا ان يكون المغصوب او الامانة دراهم او الدنانير فاشترى بهما شيئا ولم يقل اشتريت بهذه الدراهم
او بهذه الدنانير او قال اشتريت بهما وتقد من غيرهما فانه يطيب له الربح بخلاف ما اذا قال اشتريته
بهما ونقد منهما فانه لا يطيب له الربح لان الاشارة الى الدراهم والدنانير لا يفيد التعيين فيستوى وجودها
وعدمها الا ان يتاكد بالنقد منها فانه يتعين ح وهذا هو المنقول عن الكرخى وقال بعض مشايخنا لا يطيب
فى جميع الصور ان بيتنا ول من المشترى قبل ان يضمن وبعد الضمان لا يطيب الربح فى جميع الصور كذا فى الكافى
وفى الفتاوى المنصورية ان هذا هو المختار للفتوى وفى الذخيرة قال الفتوى اليوم على قول الكرخى دفعا
للحرج عن الناس وفيما ايضا اذا لم يضف العقد الى الدراهم المغصوبة ولكن نوى بقلبه ان ينقد منها وحقق
نية بان نقد من تلك الدراهم كما نوى فقال بعض المشايخ المشترى يطيب له وقال بعضهم لا يطيب وقال الامام
الحلوانى هذا هو الصحيح الاصح وان غصب وغير فزال اسمه واعظم منافعه ضمنه وملكه وفى رواية عن ابى يوسف رح
لا يملكه الغاصب ولا ينقطع عنه حق المالك لكنه اذا اختار مثلا اخذ الدقيق فى الحنطة المغصوبة لا يضمن النقصان
عنده لادائه الى الربوا وعن ابى يوسف رح ايضا انه يزول ملكه عنه لكنه يباع فى دينه وهو احق به من الغرماء
بعد موته كذا فى الهداية واعلم ان بعض المشايخ وبعضهم ذهب الى ان سبب الملك هو الغصب عند اداء الضمان

ورد بان عدوان المحض كيف يصير سببا للملك والمختار ان الغصب يوجب رد العين او قيمته عند تعذر رد العين
مقصودا ويثبت الملك للغاصب شرطا للقضاء بالقيمة لا حكما مقصودا ثابتا بالغصب كذا فى كشف البزدوى وفى قوله
غير اشارة الى ان التغير ينبغى ان يكون بفعل الغاصب حتى يملكه صرح بذلك فى الهداية وذكر فى الخزانة اذا غصب
عنبا فصار زبيبا او عصيرا فصار خلا فالمالك ان شاء اخذ عينه وان شاء ضمنه مثله وايضا كلامه صريح فى
انه ينبغى ان يزول الاسم واعظم المنافع جميعا وهكذا ذكر فى كثير من الكتب لكن ذكر فى الخلاصة انه اذا غصب بياضا
فكتب عليه انقطع عنه حق الملك ولا يخفى ان اسم الكاغذ بالكتابة لا يزول وفى الذخيرة الصحيح انه لا ينقطع
حق المالك وفى القنية اذا جعل الارز ابيض فقال شمس الائمة الحلوانى انه ينقطع حق المالك وقال صاحب المحيط
انه لا ينقطع حق المالك ولا شك ان اسم الارز لا يزول عنه وان زال عنه منفعة الانبات فالاشبه ان
المسئلة خلافية بلا حل الانتفاع به قبل اداء بدله من المثل او القيمة لان فى اباحة الانتفاع فتح باب
الغصب فيحرم قبل الرضا قطعا لمادة الفساد ونفاذ البيع والهبة لا يدل على الحل كما فى ملك الفاسد واذا ادى
البدل فقد حصلت المبادلة بالتراضى فيباح الانتفاع لوجود الرضا عنه كذا فى الهداية وفى فتاوى قاضى
قيل هذا قول محمد واما عند ابى حنيفة رح فيحل له ان ياكله وينتفع به وعن هذا قالوا اذا غصب طعاما فمضغه
واكل حل له ذلك لانه صار مستهلكا بالمضغ فعنده شرط الحل ثبوت الملك بالبدل وعندهما اداء البدل
وقولهما اقرب الى الاحتياط وفى الذخيرة حكى عن الشيخ نجم الدين النسفى ان هذه الرواية عن الامام غير صحيحة
والصحيح من مشايخنا ان الغاصب لا يملك المغصوب لا عند اداء الضمان او قضى القاضى بالضمان او تراضى الخصمين
على الضمان فاذا وجد احد هذه الاشياء يثبت الملك ولا يحب للغاصب تناوله لانه انتقاده بفعل لا يحل فصار
كالمملوك بالبيع الفاسد عند القبض الا ان يجعله صاحبه فى حل فح يباح تناوله كذبح شاة وطبخها سواء كانت
شاة القصاب او غيره صرح به شمس الائمة الحلوانى وهو الصحيح كذا فى الذخيرة وذلك لانه يزول عنها
اسمها وفات اعظم منافعها وهى الدر والنسل بخلاف ما اذا ذبحها فقط فانه لا يزول الاسم حيث يقال شاة
مذبوحة وفى الظهيرية اذا ذبحها فصاحبها بالخيار ان شاء تركها وضمنه قيمتها وان شاء اخذ المذبوح وضمنه النقصان
وكذا اذا سلخها وجعلها عضوا عضوا وعن الفقيه ابى جعفر انه اذا اخذها ليس له ان يضمنه النقصان هو الفتوى
على ظاهر الرواية وجعل صفر اناء وكذا جعل الصفر فلوسا صرح به فى الحصر وذكر فى فتاوى قاضى خان حكم

النحاس اذا كان المعمول منه يباع وزنا حكم الذهب والفضة فى انه لاينقطع عنه حق المالك بجعله انية عند
ابيحنيفه رحـ خلافا لهما بخلاف الحجرين هما للمالك بلاشئ اى الذهب والفضة فانه اذا جعلهما انية اودراهم
اودنانير لم ينقطع حق المالك عنهما لان الاسم باق وكذا اعظم المنافع وهو الثمنية وهذا عند ابيحنيفة رحـ
وعندهما يملكها الغاصب وعليه مثلها ولاسبيل للمالك عليه بناء على احداث الصنعة كما فى الصفر وفى
فتاوى قاض لو غصب اناء فضة فنقشه بالنقرة يملكه بقيمته لان المالك لو اخذه لم يعطه شيئا ولو
خرق ثوبا وفوت بعض العين وبعض نفعه طرحه المالك عليه واخذه قيمته او اخذه وضمن نقصانه وفى
الخرق اليسير ضمن ما نقص واختلف المشايخ فى تفسير خرق الفاحش واليسير فالمذكور فى الوقاية ان الفاحش
مايفوت به بعض العين وبعض النفع واليسير ما دخله نقصان ولم يفت به شئ من المنفعة ولعل المراد ما
ذكره المص هذا وهو المروى عن محمد على ما صرح به فى الذخيرة وفى الهداية ان الفاحش ما يفوت به بعض
العين وجنس المنفعة ويبقى بعض العين وبعض المنفعة واليسير ما لايفوت به شئ من المنفعة وانما دخله
نقصان ولعل المراد من جنس المنفعة اكثرها وفى المنصورية الصحيح ان الفاحش ما يفوت به بعض العين
وبعض النفع واليسير ما يفوت به بعض النفع فيها ايضا ان عند البعض ما لايصلح الباقى منه الثوب ما قبص
فاحش وما يصلح فهو يسير والمذكور فى الاصل الفاحش ما يبطل به عامة المنافع واليسير ما لايكون كذلك
وفى فتاوى قاض الخرق الفاحش عند بعضهم ما ينتقص اكثر من نصف القيمة وفى الخلاصة قال بعضهم الخرق
الفاحش ما اوجب نقصان ربع قيمة الثوب فصاعدا وفى الذخيرة قال بعضهم ان اوجب نقصان نصف القيمة
فهو فاحش وما دونه يسير وقال شمس الائمة الحلوانى قد قيل يرجع فى ذلك الى الخياطين واهل الصناعة ان
عدوه فاحشا فهو فاحش وان عدوه يسيرا فهو يسير وقال بعضهم ان كان طويلا فهو فاحش وان كان عرضا
فهو يسير ثم الحكم فى الخرق ان كان فاحشا فطرحه المالك على الغاصب واخذ قيمته منه او ياخذ الثوب ويضمن
الغاصب وان كان يسيرا يضمن نقصانه والثوب لمالكه هذا هو المذكور فى الهداية والكافى وذكر فى فتاوى
قاض اذا خرق ثوب رجل فان كان يسيرا يضمنه النقصان وان كان فاحشا يضمنه القيمة وان لشعه بنصفين ان شاء
ضمنه النقصان وان شاء تركه وضمنه القيمة وان خرقه ثم رفاه يقوم صحيحا ويقوم من فوا فيضمن ما بينهما ومن بنى فى
ارض غيره او غرس امر بالقلع والرد على المالك قال المص هذا فى ظاهر الرواية وعند محمد ان كان قيمة البناء والغرس

اكثر

اكثر من قيمة الارض فالغاصب يملك الارض بقيمتها وقد ذكر فى الذخيرة هذا نقلا عن الكرخى وفى فصول
العمادية ذكر بعض المتاخرين ان الاوفق بقواعد الشرع ان يفتى بقول الكرخى ان كان الغاصب بنى وغرس
بزعم سبب شرعى كالارث والايجاب الكتاب وفى فتاوى قاض قال ابوبكر وابو القاسم اذا بنى فى ارض
الغصب من تراب تلك الارض فالبناء لصاحب الارض لانه لو امر بنقضه يصير ترابا كما كان غيرهما ان
لم يكن للتراب قيمته فالبناء لصاحب الارض والبانى متبرع وان كان له قيمة فالبناء للبانى وعليه قيمة التراب
وفى الظهيرية ان بناه الغاصب من تراب هذا الارض فليس للغاصب ان ينقضه وان بناه لا من ترابها فله
النقض وللمالك ان يضمن له قيمة بناء او شجر امر بقلعه ان نقضت به يعنى للمالك ان يعطى الغاصب قيمة
البناء الذى بناه او قيمة الشجر الذى غرسه ان نقضت الارض بالقلع لكن يعطيه قيمة بناء او شجر مستحق القلع
كذا فى الهداية وذكر فى المحيط انه اذا غرس فى الارض الغير بغير اذنه المالك يتملك الشجرة مقلوعة بالقيمة
ان اخر القلع بالارض وقيل بقيمة شجرة الغير حق القلع قال المص ان قيمة الشجر المستحق القلع اقل من قيمته
مقلوعا فقيمة المقلوع اذا نقضت منها اجرة القلع فالباقى قيمة الشجر المستحق القلع وفى القنية عن بعض
المشايخ ان الشجرة يكون للغارس ويتصدق بما زاد على قيمة غرسه وليس للمالك ان يتملكه بالقيمة لكن يغرم الغاصب
بنقصان الارض وان احمر الثوب المغصوب ضمنه ابيض اى ضمن المالك الغاصب قيمة الثوب ابيض ويسلم للغاصب
او اخذه وغرم ما زاد الصبغ فيه للغاصب وفيه رعاية الجانبين وفيه خيار اخر وهو ان يترك الثوب على حاله
والصبغ على حاله ويباع الثوب ويقسم الثمن بينهما على قدر حقهما كذا فى الذخيرة واما اذا انصبغ الثوب
بنفسه بهبوب الريح والغاية فى الصبغ فلا خيار للمالك بل يومر بدفع قيمة الصبغ الى الغاصب وقال ابو عصمة
ان شاء المالك باعه وياخذه بقيمته ابيض وياخذ الغاصب ما زاد الصبغ فيه سواء صبغه الغاصب او انصبغ
بنفسه كذا فى الكافى وفيه خيار اخر وهو ان يترك الثوب على حاله والصبغ على حاله ويباع الثوب ويقسم
الثمن بينهما على قدر حقهما كذا فى الذخيرة وان سود ضمنه ابيض او اخذه ولاشئ للغاصب هكذا ذكر فى
الايضاح والكافى والظاهر انه ما ذكره هنا قول ابيحنيفة رحـ فان السواد عنده نقصان واما عندهما
فالسواد زيادة كالحمرة فان شاء ضمن الغاصب قيمة ثوب ابيض وسلم الثوب للغاصب وان شاء اخذ الثوب
وغرم ما زاد الصبغ فيه وقيل هذا اختلاف عصر وزمان فابو حنيفة رحـ اجاب على ما شاهد فى عصره من ان بنى

امية كانوا يمنعون عن لبس السواد وهما اجابا على ما شاهد في عصرهما من ان بني العباس كانوا يلبسون
السواد وفي شرح الطحاوي ان المالك بالخيار بين ان يترك للغاصب ويضمنه قيمة ثوبه ابيض وبين
ان ياخذ الثوب ويضمنه النقصان وهذا انما يصح على قول ابيحنيفة رح وفي الذخيرة السواد يزيد في قيمة
بعض الثياب وينقص من قيمة البعض فانكان المغصوب شيئا ينتقص بالسواد فالجواب ما قاله ابوحنيفة رح
وانكان يزيد فالجواب ما قالا وان باع الغاصب العبد المغصوب او اعتق ثم ضمن نفذ البيع دون العتق
وذلك لان الملك المستند ثابت من وجه دون وجه فيكون ضعيفا وهذا الملك كاف لنفاذ البيع دون
الاعتاق ولذلك يملك المكاتب البيع ولا يملك الاعتاق ثم ما قاله المص موافق لما في الهداية وذكر في
الفصول العمادية اذا باع العبد المغصوب فان ضمنه المالك قيمته يوم الغصب جاز البيع وان ضمن قيمته
يوم البيع لا ينفذ البيع والمراد بالتضمين هو ان ياخذ قيمته بالدراهم والدنانير كما هو المتبادر فلو اخذ
بدله شيئا من العروض على طريق الصلح لا ينعقد بيعه ذكره في فتاوى قاض وزوائد الغصب متصلة كالسمن و
الحسن او منفصلة كالولد والثمر لا يضمن ان هلكت وفي بعض النسخ ان هلك اي المذكور من الزوائد وهذا لان
الغصب اثبات اليد على مال الغير على وجه يزيل يد المالك ولم يثبت يد المالك على هذه الزيادة حتى يزيلها
الغاصب الا بالتعدي فيها بان اتلفها او ذبح او اكل او باع وسلم او المنع بعد الطلب فانه اذا طلب المالك
الزوائد فمنعها اياه يضمن لتحقق التفويت بقصر يده عنه بالمنع وفي الظهيرية اذا اتلف الجوز الصغار الرطب على
الشجر يمكن نقصان في الشجر فينظر الى هذا الشجر مع تلك الجوزات بكم تشترى وبدونها بكم تشترى فيضمن فضل ما بينهما
وخمر المسلم وخنزيره ومنافع الغصب لا يضمن اما الخمر والخنزير فلانها غير متقومين في حق المسلم فلا يجب باتلافهما
شئ ولا فرق بين ان يكون التلف مسلما او ذميا وامكان تملك المسلم للخمر ظاهر واما امكان تملكه للخنزير فمتصور
بانكان كافرا مالكا للخنزير فاسلم فيبقى على ملكه ويمكن ان يقال انه بالامطيا ويصير ملكا له وفي الاضافة الى
المسلم احتراز عن خمر الذمي وخنزيره فانه اذا اتلفهما مسلم او ذمي ضمن الا انه اذا اتلف الذمي خمر الذمي يضمن المثل
وان اتلفه مسلم يضمن القيمة واعلم ان اتلاف الخمر هو اراقتها واما تخليلها فليس باتلاف فان خللها بالقاء الملح
فعند ابيحنيفة رح يكون للغاصب بلا شئ وعندهما للمالك لكن يعطيه مثل وزن الملح من الخل وان خللها بالقاء الخل
فهو للغاصب عند ابيحنيفة رح واما عند محمد فان صار خلا من ساعته فهو للغاصب والا فهو بينهما على قدر كيلهما كذا في الهداية

واما منافع الغصب فغير مضمونة لان الضمان يعتمد التقوم والتقوم يستلزم المالية والمنفعة وانكانت ملكا
فليست بمال كما مر وذكر في الخزانة ان الفتوى في غصب منافع الوقف بالضمان وفي القنية قيل دار اليتيم كالوقف
وذكر في فتاوى السراجية انه اذا سكن دارا معدة للغلة من غير استيجار يجب الاجرة وعليه الفتوى بخلاف
السكر والمنصف والمغرب السكر بفتحتين عصير الرطب اذا اشتد وهو في الاصل مصدر سكر من الشراب سكرا
او سكرا كذا في المغرب والمنصف ما طبخ من ماء العنب حتى ذهب نصفه وبقي نصفه وغلا واشتد والمعزف آلة
اللهو كالطنبور والمزمار ونحوهما كذا ذكره المص وقال صاحب المغرب المعازف آلات اللهو كالطنبور والمزمار
التي يضرب بها الواحد عزف رواية عن العرب واما المعزف بالافراد فهو نوع من الطنابير يتخذه اهل اليمين
ولعل المص زعم ان واحد المعازف معزف كما هو القياس فلهذا فسره بما ذكر فيجب قيمته لا للهو اذا اتلفه
فالضمير في قيمته لكل من السكر والمنصف والمعزف وقوله لا للهو قيد في المعزف فقط ففي الطنبور مثلا يضمن
قيمته وعاء ان صلح له او حطبا ان لم يصلح له ويحتمل ان يكون قيدا في الكل فان السكر والمنصف قد يصلحان
لامر اخر غير الاسكار ثم ان وجوب القيمة انما هو عند ابيحنيفة رح وعندهما لا يجب شئ اصلا وهذا الخلاف فيما
اذا صلح لعمل اخر واما اذا لم يصلح بعمل اخر فلا يضمن شيئا بالاتفاق ذكره في التجنيس وفيما اذا كان لمسلم حتى لو كان
لذمي يجب الضمان بالاتفاق وفي الدف والطبل الذي يضرب للهو واما طبل الغزاة والدف الذي يباح ضربه
في العرس وهو الذي لا صنجات عليه ولا جلاجل على ما في المحيط فيضمن بالاتفاق وفيما اذا لم يفعله باذن الامام
لا يضمن بالاتفاق ذكره في المحيط وذكر في الكافي ان الفتوى على قولهما لكثرة الفساد فيما بين الناس وقال الزندوسي
في الروضة سمعت الامام ابا بكر محمد بن الفضل يقول لو كسر دن الخمار او خابية له او عود اللضرب المغني لم يضمن في
قولهم جميعا ذكره محمد في الكيسانيات لانه لو لم يكسرها عاد الى فعله القبيح ومن حل قيد عبد او فتح قفص طائر فابق
العبد ونفر الطائر لا يضمن سواء ذهبه على الفور او بعد ذلك لانه قد توسط فعل الفاعل المختار وهذا عند
الشيخين وعند محمد في حل قيد العبد كذلك واما في فتح القفص فيضمن لان العبد له عزيمة بخلاف الطائر فان طبعه مجبول
على النفاد ولهذا لو كان العبد ذاهب العقل يضمن بالاتفاق وفي الخلاصة انه لا فرق بين فتح باب القفص وحل قيد
العبد فانه يضمن فيهما عند محمد وفي الذخيرة روي عن محمد رواية اخرى وهي انه اذا طار الطائر على الفور فهو ضامن
وان طار لا على الفور فلا ضمان وفي الفصول العمادية ان المودع اذا حل قيد العبد او فتح باب القفص يضمن بالاتفاق

التزم الحفظ من سعى بغير حق او قال مع حاكم بغرم انه وجد مالا فغرمه يضمن يقال سعى اى عدا سعى بلاغ فعل
رجل الى اخر يوجب له خسارة مالية سعاية لما ان صاحبه يتردد فى ذلك يقال سعى به الى الوالى فالمراد بالسعاية
بغير حق ان ياتى بكلام كذب يكون ذلك سببا لاخذ المال فاذا تلف بذلك ماله يضمن الساعى وهذا عند محمد و
ذلك لينزجر به وبه يفتى وعند الشيخين لا يضمن الساعى لتوسط فعل فاعل مختار وفى الذخيرة ذكر فى فتاوى
النسفى انه سئل عن السعاية بغير ذنب قال روى عن زفر انه ضامن وبه اخذ كثير من مشائخنا وقال الصدر الامام
البزدوى روى عن بعض علمائنا انهم كانوا يفتون بان الساعى يضمن وبعضهم قالوا ان كان السلطان
معروفا بتغريم من سعى اليه يضمن والا فلا ونحن لا نفتى به لان السعى سبب محض والسلطان يغرمه اختيارا
لا طبعا لكن ان راى القاضى تضمين الساعى فله ذلك لان الموضع موضع اجتهاد وانما قال بغير حق لانه
لو كان بحق بان كان يؤذيه ولا يمكنه دفع الاذى الا بالرفع الى الحاكم او كان فاسقا لا يمتنع بالامر بالمعروف
او كان قد ضربه فانه لا يضمن فى ذلك كره فى الذخيرة وكذا اذا سعى الى اصحاب السلطان وقال لى عليه حق
واجب فامروه بالدفع الى وطالبوه بالاداء واخذوا منه الجعل فانه لا يضمن ذكره فى الفصول العمادية والمراد
بقوله يغرم انه يغرم البتة حتى لو كان الحاكم قد يغرم وقد لا يغرم لا يضمن الساعى ثم ان ظاهر كلام المص
يدل على انه اذا قال للحاكم انه وجد مالا وغرمه الحاكم انه يضمن سواء كان صادقا او كاذبا وبه يشعر كلام الامام
قاضى فى الفتاوى حيث قال اذا سعى الى السلطان انه وجد مالا كثيرا او عنده مال لفلان الغائب او انه يبتلى
الفجور باهله كان موجبا للضمان ان كان كاذبا وكذا ان كان صادقا الا انه لا يكون متظلما ولا محتسبا فى
ذلك لكن ذكر فى الفصول العمادية نقلا عن العدة انه اذا قال ان فلان وجد كنزا او لقطة او قد ظهر انه
كان كاذبا يضمن واعلم انه اشترط فى السعاية ان يكون بغير حق والظاهر ان فى وجدان المال ينبغى
ان يكون بغير حق حتى لو قال ذلك بطريق الحسبة بان يكون لاحد حق فى ذلك المال لا يضمن وايضا فى
مسئلة وجدان المال ينبغى ان يكون الحاكم مغرما والحاصل ان فى كلتا الصورتين ينبغى ان يشترط كون الحاكم
مغرما وان يكون الساعى بغير حق والمص خصص احد الشرطين باحدى الصورتين والشرط الاخر بالاخرى و
الفرق غير ظاهر فتدبر **كتاب الرهن** اورده عقيب الغصب لمناسبة بينهما من حيث ان
المرهون لا يجوز التصرف فيه كما فى المغصوب وايضا المرهون بالتعدى يصير كالمغصوب يقال رهنت الرجل

الشيء

الشيء ورهنته عنده وارهنته ورهنته ضيعتى فارتهنها منى اى اخذها رهنا المرهون تسمية بالمصدر
والجمع رهون ورهان ورهن ورهين والرهينة الرهن ايضا والتركيب دال على الثبات والدوام وهو فى
اللغة جعل الشيء محبوسا باى شيء كان وباى سبب كان كذا فى الكافى وفى الشريعة هو حبس مال متقوم
بحق يمكن اخذه منه اى اخذ الحق كله او بعضه من ذلك المال وانما قلنا ذلك ليتناول ما اذا كان
قيمة المرهون اقل من الدين وقوله مال احتراز عن الحر فان رهنه لا يصح وقوله متقوم احتراز عن الخمر
والمراد التقوم فى حق الراهن والمرتهن جميعا فانه لو رهن المسلم خمرا من الذمى لا يصح الرهن وان كان
متقوما فى حق الذمى وقوله بحق احتراز عن حبس الشيء بجهة الوديعة او العارية وحبس الشيء بجهة البيع
فى يد البايع فان المراد بالحق ما يكون مضمونا وقوله يمكن اخذه منه احتراز عن رهن المدبر وام الولد
فانه لا يمكن الاستيفاء الدين منهما وكذا وعن الرهن بالقصاص لعدم امكان الاستيفاء وتسمية هذه
الاشياء رهنا على سبيل التجوز وانما زاد لفظ الامكان ليتناول المرهون الذى لم يسلط على بيعه ولا بد
من قيد اخر وهو قولنا باذن المالك اى يكون ذلك الحبس باذن المالك فانه لو لم يكن الحبس باذن المالك لا
يصير رهنا ولعله ترك هذا القيد لانه يفهم ذلك من قوله وينعقد بايجاب وقبول هذا لكن ذكر الامام
النسفى فى الفتاوى انه اذا رفع رب الدين عمامة المديون من راسه وقال اقض دينى حتى اردها عليك وذهب
بها ثم هلكت فى يده يهلك هلاك الرهن قال صاحب هذا انما يستقيم اذا امكنه استردادها فلم يستردها وتركها
اما اذا عجز ولعجزه تركها فهذا مشكل كالدين فانه يمكن اخذه من المرهون ببيعه بخلاف العين فان الصورة
مطلوبة فيها فلا يمكن تحصيل صورتها من شيء اخر وانما قال كالدين لان الرهن بالعين المضمونة بالمثل
او القيمة ايضا يجوز كالمغصوب والمهر وينعقد بايجاب وقبول كان يقول رهنتك هذا الشيء بالدين
الذى لك على ويقول المرتهن قبلت او ارتهنت وفى فتاوى قاضى اذا اعطى المديون صاحب الدين ثوبا وقال
لتمسكه حتى اعطيتك مالك فهو رهن عند ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف رح هو وديعة ولو قال امسك هذا بمالك
يكون رهنا اتفاقا واعلم انهم اختلفوا فى ركن الرهن فقيل هو الايجاب فقط والقبول شرط لانه عقد تبرع فيتم
بالمتبرع كالهبة وهو مختار صاحب الهداية وقيل القبول ايضا ركن واليه يشير كلام صاحب المحيط فى كتاب الايمان
حيث قال الرهن بدون القبول ليس برهن حتى لو حلف لا يرهن لا يحنث بدون القبول ويلزم ان سلم فقبل التسليم

للراهن ان يرجع عنه فالقبض شرط اللزوم وفى الخلاصة ذكر فى الاصل ان القبض شرط جواز الرهن خلافا
لما يقوله الامام خواهر زاده انه شرط اللزوم ولعل المص اختار ما ذكره الامام خواهر زاده ولهذا
قال ينعقد بايجاب وقبول محوزا يقال حاز الشئ ضمه الى نفسه وحازه جمعه والمراد بالمحوز المقسوم
احترازا عن رهن المشاع فانه لا يجوز كما سيجئ مفرغا اى غير مشغول بحق الراهن احترازا عن دار فيها متاع
الراهن وعن رهن الارض بدون الشجر فانه لا يجوز متميزا اى لا يكون متصلا بغيره احترازا عن رهن الثمر
على الشجر بدون الشجر فالمتفرغ يتعلق بالمحل فيجب فراغه عما حل فيه وهو ليس بمرهون سواء كان حلوله
فيه خلقة ومجاورة المتميز يتعلق بالحال فى المحل فيجب انفصاله عن محل غير مرهون اذا كان اتصاله به
خلقة حتى لو كان اتصاله بالمجاورة لا يضر كرهن المتاع الذى فى بيت الراهن كذا ذكره المص ولا يخفى ان
قوله متميزا مغن عن قوله محوزا اذ المشاع لا يكون متميزا وقال صاحب الخزانة المفرغ هو الذى لا يكون مشغولا
بحق الغريم وان المتميز هو المقسوم الذى يتميز عن بقيته الانصباء والمحوز المعلوم الذى يمكن حيازته اى جمعه
فعلى هذا يكون قوله محوزا احترازا عن رهن المجهول كما اذا دفع الى رجل ثوبين وقال خذ ايهما شئت رهنا بدينك
فانه باطل حتى لو ضاعا جميعا لم يكن عليه شئ ودينه على حاله صرح به فى فتاوى قاضى والتخلية تسليم
كما فى البيع حتى اذا رهن شيئا وخلى بينه وبين المرتهن وقال خذه جاز وصار قابضا بالتخلية كما فى البيع
وهذا هو ظاهر الرواية وعن ابى حنيفة رح ان القبض لا يثبت فى المنقول الا بالنقل كذا فى الكافى وفى المنصورية
ان التخلية فى العقار ليس بتسليم الا بقرب من العقار فى ظاهر الرواية وفى نوادر ابن رستم لو قال البائع للمشترى
سلمت العقار اليك بغيبة العقار وقال المشترى قبلت يصير قابضا عند ابى حنيفة رح وقالا لو قدر على دخوله
واغلاقه فهو تسليم والا فلا وضمن باقل من قيمته اى من قيمة الرهن يوم القبض صرح به فى الخزانة ومن
الدين يقال ضمنه المال وضمنه بالمال بمعنى فضمن على بناء المفعول ما مسند للجار والمجرور او الى ضمير
الرهن بمعنى المرهون ويجوز ان يكون بالتشديد والاسناد الى ضمير المرتهن وقد سلف فيما تقدم تحقيق
مثل هذا التركيب والمقصود انه اذا هلك الرهن يضمن بالدين والقيمة ايهما كان اول ويفهم منه انهما لو تساويا
لا يرجع احدهما على الاخر لشئ فلذا وفرع على هذه القاعدة قوله فلو هلك وهما اى الدين وقيمة الرهن سواء كان
دينه لانه لانه صار المرتهن مستوفيا لدينه حكما وان كانت قيمته اكثر فالفضل امانة لان يد المرتهن يد الاستيفا

فلا

فلا يوجب الضمان الا بقدر المستوفى وفى اقل سقط من الدين بقدره اى بقدر الرهن يعنى بقدر قيمته
ورجع المرتهن فى الفضل لان الاستيفاء انما هو بقدر المالية وعند زفر الرهن مضمون بالقيمة حتى يرجع
الراهن على المرتهن بالفضل وفى الفصول العمادية المقبوض فى يد المرتهن بعد الفسخ انما مضمون
بالاقل من قيمته ومن الدين لان الرهن لا يبطل بالتفاسخ قبل الرد ويحفظ كالوديعة اى يحفظ
بنفسه وزوجته وولده والديه واجيره مسانهة مشاهرة بالتفصيل الذى مر فى كتاب الوديعة
وان تعدى ضمن اى ان تعدى المرتهن فى الرهن ضمن جميعه فان الزيادة على قدر الدين امانة و
الامانة تضمن بالتعدى واما السفر بالرهن ففى الظهيرية وفتاوى قاضى انه لا يجوز فيكون تعديا
فيضمن اذا هلك وفى الفصول العمادية نقلا عن العدة انه لا يضمن فلا يكون تعديا كالغصب فيجب
المثل فى المثلى ان لم ينقطع وان انقطع فقيمته يوم الخصومة على الاختلاف وفى غير المثلى يجب قيمته يوم
الغصب صرح به فى رهن الاصل ولا يصح فيهما اى فى الرهن والوديعة رهن واجارة واعارة و
ايداع واما الرهن فلانه بيع حقيقة عند هلاك المرهون وهو لا يملك ذلك واما الاجارة
والاعارة فلانه ليس له ولاية الانتفاع بنفسه فلا يملك تسليط غيره عليه واما الايداع فلا يجوز
الى الاجنبى ويجوز الايداع عند زوجته وولده الذى وخادمه فى عياله كما مر تفصيل ذلك فى كتاب الوديعة
واعلم انه يجوز للمرتهن ان يوجر المرهون من الراهن وان يعيره منه الا انه لا يحتاج الى تجديد القبض فى
الاعارة بخلاف الاجارة حتى لو هلك قبل تجديد القبض هلك هلاك الراهن كذا فى الفصول العمادية
وفى الموجر الاول اى لا يصح فى الموجر الرهن لكن لا يجوز الاجارة والاعارة والايداع ولا يخفى ان الاعارة
والايداع دون الاجارة وهى تتضمنها فيصح اعارة الموجر وايداعه واما اجارته فينبغى ان لا يصح بناء
على ما ذكر فى الهداية فى اول كتاب الوديعة ان الشئ لا يتضمن مثله كالوكيل لا يوكل غيره الا ان يقال ان ما ذكره
ليس بكلى فان المستعير له ان يعير او يقال ان المستاجر قد ملك المنفعة فله ان يملكها غيره وكذا المستعير
واما ذكره من ان الموجر يودع انما هو عند بعض المشايخ وعند اخرين لا يجوز ايداع الموجر ابتداء وفى الاجارة
والاعارة وان كان ايداعا ضمنا لكن قد يثبت الشئ ضمنا ولا يثبت قصدا وصريحا كذا فى الفصول العمادية
وقد مر فى كتاب العارية كلام يتعلق باعارة الموجر فتذكر وفى المعار الاول ان اى لا يصح فى المعار الرهن

والاجارة ويصح الاعارة والايداع وقدم في كتاب العارية عدم صحة اجارة المعار وكذا مر هنا مباحث
اعارة المعار واما ايداع المعار من الاجنبي فذكر في الذخيرة اختلف المشائخ فيه فقال بعضهم ليس له
ذلك وقال بعضهم له ذلك وهو اختيار مشائخ العراق وبه يفتي الفقيه ابو الليث والامام ابو بكر
محمد ابن الفضل وذكر في الكافي ان الفتوى عليه ولا يبطل الرهن لو فعل شيئا من المذكورات من
الرهن والاجارة والاعارة والايداع فان ذلك تعدى والرهن لا يبطل بالتعدي لكن يضمن كما مر
في قوله وان تعدى ضمن كالغصب والظاهر ان معنى قوله لا يبطل الرهن انه لو عاد الى الوفاق صار
رهنا كما كان ويبرأ من الضمان اما بدون العود الى الوفاق فهو غصب لا رهن صرح به في الفصول
العمادية وجعل الخاتم في الخنصر تعدى لان هذا ليس فيه استعمال وهو ماذون بالحفظ لا بالاستعمال
ولا فرق في ذلك بين اليمنى واليسرى لان العادة فيه مختلفة ذكره في الهداية وايضا كل منهما منقول
عن النبي صلعم في كتاب الحديث الا انه قال صدر الاسلام وجب التحرز عن التختم باليمين لانه من شعار
الروافض كذا في كشف اصول البزدوي وفي اصبع اخرى حفظ وليس بتعدى لانه لا يلبس كذلك
عادة هكذا ذكر في الهداية وفتاوى قاض وذكر في الظهيرية انه اذا جعله في البنصر فقد ذكر شمس الائمة
السرخسي انه لا ضمان عليه وسوى شيخ الاسلام خواهر زاده بين البنصر والخنصر فقال انه ضامن وما
ذكر شمس الائمة اصح قيل هذا اذا كان المتختم رجلا وان كانت امراة فهي ضامنة في اي اصبع كانت وفي
المنصورية لو تختم في الخنصر وجعل فصه الى باطن الكف قال بعض المشائخ لا يكون استعمالا وقال شيخ الاسلام
يكون استعمالا وعليه الفتوى واذا طلب دينه امر باحضار رهنه اذا كان في بلد العقد سواء كان في
مكان العقد او لا لان جميع البلد كمكان واحد وانما يؤمر باحضار الرهن لانه لو استوفى دينه قبل احضار
الرهن احتمل ان قد هلك الرهن فيحتاج الى استرداد الدين منه الا اذا وضع عند عدل فح لا يكلف المرتهن احضار
الرهن لان الراهن لم يرض بيد المرتهن فلا يلزمه اذ لا احضار ما ليس في يده وينبغي ان يستثنى ايضا ما اذا امر المرتهن
ببيعه فباعه فانه لا يكلف المرتهن احضار الرهن بل باحضار الثمن لقيام البدل مقام المبدل صرح به في
الهداية فيسلم كل دينه ثم رهنه اي اذا احضر الرهن لا يؤمر بالتسليم بل ينبغي ان يسلم الراهن كل دينه ليتعين حقه
كما يتعين حق الراهن تحقيقا للتسوية ثم يسلم المرتهن رهنه وكذا يؤمر المرتهن باحضار رهنه ان طلب المرتهن

دينه

دينه في غير بلد العقد ان لم يكن للرهن مؤنة حمل لان الاماكن كلها في هذه الصورة كمكان العقد وهذا
استحسان والقياس ان يجبر الراهن على قضاء الدين ولا يكلف المرتهن باحضار الرهن ذكره في فتاوى قاض
وان كان الرهن بما له مؤنة حمل لا يكلف احضاره بل يؤمر الراهن بقضاء الدين في الخلاصة اذا بقي الراهن من في
بلد اخر لا يؤمر المرتهن باحضار الرهن ويؤمر الراهن باحضار الدين لانه مؤنة الرد على الراهن وفي الفصول
العمادية ذكر شيخ الاسلام علاؤ الدين في شرح الجامع ان مؤنة رد المرهون على المرتهن وعليه اي على
المرتهن مؤنة حفظه اي حفظ المرهون لانه في الحفظ عامل بنفسه وذلك مثل اجرة البيت الذي يحفظ
فيه الرهن واجرة الحافظ وعن ابي يوسف ره ان كراء الماوى على الراهن والاول هو ظاهر الرواية وعلى
الراهن مؤن تبقيته سواء كان في الرهن فضل او لم يكن لان العين ومنافعه مملوكة وذلك مثل اجرة ظئر
الولد وسقي البستان وكري النهر وكسوة الرقيق والنفقة في الماكل والمشرب وغير ذلك وجعل الابق ومداواة
الجروح منقسم على المضمون والامانة يعني ان جعل العبد الابق ومداواة الجروح ينقسم على قدر المضمون
من الرهن وعلى الامانة وهي الفضل من الدين فحصة ما هو مضمون على المرتهن وحصة ما هو امانة على
الراهن وفي الذخيرة من المشائخ من قال ما كان من الامراض حادثا عند الراهن يجب عليه وما حدث
عند المرتهن يجب عليه ومنهم من قال انه على المرتهن على كل حال **فصل** لا يصح رهن مشاع
اي مشاع كان احتمل القسمة او لا رهنه من شريكه او غيره لان موجب الرهن هو الحبس الدائم ولو جوز في المشاع
لابد من المهاياة فيفوت الحبس يوم قبض الشريك او الراهن ولا فرق بين الشيوع المقارن والشيوع الطاري بان
باع العدل الوكيل بالبيع بعض الرهن وعن ابي يوسف ره ان الشيوع الطاري لا يمنع لان حكم البقاء اسهل من حكم الابتداء
ولو استحق بعض الرهن مشاعا بطل الرهن في الباقي اتفاقا لان الشيوع مقارن كذا ذكر الامام خواهر زاده في
المبسوط واختلف في ان رهن المشاع لا ينعقد او ينعقد بوصف الفساد حسب اختلافهم في قول ابي حنيفة ره في اجارة المشاع كذا
في الفصول العمادية وثمر على نخل دونه اي دون النخل وزرع ارض او نخلها دونها اي دون الارض لانه لا يمكن قبض
المرهون وحده فهو في حكم الشائع فلو رهن النخيل بمواضعها جاز لان اتصال المجاورة لا يمنع الصحة وذكر في شرح
الطحاوي اذا فصل احدهما من صاحبه وسلمه اليه مفصولا او امر المرتهن بالفصل والقبض فح صح وفي الهداية عن ابي حنيفة ره
ان رهن الارض بدون الشجر جائز الخلاف وهو الدار بدون البناء والحر وفروعه اي المدبر والمكاتب وام الولد لقيام

المانع من استيفاء الدين من هذه الاشياء ولا بالامانات اى لا يصح الرهن بمقابلة الامانات كالوديعة
والعارية ومال المضاربة ومال الشركة والمستاجر لانها ليست بمضمونة والقبض في باب الرهن قبض
مضمون قال الامام السرخسي الرهن بالامانة باطل فلو هلك في يده قبل الحبس هلك امانة وبعده
هلك مضمونا عليه والمبيع في يد البايع فانه اذا باع شيئا ولم يسلمه ورهن به شيئا لا يجوز ثم اذا رهن
بالمبيع وهلك عند المرتهن هلك بغير شئ كذا في الهداية وذكر في فتاوى قاضي قال القدوري اذا هلك
الرهن بالمبيع قبل المنع هلك امانة وبعده يهلك بالقيمة وفي الفتاوى المنصورية الفتوى على انه اذا هلك
المرهون بالمبيع ضمن الاقل من قيمة الرهن ومن قيمة المبيع وهذه رواية الاصل والقصاص فانه اذا
وجب على احد القصاص في النفس او الاطراف فرهن شيئا لئلا يمتنع من القصاص لا يجوز لتعذر الاستيفاء
وصح بعين مضمونة احترازا عن غير المضمونة كالامانات بالمثل او بالقيمة كالمغصوب وبدل الخلع و
المهر وبدل الصلح عن دم عمد فان هذه الاشياء اذا كانت قائمة يجب عينها وان هلكت يجب المثل والقيمة
فيصح الرهن بها واحترز بذلك عن المضمون بغيره كالمبيع في يد البايع كما مر وفي الظهيرية ذكر شيخ
الاسلام خواهرزاده ان الرهن بالاعيان باطل مضمونة كانت الاعيان او غير مضمونة والتفصيل
المذكور في المتن منقول عن السرخسي وهو مختار صاحب الهداية وبالدين اى الدين الواجب في الحال لا
بالدين الذي سيجب كما اذا رهن بما ذاب للمرتهن على فلان ذكره في الخزانة ولو موعودا فانه جعل كالدين
الموجود الواجب في الحال حكما باعتبار الحاجة اذ الظاهر ان الخلف لا يجوز في الوعد بخلاف الرهن بما ذاب على
فلان اذ الغالب ليس الذوبان بان رهن ليقرضه كذا انما قيد بذلك لانه اذا لم يعين القرض ورهنه شيئا ولم
يعطه القرض فهلك لا يكون مضمونا على اصح الروايتين كذا في القنية وذكر في المحيط يعطيه
المرتهن ما شاء وعن محمد انه لا يستحسن اقل من درهم وعن ابي يوسف رح انه اذا ضاع فعليه قيمته فهلكه في يد المرتهن
عليه اى على المرتهن بما وعد اذا كان الموعود كذا ذكره المص ونص عليه في شرح الطحاوي وهذا معلوم
مما سبق فلذا اطلق ولم يصرح به واعلم ان هذا اذا لم يعطه من الدين الموعود شيئا اما اذا اعطاه بعض
ذلك وامتنع من اعطاء الباقي فهو رهن بذلك البعض لا بالجميع الموعود صرح بذلك في القنية وبراس مال
السلم وثمن الصرف والمسلم فيه اما الرهن بالاولين فانما يصح في المجلس وفيه خلاف زفر فعنده لا يصح اصلا

اصلا

اصلا واما الرهن بالمسلم فيه فيصح في المجلس وغيره ولزفر فيه روايتان فان هلك المرهون في المجلس لا
يشمل ان يقال قبل الافتراق كما قال في الشرح فقد اخذ اى المسلم اليه راس مال السلم والبايع ثمن
الصرف ورب السلم المسلم فيه كما هو المقرر في هلاك ساير المرهونات وهذا ان كانت قيمة الرهن
مساوية لراس مال السلم وثمن الصرف والمسلم فيه او اكثر فان كانت اقل فينبغي ان يصح السلم والصرف
في حصة مقدار الفضل ان سلم في المجلس وان افترقا قبل نقد وهلك بطلا اى افتراق المتبايعان
في بيع السلم والصرف قبل نقد راس مال وثمن الصرف وقبل هلاك الرهن وصح راس مال السلم وثمن
الصرف بطل السلم والصرف لانه لم يوجد القبض في المجلس حقيقة ولا حكما لانه يكون بهلاك الرهن
واما في الرهن بالمسلم فيه فلا يبطل السلم بالافتراق قبل نقد المسلم فيه وهلك ويتم الرهن الرهن ويلزم
بقبض عدل شرط وضعه عنده بالاتفاق الراهن والمرتهن ويشترط ان يكون العدل عاقلا بالغا
ليقدر على القبض لكن لو سلط العدل الصغير على البيع فباع بعدما بلغ جاز عندهما خلافا لابي حنيفة
ذكر في الحصر ولا اخذ لاحدهما منه اى لا يجوز للراهن ولا للمرتهن ان ياخذ الرهن من العدل بدون
اذن الاخر فلو دفع الى احدهما ضمن لانه مودع لكل منهما بوجه وكل منهما اجنبي عن الاخر والمودع
يضمن بالدفع الى الاجنبي هكذا ذكر في الهداية والتعليل مشعر بانه لو كان العدل ممن يساكن مع احدهما
لا يضمن بالدفع اليه وهلكه معه اى هلك الرهن مع العدل والمراد في يده او في يد من يجوز دفعه
اليه من زوجته وولده وعبده ومن في عياله هلك رهنا بناء على ان يده في حق المالية يد المرتهن فان
وكل العدل او غيره مرتهنا كان او لا ببيعه صح لان الرهن شرع وثيقة لجانب الاستيفاء والتوكيل بالبيع
يوكد ذلك فان شرط الراهن التوكيل في الرهن لم ينعزل بالعزل سواء كان المرتهن حاضرا او لم يكن ما لم
يرض به المرتهن ذكره في الفصول العمادية وانما لا ينعزل لان الوكالة المشروطة في ضمن عقد الرهن صارت
حقا من حقوقه فيلزم بلزوم اصله كذا في الهداية وهذا الدليل يقتضي جواز عزله قبل ان يقبض المرتهن الرهن
فان اللزوم انما يتحقق بالقبض الا ان يقال لما كانت هذه الوكالة ثابتة في ضمن عقد الرهن فزوالها يكون في
ضمن زواله ايضا فلا اشكال فتامل ولا بموت احدهما الا بموت الوكيل اى لا ينعزل الوكيل بموت الراهن ولا بموت
المرتهن ولكن ينقض الوكالة بموت الوكيل لانها صارت حقا من حقوق عقد الرهن وهو لا يبطل بموتهما فكذلك

الوكالة واما الوكيل فانه اذا مات انتهى عمله فلا يقوم وارثه ولا وصيه مقامه لان الموكل رضى برايه
لا براى غيره كذا فى الهداية وهذا يقتضى ان يجوز بيع الوصى اذا قال الراهن للوكيل بالبيع اجزت لك ما صنعت
فيه من شئ وقد صرح بذلك فى الذخيرة وعن ابى يوسف رح ان الوصى يملك بيعه مطلقا فان حل الاجل الذى
شرط عند حلوله بيع المرهون لا لاجل الرهن لانه اذا شرط الاجل فى الرهن فسد الرهن صرح به فى القنية
والراهن او وارثه غائب وابى الوكيل ان يبيعه اجبر الوكيل على البيع بان يحبسه القاضى اياما ليبيع فان
لج بعد الحبس اياما فالقاضى يبيع عليه وهذا على اصلهما ظاهر واما على اصل ابى حنيفة رح فكذلك عند
البعض لانه تعين جهة البيع لقضاء الدين ههنا وقيل لا يبيع كما لا يبيع مال المديون عنده ثم ان البيع لا
يفسد بهذا الاجبار لانه اجبار بحق فصار كلا اجبار وهذا اذا كان التوكيل مشروطا فى عقد الرهن ولهذا
قال ايضا فان شرط فى الرهن فان شرط بعده فذكر شمس الائمة السرخسى ان فى ظ الرواية لا يجبر الوكيل على
البيع وعن ابى يوسف رح ان هذا التوكيل يلحق باصل العقد ويصير كالمشروط فيه واختار شيخ الاسلام خواهرزاده
وفخر الاسلام البزدوى هذه الرواية لاطلاق كلام محمد فى الاصل وفى الجامع الصغير كذا فى الكافى وفى قوله
حل الاجل ايهام انه لا يجوز البيع قبل حلول الاجل وقد ذكره فى فتاوى قاضخان انه لو سلط العدل على البيع
مطلقا ولم يقل عند محل الدين فله ان يبيعه قبل حلول الاجل كوكيل بالخصومة غاب موكله واباها فانه اذا
وكل المدعى عليه رجلا بخصومته بطلب المدعى فغاب الموكل وابى الوكيل ان يخاصمه فلا يكون للوكيل ان
يمتنع عنه كذا فى الكافى ويفهم منه انه ينبغى ان يكون الوكالة بطلب المدعى لكن المص اطلق الكلام كما فى
الهداية والخلاف فى اجبار الوكيل بالخصومة كالخلاف فى اجبار الوكيل ببيع الرهن وانما خص الوكيل بالخصومة بالذكر
لان الوكيل بقضاء الدين لا يجبر اذا وكله بقضائه من مال نفسه بخلاف ما اذا وكله بقضاء الدين من مال الموكل
فانه يجبر ذكره فى الفصول العمادية واذا باع العدل الرهن فالثمن رهن قايم مقام الرهن وخرج المرهون
من الرهن ولا فرق بين ان يكون الثمن مقبوضا او لم يكن لقيام مقام ما كان مقبوضا وفى الفتاوى المنصورية
ذكر القدورى رواية بشر عن ابى يوسف رح انه لو شرط المرتهن فى اجازته للبيع ان ثمنه رهن فهو رهن والا
يخرج من رهنه والصحيح ان الحق يتعلق بثمنه فى الوجهين فهلكه كهلكه اى اذا هلك الثمن فى يد العدل او توى
على المشترى كان كهلاك الرهن فيسقط بقدره دين المرتهن ولا ينظر الى قيمة الرهن بل ينظر الى الثمن ثم ان المص

العدل بذكر والظاهر انه اذا وكل المرتهن ببيع المرهون كان الحكم ايضا كذلك بلا فرق والله اعلم

فصل

وقف بيع الراهن رهنه اذا باعه بغير اذن المرتهن لتعلق حقه به فيتوقف على اجازته وعن ابى يوسف رح ان بيعه
نافذ كالاعتاق لانه تصرف فى خالص ملكه كذا فى الكافى واعلم ان المراد بالرهن اعم من ان يكون صحيحا
او فاسدا حتى لو باع الراهن الرهن المشاع لا ينفذ على المرتهن فللمرتهن حق الحبس كذا فى المحيط ان اجاز مرتهنه
او قضى دينه نفذ فان توقف كان لحقه وقد اسقطه او سقط فزال المانع فينفذ ثم ان الاجازة
انما يصح اذا كان قائما فى يد المشترى فلو هلك فى يده قبل الاجازة لا يصح الاجازة وصح للراهن ان
يضمن المشترى فيبطل البيع ويكون الضمان رهنا ويرجع المشترى على البايع بالثمن وان تضمن المرتهن فيجوز
البيع ويكون الثمن له والضمان رهنا وبهذا هو ظاهر الرواية وقيل هذا اذا سلم المرهون الى المشترى
اولا ثم باعه منه فان باعه ثم سلم بعد البيع لا يصح البيع بتضمين المرتهن ويرجع المرتهن بما ضمن على المشترى
كذا فى شرح الطحاوى وصار ثمنه رهنا لان حق المرتهن يتعلق بالمالية والثمن بدله فهو رهن وروى
ابو حازم عن ابى يوسف رح انه انما يكون الثمن رهنا اذا كان الراهن شرط ان يباع بدينه اما اذا لم
يكن فلا والصحيح هو الاول وهذا كله اذا باع الراهن المرهون وهو فى يد المرتهن اما اذا دفعه الى الراهن
فقيل لا يبقى الرهن لفوات يده فلا يكون الثمن رهنا والاصح انه يبقى رهنا لانه بمنزلة الاعارة واعارة الرهن
من الراهن لا يبطل الرهن ولكن يبطل ضمانه كذا فى الفصول العمادية وان لم يجز المرتهن البيع وفسخ لا ينفسخ فى الاصح
من الروايتين لانه حقه فى الحبس لا يبطل بانعقاد هذا العقد وفى رواية ابن سماعة عن محمد ينفسخ حتى لو قضى الراهن
دين المرتهن لا سبيل للمشترى عليه وصبر المشترى الى فك الرهن اذ المانع على شرف الزوال او رفع هذه القضية
الى القاضى ليفسخ القاضى البيع بسبب العجز عن التسليم فان ولاية الفسخ الى القاضى لا اليه وذكر امام البزدوى
ان للمشترى الخيار سواء علم انه مرهون او لم يعلم وهذا عندهما وعند ابى يوسف رح بين علمه وجهله فرق
فيجعل كشراء معيب علم به فانه يمنع خيار مشتريه وهما جعلاه كالاستحقاق فان العلم به لا يمنع رجوعه عند
الاستحقاق وذكر الفضلى ان ظ الرواية قولهما كذا فى الفتاوى المنصورية وصح اعتاقه اى اعتاق الراهن
وتدبيره واستيلاده رهنه سواء اجاز المرتهن او لم يجز وانما لا ينفذ بيعه للعجز عن التسليم والبيع يقتضى القدرة
على التسليم بخلاف الاعتاق ولهذا ينفذ اعتاق الابق دون بيعه فان فعلها اى الاعتاق والتدبير والاستيلاد

غنيا ففي دينه حالا سواء كان حالا او مؤجلا وقد حصل الاجل اخذ الدين لانه لا فائدة في تضمين القيمة
ثم المقاصة بقدر الدين وهذا اذا كان الدين من جنس القيمة وان كان من خلاف جنس القيمة فله ان ياخذ قيمة
العبد ويحبسها بالدين ذكره في الكافي وفي المؤجل قيمته رهنا الى محل اجله اى اذا كان الدين مؤجلا اخذ
قيمته ويكون رهنا الى ان يحل اجل الدين فاذا حل الاجل فان كانت قيمته من جنس الدين استوفى دينه
ورد الفضل وان كان من خلاف جنسه حبسها بالدين حتى يستوفي دينه فيرد القيمة وان فعلها معسر اى في
العتق سعى المعتق للمرتهن في اقل من قيمته ومن الدين فان كان الدين اقل من القيمة سعى في الدين وان كانت
القيمة اقل سعى في القيمة وانما لا يجوز السعاية اذا كان المعتق موسرا مع انه يجوز في العبد المشترك اذا اعتقه
احد الشريكين وهو موسر عند ابي حنيفة رح لان حق المرتهن اولى من حق الشريك وفي الخزانة ان المعتق اذا كان
معسرا ينظر الى قيمة العبد وقت الرهن والى قيمته وقت العتاق والى الدين فيسعى المعتق في الاقل من هذه الاشياء
الثلثة ورجع على سيده غنيا اى رجع المعتق بما سعى على سيده اذا صار غنيا لانه قضى دينه مضطرا بحكم
الشرع فيرجع عليه وفي اخته اى اخت المعتق وهما التدبير والاستيلاد سعى المدبر وام الولد في كل الدين
لان كسب المدبر وام الولد ملك المولى فيسعيان في كل دينه بخلاف المعتق فان كسبه حقه وقيل اذا كان الدين
مؤجلا سعى المدبر في قيمته بخلاف ما اذا كان حالا فان القضاء واجب من مال الراهن وكسبه ملكه فيستوفي
الكل منه كذا في الكافي ولا رجوع للمدبر وام الولد على مولاهما اذا ايسر لانهما اداياه من مال المولى واتلافه
راهنه كاعتاقه غنيا يعني اذا استهلك الراهن الرهن فالجواب فيه كالجواب فيما اذا اعتق الرهن وهو غني لانه
حق محترم مضمون عليه فان كان الدين حالا اخذه وان كان مؤجلا اخذ قيمة الرهن منه ليكون رهنا في يد
المرتهن والتفصيل المذكور في الكافي اختاره المص وهو اظهر والظاهر ان هذا التفصيل فيما اذا كانت القيمة
من جنس حقه اما اذا لم يكن من جنس حقه يكون رهنا مطلقا واجنبي اى غير الراهن والمرتهن اتلفه ضمنه مرتهنه
لا راهنه والمعتبر قيمته يوم الاستهلاك لا قيمته يوم الرهن وكان اى الضمان رهنا معه اى مع المرتهن وانما قيد
بالاجنبي لان المتلف لو كان هو الراهن فحكمه ما مر وان كان المرتهن غرم القيمة فان كان الدين حالا من جنس حقه ياخذ
منها قدر حقه ويرد الفضل على الراهن وان لم يكن من جنس حقه او كان الدين مؤجلا كانت القيمة رهنا في يده حتى
يستوفي دينه ان يحل الدين فاذا حل فالحكم كما مر ورهن اعارة مرتهنه راهنه اى فعل به مثل ما يفعل بالعارية ولا

فالعارية

٣٧١ فالعارية تمليك المنافع والمرتهن لا يملك ذلك او احدهما باذن صاحبه اخر سقط ضمانه اى خرج من ضمان
المرتهن حتى لو هلك في يد الراهن او في يد ذلك الاخر هلك بغير شيء ولكل منهما اى من الراهن ومن المرتهن ان يرده
رهنا لان عقد الرهن باق الا في حكم الضمان والضمان ليس من لوازم الرهن وهذا بخلاف ما اذا اباه او وهبه او اجره
احدهما باذن الاخر حيث يخرج من الرهن ولا يعود رهنا الا بعقد مبتداء وان مات الراهن قبل رده اى
رد الرهن الى المرتهن فالمرتهن احق من غرمائه الباقين لان حكم الرهن باق فيه اذ الاعارة ليست لازمة
مرتهن اذنت باستعمال رهنه ان هلك قبل عمله او بعده ضمن كالرهن وحال عمله يعني اذا اذن الراهن
المرتهن ان يستعمل الرهن وهلك قبل استعماله او بعد ما فرغ من الاستعمال ضمن كضمان الرهن وان هلك
حالة استعماله لا يضمن لبقاء يد الرهن قبل العمل وثبوت يد العارية عند العمل وارتفاعها بعد العمل وفي
قوله اذن باستعمال رهنه اشارة الى انه لا يجوز استعماله بدون الاذن حتى لو فعل ذلك وهلك يضمن قيمته
يوم استعمله كذا في الفصول العمادية وعن ابي يوسف رح انه اذا سكن المرتهن الدار المرهونة باذن الراهن
يكره واطلق في العرف انه لا يكره والاحتياط في الاجتناب عنه لما فيه من شبهة الربوا كذا في القنية وذكر
في الملتقط انه اذا سكن المرتهن الدار المرهونة يجب عليه اجر مثل الدار سواء كانت معدة للاستغلال او لم يكن
وصح استعارة شيء ليرهن فانه تبرع باثبات ملك اليد فيجوز فان اطلق وقيد يجري عليه اى اذا اطلق
المعير ولم يقيد بشيء فللمرتهن ان يرهنه بما شاء قليل او كثير من اى جنس كان وان قيد قدرا لا يجوز ان يرهنه باكثر منه
ولا باقل منه وكذا لو عين جنسا او مرتهنا او بلدا فليس له ان يخالفه فان خالف المستعير في صورة التقييد وهلك
ضمن القيمة بتمامها لانه صار غاصبا بالتصرف بغير اذن المعير وضمان المستعير يكون بطريق احدهما ان يضمن
المعير المستعير وح يتم الرهن لانه باداء الضمان تبين انه رهن ملك نفسه ويضمن المستعير المرتهن باقل من
قيمة المرهون ومن الدين كما هو حكم الرهن وثانيهما ان يضمن المعير المرتهن وح يرجع المرتهن بما ضمن وبالدين
على المستعير لانه مغرور من جهته او ينقض قبضه فيعود الدين كما كان وعلى كل تقدير صح ان المستعير ضمن القيمة
وان وافق وهلك فقدر دين اوفاه منه فان كانت قيمته مثل الدين او اكثر ضمن قدر الدين للمعير لا الفضل وكذا
اذا كانت قيمته اقل من الدين ضمن قدر ما اوفاه منه وهو قيمته وعلى الراهن بقية دينه للمرتهن وهو الظاهر والمراد
بالهلاك هلاك العين كلها او بعضها حتى لو دخله عيب ذهب من الدين بحسابه ويضمن للمعير بذلك القدر ولا

يمتنع المرتهن عن تسليم الرهن الى المعير اذا قضى المعير دينه وفك رهنه لانه يسعى في تخليص ملكه فيجبر عليه لو
امتنع بخلاف الاجنبي اذا قضى الدين فللمرتهن ان لا يقبله وخصص في الهداية عدم امتناع المرتهن بما اذا
كانت القيمة مثل الدين والظاهر ان القيمة لو كانت اكثر من الدين فالحكم ايضا كذلك بخلاف ما لو كانت القيمة
اقل من الدين فتدبر ورجع المعير على الراهن بما ادى الى المرتهن هكذا اطلق في الهداية وفي فتاوى قاضي
اذا قضى المعير دين الراهن كان له ان يرجع على الراهن بقدر ما يسقط من الدين عند الهلاك ولا يرجع
باكثر منه حتى لو كان قيمة الرهن الفا ورهنه بالفين باذن المعير وافتكه المالك بالفي درهم لا يرجع على
الراهن باكثر من الف ولو هلك المستعار للرهن مع الراهن قبل رهنه او بعده فكه لا يضمن لان الضمان انما
يكون باعتبار استيفاء الدين منه ولم يستوف بذلك شيئا واعلم انه اذا اعاد شيئا له مؤنة حمل ليرهنه
فرهنه فمؤنة الرد على المستعير كما في غيرها من العواري وعليه الفتوى ذكره في المنصورية وذكر في فتاوى
قاضي ان ردها يكون على المعير بخلاف ساير العواري لان في تلك الاعارة منفعة لصاحبها باعتبار انها
مضمونة في يد المرتهن فكانت بمنزلة الاجارة وفي الاجارة يكون الرد على الموجر فكذا ههنا وجناية الراهن على
الرهن مضمونة لانه تعلق به حق المرتهن وفي مثل ذلك يجعل المالك كالاجنبي في حق الضمان وكان الضمان ههنا
لانه بدل الرهن لمتلف وجناية المرتهن على الرهن يسقط من دينه بقدرها اي بقدر ضمان الجناية اذا كان الدين
اكثر من الضمان فان تساويا يسقط الدين بتمامه وكذا اذا كان الدين اقل لكن يضمن الفضل وهذا اذا كان
الدين من جنس الضمان فان لم يكن من جنسه فللمرتهن ان يستوفي دينه من الراهن وللراهن ان يستوفي منه ضمان
الجناية وجناية الرهن عليهما اي على الراهن والمرتهن او على مالهما هدر المراد بالجناية ما كانت في نفس خطا
او قيما دونها مطلقا ذكره في الكافي اما ما يوجب القصاص في النفس فمعتبر بالاجماع فاذا اقتص جاز كانه مات
حتف انفه وحكمه معلوم مما سبق ثم الجناية ان كانت على الراهن او على ماله هدر بالاتفاق بخلاف الجناية
الموجبة للقصاص واما جنايته على نفس المرتهن فهدر عند ابي حنيفة وعندهما معتبر فان دفعه الراهن وقبله
المرتهن صار عبدا له وبطل الدين وان قال المرتهن لا اطلب الجناية فهو رهن كما كان واما جنايته على مال المرتهن
فهدر اتفاقا اذا كانت قيمته والدين سواء وان كانت القيمة اكثر فعن ابي حنيفة انها معتبرة بقدر الامانة وعنه
انها هدر كالمضمون هكذا ذكر في الهداية والكافي والمذكور في الحصر وساير شروح المنظومة انه اذا جنى العبد

المرهون على مال المرتهن ولا فضل في قيمته لم يجب شئ للمرتهن عند ابي حنيفة وما لا يجب وذكر في شرح الطحاوي
ان عدم اعتبار جناية المرهون على المرتهن وماله انما هو اذا كان جميعه مضمونا بالدين فان كان في الرهن
فضل فان جنايته على نفس المرتهن وماله معتبرة اتفاقا فان اختار الراهن دفعه وقبله المرتهن بطل الدين
وصار العبد كله للمرتهن وان اختار الفداء فنصفه على الراهن ونصفه على المرتهن فحصته يبطل والعبد
رهن على حاله ونماء الرهن رهن النماء بالمد الزيادة والقصر مع الهمزة خطاء كذا في المغرب والمراد به
الزوايد المتولدة من الاصل كالولد والثمر واللبن والصوف والوبر والارش والعقر وما يشبه ذلك بخلاف
غير متولدة من الاصل كالكسب والهبة والصدقة فانها لا يدخل في الرهن ذكره في الخزانة وانما كان النماء رهنا
لانه متولد من الاصل تبع للمرهون والرهن حق لازم فيسري اليه لكن يهلك النماء في يد المرتهن بلا شئ حتى
لا يسقط به الشئ من الدين ويستثنى من ذلك رهن الارش فانه اذا هلك يسقط من الدين ما يخصه لانه بدل
جزء من الرهن ذكره في الخزانة وكذا العقر ولعل المصنف يجعل الارش والعقر من النماء فلذا اطلق
الكلام وان هلك الاصل وبقي هو اي النماء فك بقسطه ثم بين طريق كيفية الانفكاك بسقطه بقوله يقسم
الدين على قيمته يوم الفك وقيمة الاصل يوم القبض ولا اعتبار لازدياد قيمة الاصل بعد ذلك وانما
اعتبر هكذا لانه انما صار للنماء حصة من الضمان يوم الفك لا قبله فاعتبر قيمته في ذلك اليوم والاصل دخل
في ضمانه يوم القبض فاعتبر ذلك ويسقط حصة الاصل من الدين لما مر وما اصاب النماء يفتكه الراهن به
فلو رهن شاة قيمتها عشرة بعشرة فولدت ولدا فهلكت الشاة وقيمة الولد ايضا عشرة ينقسم الدين على
قيمة الشاة وقيمة الولد فيسقط من الدين خمسة فلو زادت قيمة الولد بعد ذلك حتى صارت عشرين بطلت
القسمة وتبين ان حصة الام كانت ثلاثة وثلثا وان انتقصت قيمة الولد بطلت القسمة ايضا وتبين
ان حصة الام كانت ستا وثلثين كذا في الخزانة وانما خص الكلام بالهلاك لان للاستهلاك حكما اخر
فانه اذا استهلك المرتهن النماء لا يسقط حصته من الدين سواء كان الاصل موجودا عند الاستهلاك او لا
حتى لو استهلك النماء ثم هلك الاصل يقسم الدين على قيمة الاصل يوم القبض وعلى قيمة النماء يوم الاستهلاك
ويسقط حصة الاصل ويضمن المرتهن حصة النماء وتبديل الرهن والزيادة فيه يصح اما التبديل فكان رهن
عبدا قيمته الف بالف ثم اعطاه عبدا اخر قيمته الف رهنا مكان الاول فهذا جائز لكن الثاني لا يصير رهنا

مالم يرد الاول على الراهن ثم قيل يشترط تجديد القبض وقيل لا يشترط كذا فى الهداية وذكر فى فتاوى
قاضى انه اذا قبض الرهن الثانى يخرج الاول من ان يكون رهنا رد الاول على الراهن او لم يردوا اما قبل
قبض الثانى فالاول رهن كما كان واما الزيادة فى الرهن فكان رهن ثوبا بعشرة قيمته عشرة ثم زاد الرهن
ثوبا اخر ليكون مرهونا مع الاول بعشرة وهى جائزة عندنا وعند زفر لا يجوز قياسا على الزيادة فى
الدين ثم اذا صحت الزيادة فى الرهن يقسم الدين على قيمة الاصل يوم القبض وعلى قيمة الزيادة يوم قبضت
وهو ظاهر وفى الدين لا يصح الزيادة عند ابى حنيفة رح ومحمد وزفر رح وعند ابى يوسف رح يجوز قياسا على
الزيادة فى الرهن والفرق لنا ان الزيادة فى الدين يوجب الشيوع فى الرهن وفى الرهن لا يوجب الشيوع
فى الدين والاول باطل دون الثانى هكذا ذكر الخلاف فى الهداية والكافى وذكر فى الخلاصة قول محمد رح
مع ابى يوسف رح ولو هلك الرهن بعد الابراء هلك بلا شئ استحسانا لان الضمان باعتبار القبض والدين
معا فاذا سقط الدين سقط الضمان والقياس ان يضمن قيمته وهو قول زفر لان القبض وقع مضمونا
فيبقى الضمان وما يبقى القبض لا بعد القبض فانه اذا قبض المرتهن دينه سواء قبضه من الراهن او من
متطوع فهلك الرهن فى يده يهلك بالدين ويجب عليه رد ما قبضه الى المقبوض منه وهو الراهن او المتطوع
او الصلح فانه اذا صالح مع الراهن عن الدين على شئ ثم هلك الرهن فى يده يهلك بالدين او الحوالة فانه
اذا احال الراهن المرتهن بالدين على غيره وقبل الحوالة ذلك الغريم ثم هلك الرهن يهلك بالدين فيرد ما قبض
فى جميع الصور لانه يتكرر الاستيفاء ويبطل الحوالة اذ لم يبق للمحتال دين ذمة المحيل ليصح الحوالة او الحوالة
كانت مبنية على ذلك فيبطل وهذا اذا لم يكن الدين اكثر من قيمة الرهن فان كان اكثر ينبغى ان لا يبطل الحوالة فى
مقدار الزيادة واعلم انه كما يبطل الحوالة يبطل الصلح ايضا اذ لم يتعرض لذلك لظهوره انه لا معنى للصلح
بدون الدين واما الحوالة بدون الدين فصحيحة فى بعض الصور فتعرض لها وكذا لو تصادقا اى الراهن
والمرتهن على ان لا دين ثم هلك الرهن فى يد المرتهن هلك بالدين المظنون فيأخذ الراهن من المرتهن ذلك
الدين المظنون لاحتمال التصادق على قيام الدين بعد التصادق على عدمه وذكر السرخسى ان هذا اذا تصادقا
بعد هلاك الرهن لوجوب الدين ظاهرا عند الهلاك وذا يكفى فى وجوب الضمان واما اذا تصادق على عدم
الدين والرهن قائم ثم هلك يهلك امانة وذكر شيخ الاسلام الاسبيجابى انهما اذا تصادقا قبل الهلاك ثم هلك

الرهن اختلف المشائخ فيه والصواب انه لا يهلك مضمونا كذا فى الكافى وذكر فى فتاوى قاضى ان الرهن
المظنون مضمون فى قول محمد رح وكذا عند ابى يوسف فى ظاهر الرواية عنه وعنه فى رواية انه لا يكون مضمونا قالوا لا
خلاف فى انه ان تصادقا انه لا دين ثم هلك الرهن لا يكون مضمونا

كتاب الكفالة

البيع بها الرهن لمناسبة بينهما من حيث ان الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء والكفالة وثيقة لجانب المطالبة
بل الجانب الاستيفاء ايضا اذا كانت بالمال وهى فى اللغة الضم قال الله تعالى وكفلها زكريا اى ضمها الى
نفسه وقام على امرها وقيل هى بمعنى الضمان فسر الاية بان المعنى ومعنى الاية ضمن القيام بامرها يقال للرجل
والمرأة كلاهما كفيل وكفل عنه بالمال او بالنفس وتكفيل به واكلفه المال وفى الشريعة هى ضم ذمة الى ذمة فى
المطالبة زعم بعض الفقهاء ان الذمة امر لا معنى له بل هى مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته
فى ذمته وفى المغرب الذمة العهد ويفسر بالامان والضمان ويسمى محل التزام الذمة بها فى قولهم ثبت فى ذمتى كذا
وذكره القاضى الامام ابو زيد ان الذمة وصف يصير به الانسان اهلا لما له ولما عليه فانه تعالى لما خلق
الانسان اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية
وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق ثم هذا الوصف غير العقل بل العقل انما هو لمجرد
فهم الخطاب فالوجوب مبنى على ذلك الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون تلك الوصف لم يثبت الوجوب
له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط و
معنى قولهم ثبت فى ذمته كذا الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب
دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب باعتبار العهد والميثاق الماضى وذكر فخر الاسلام فى اصوله
ان المراد بالذمة نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق ومعنى قولهم وجب فى ذمته كذا الوجوب فى محل ثبت فيه ذلك
العهد الماضى وهذا المعنى الذى ذكره فخر الاسلام انسب بهذا المقام لا فى الدين رد لما ذهب اليه الشافعى فان الكفالة
عنده ضم ذمة الى ذمة فى الدين فيصير الدين الواحد دينين وهو الاصح لان الدين بقى فى ذمة الاصيل فلا يتكرر ولو اداه
احدهما لا يبقى على الاخر وانما جعل الدين دينين فيما اذا وهب الدين للكفيل ضرورة ان هبة الدين ممن ليس عليه الدين لا
يصح وفى غيره لا ضرورة ولا يلزم ان يكون واجبا على من عليه المطالبة كالوكيل بالشراء مطالب بالثمن والثمن على الموكل
حتى لو ابراء البايع الموكل من الثمن صح وفى المحيط متى حصلت الكفالة بامر المكفول عنه فانها يوجب دينين دينا للطالب على

الكفيل ودينا للكفيل على المكفول عليه الان الاول حال والثانى موجل الى وقت الاداء ثم هذا التعريف بالنظر الى
الكفالة بالمال واضح واما بالنظر الى الكفالة بالنفس فلا يخلو عن خفاء اذ الكفيل بالنفس لا يطالب بالدين الان
يقال انه يطالب باحضار المكفول عنه والاصيل يطالب بالدين والمطالبة المطلقة يشملهما وهي اما بالنفس وهى
جائزة قياسا على الكفالة بالمال فانها اشتياق مثلها وينعقد وهي الكفالة بالنفس بكفلت بنفسه ظاهرة يدل
على ان الكفالة بالنفس يتم بالكفيل وحده وهو قول ابى يوسف رح اخرا وسيجئ فيما بعد تحقيقه او بما صح اضافة
الطلاق اليه عطف على قوله بنفسه والمراد به جزء معين يعتبر به عرفا عن البدن كالجسد والروح والوجه
والراس او جزء شايع كالنصف والثلث على ما مر فى كتاب الطلاق وكذا ينعقد بضمنته فانه تصريح بموجبه
او هو على او الى فاذا قال هو على هو الى فهو كفالة بالنفس اذ معناه انا ملتزم تسليمه فان كلمة على يستعمل فى الالتزام
اكثر نحو له على الف درهم والى يجئ بمعنى على وفى هذا المقام يناسب هذا المعنى يحمل عليه او انا به قبيل او زعيم
فان القبيل هو الكفيل لغة وكذا الزعيم ولا يجبر عليها اى على الكفالة بالنفس فى حد ولا قصاص لان مبنيهما
على الدراء والكفالة احتيال للاثبات فلا يليق بهما وهذا عند ابى حنيفة رح واما عندهما فاذا قال مدعى
القصاص او حد القذف ان لى بينة حاضرة فى المصر وطلب من القاضى كفيلا بنفس المدعى عليه يجبره على ذلك
وليس معنا الجبر ههنا الحبس بل هو ان يامره بان يلازمه فيدور معه اينما دار فاذا اراد ان يدخل داره استاذنه
فان اذن منها والا يمنعه من الدخول فيها كذا فى الفوائد الظهيرية وفى نفس الجبر اشارة الى انه لو تبرع المدعى عليه
فى اعطاء الكفيل فى حد القذف والقصاص يصح وهذا بالاجماع ثم ان عند ابى حنيفة رح اذا لم يجبر على اعطاء الكفيل
فانه يومر بملازمة المدعى عليه الى وقت قيام القاضى عن مجلسه فان احضر بينة والا خلى القاضى سبيل المدعى عليه
كذا ذكر صاحب المحيط ويلزمه اى الكفيل بالنفس احضار المكفول به مطلقا فى اى وقت كان فيما اذا كانت الكفالة
مطلقة او موبدة او فى وقت عين احضار المكفول عنه فى ذلك الوقت فيما اذا كانت الكفالة مقيدة بذلك
الوقت ان طلب المكفول له احضاره وفاء بما التزمه فان لم يحضره حبسه الحاكم لامتناعه عن ايفاء حق مستحق عليه
وفى الخزانة ان كان مقرا بالكفالة لا يحبسه اول مرة وانما يحبس بعد الرفع مرتين او ثلاث مرات وان كان منكرا فقامت
البينة عليه او نكل عن الحلف عند القاضى يحبسه فى اول مرة وكذا فى عامة الحقوق فان كان غاب المكفول عنه
ولا يعرف مكانه لا يواخذ به الكفيل وان كان يعرف مكانه يواخذ به لكن يمهله مدة المجئ والذهاب ويبرأ الكفيل

بالنفس

بالنفس بموت من كفل به لامتناع احضاره وبتسليمه اى تسليم الكفيل المكفول به الى المكفول له سواء قبل
المكفول له التسليم اولا وسواء قال الكفيل سلمته اليك بجهة الكفالة او لم يقل فانه يبرأ مطلقا كذا ذكره الامام
السرخسى وقال الامام خواهرزاده انما يبرأ اذا قال سلمته بجهة الكفالة فان سلمه بعد طلب الطالب يبرأ والا فلا كذا
فى الظهيرية حيث يمكنه مخاصمته اى فى مكان يقدر المكفول له على مخاصمة المكفول عنه والاتيان به الى القاضى
فلو سلمه فى برية او سواد ليس فيه قاض يفصل الحكم لا يبرأ ولو سلمه فى السجن وقد حبسه غير الطالب لا يبرأ كذا
فى الهداية والكافى وفى المحيط اذا كان محبوسا فى سجن القاضى الذى وقعت الخصومة اليه قال بعضهم لا يبرأ
وعامتهم على انه يبرأ وهو الصحيح وفى القنية قيل اذا سلمه فى الرستاق لا يصح وان كان فيه قاض لان اكثر
قضاة الرساتيق ظلمة فلا يقدر على مخاصمته على جهة العدل ولا فرق عند ابى حنيفة رح بين ان يسلمه فى المصر الذى
كفل فيه او فى غيره للقدرة على المخاصمة وعندهما لا يبرأ اذا سلمه فى غير ذلك المصر لانه قد يكون شهوده فيما
عينه كذا فى الهداية وقال صاحب الكافى هذا اذا لم يشترط التسليم فى مصر كفل فيه فان شرط فلا يبرأ عندهما كما
اذا لم يشترط وعلى قوله اختلف المشايخ فيه وبتسليم نفسه هنا اى يبرأ الكفيل بتسليم المكفول عنه نفسه
الى المكفول له فى مكان يقدر على مخاصمته فيه وفى الخزانة ان تسليم المكفول بالنفس نفسه عن جهة الكفالة انما
يصح اذا كانت الكفالة بامره اما اذا لم يكن فلا وجه وان شرط تسليمه عند القاضى متعلق بالتسليمين معا يعنى
يبرأ باحد التسليمين فى موضع يمكنه مخاصمته فيه وان شرط تسليمه فى مجلس القاضى لان المقصود تسليمه وجه يوصله
الى حقه وفى الخزانة ان هذا جواب الكتاب والمتاخرون على انه لا يبرأ الا بالتسليم فى مجلس القاضى لان اكثر الناس
فى زماننا يعينون المطلوب على الامتناع من حضور مجلس الحكم بغلبة اهل العناد وبه يفتى وان مات المكفول له
فلوصيه او وارثه مطالبته به اى مطالبة الكفيل بالمكفول به لقيام الوصى والوارث مقام الميت سوى بين الوارث
والوصى ههنا وفى الهداية انه اذا مات المكفول له فللوصى ان يطالب الكفيل فان لم يكن فلوارثه ذلك وفى الظهيرية
اذا رفع الكفيل المكفول عنه الى وصى الميت يبرأ سواء كان فى التركة دين اولا وان دفع الى وارثه فان كان فى التركة دين
لا يبرأ سواء كان مستغرقا اولا وان لم يكن دين يبرأ عن حصة المدفوع اليه خاصة وان كفل بنفسه على انه ان لم يواف به
اى لم يات به غدا مفاعلة من الوفاء غدا فعليه المال صح المذكور اى الكفالة بالنفس والمال معا وفى الفصول العمادية
لو قال ان افيك به غدا والا فعلى المال يصح الكفالة بخلاف قوله ان لم اوافك به غدا فان لم يسلم نفس المكفول

عنه الى المكفول له غدا ضمن المال لوجود الشرط وهذا التعليق صحيح لتعامل الناس به وان كان القياس يأباه
وبالتعامل يترك القياس وفى الذخيرة اذا تغيب الطالب فى الغد ولم يجده الكفيل لزمه المال فعن ابى يوسف رح اذا
رفع الكفيل الامر الى القاضى فينصب وكيلا عن الطالب ويسلمه اليه يبرأ قال الفقيه ابو الليث اذا علم القاضى ان الخصم
تغيب كذلك وجعل هذا كان حسنا ولم يبرأ من كفالته بالنفس اذ وجوب المال عليه بالكفالة لا ينافى الكفالة
بنفسه ولم يوجب سبب البراءة وانما يبرأ اذا ادى المال لانه لم يبق للطالب على المكفول عنه شئ فلا فائدة فى
الكفالة بالنفس كذا ذكره المص وقد ذكر فى الهداية فى تعليل هذه المسئلة انه عسى ان يكون عليه للطالب
مال اخر وهذا مشعر بانه لو ادى المال لا يبرأ عن الكفالة بالنفس وقد صرح به فى الخزانة فى هذه المسئلة بانه
لا يبرأ عن الكفالة بالنفس وان ادى المال فان مات المكفول عنه غدا فى هذه الصورة ضمن المال لتحقق الشرط و
هو عدم الموافاة كذا فى الهداية وفى الظهيرية ما يدل على انه اذا مات لا يلزم المال لان المطالبة بالتسليم يكون
فى موضع الرجاء ولا رجاء بعد الموت فلا يصح المطالبة فلم يوجد الشرط فلا يتحير الكفالة بالمال واعلم انه اذا
اطلق فى المسئلة ذكر المال ولم يقل فعليه المال الذى على المكفول عنه وكذا لم يبين مقدار المال بانه مائة
درهم او الف دينار ففى المسئلتين خلاف محمد فانه اذا لم يضف الكفالة الى ما عليه احتمل انه التزم ذلك ابتداء
فيكون رشوة واحتمل انه اراد ما على الاصيل فلا يكون رشوة فلا يلزم المال بالشك وكذا اذا لم يبين مقدار
المال لم يستوجب احضاره الى مجلس القاضى فلم يصح الكفالة بالنفس فلا يصح الكفالة بالمال المبنية عليها والجواب
ان بالعرف يفهم ان المراد المال الذى على المكفول عنه فاذا ادعى وبين فى دعواه مقدار المال لتحقق البيان باصل
الدعوى فتبين صحة الكفالة بالنفس ويترتب عليه الكفالة بالمال فتصح واما بالمال عطف على قوله اما بالنفس
ظاهر كلام المتن مشعر بانحصار الكفالة فى القسمين لكن ذكر فى الفصول العمادية انه يجوز الكفالة برد المغصوب
والمغصوب ويجبر الكفيل على الرد كالاصيل وكذا الكفالة بتسليم المبيع وتسليم الرهن الى الراهن ونحوها من
الافعال الواجبة فيصح اى الكفالة بالمال وان جهل المكفول به لان مبنى الكفالة على التوسع لانها تبرع ابتداء
فيحتمل فيها الجهالة كذا فى الهداية وربما يتوهم من التعليل ان جهالة المكفول عنه لا يمتنع صحة الكفالة او المكفول له
لكن ذكر فى شرح الطحاوى انه لو قال ما ذاب لك على احد من الناس فعلى او ما ذاب لاحد من الناس عليك فعلى
لا يصح لجهالة المضمون عنه فى الاول والمضمون له فى الثانى وفى الذخيرة جهالة المكفول عنه فى الكفالة المضافة

مانعة نحو غصبك انسان فعلى وفى الكفالة المرسلة غير مانعة ذكره فى الاصل وذكر شيخ الاسلام فى
شرح الجامع اذا قال لغيره اسلك هذا الطريق فان اخذ احد مالك فانا ضامن كان الضمان صحيحا مع ان المضمون
عنه مجهول اذا صح دينه فى الكافى الدين الصحيح ولا يسقط الا بالاداء او الابراء وهو احتراز عن بدل الكتابة
فانه يسقط بتعجيز المكاتب نفسه كما يسقط بالاداء والابراء وقوله دينه يشعر بان الكفالة لا بد ان يكون
بالدين ولا يجوز بالعين وقد صرح فى الهداية بان الكفالة بالعين المضمونة بنفسها كالمبيع بيعا فاسدا
او المقبوض على سوم الشراء والمغصوب جائزة بخلاف ما كان مضمونا بغيره كالمبيع بيعا صحيحا والمرهون
على ما سيجئ نحو كفلت بما لك عليه او بما يدركك فى هذا البيع ويسمى هذا ضمان الدرك وهو ان يقول للمشترى
انا ضامن للثمن ان استحق المبيع وهو مجهول فاذا استحق بعض المبيع ثبت للمشترى ان ضامن للثمن بضاد فسخ العقد
فى الكل وح يضمن الكفيل قدر ثمن المستحق لا تمام الثمن ذكره فى الفصول العمادية او علق الكفالة بشرط ملائم
عطف على قوله وان جهل يعنى يصح الكفالة بالمال وان علق بشرط ملائم اى مناسب وقد اطلق القدورى
فى المختصر بانه يجوز تعليق الكفالة بالشروط لكن صرح فى شرحه بان المراد شرط يكون سببا لوجوب الحق
كقوله اذا استحق المبيع او لامكان الاستيفاء وسهولة الاداء كقوله اذا قدم زيد وكان زيد مكفولا عنه او
مضاربة ولعل المراد بالملائم هذا وقال بعضهم ان تعليق الكفالة يجوز بسبب وجب الحق وبغيره لا يجوز والاول
اصح كذا فى القنية وفى الخزانة انه تعليق الكفالة بشرط متعارف جائز وبغيره وفى الخزانة فلو قال رجل للمرتهن منى
سلمت المتاع المرهون الى فانا ضامن لمالك على الراهن لا يصح لانه شرط غير متعارف نحو ما بايعت فلانا كلمة ما
شرطية معناه ان بايعت فلانا فيكون فى معنى التعليق وكذا فى اللفظين الاخيرين ذكره المص والمبايعة
سبب لوجوب ضمان المال وهو شرط ملائم والمراد ما بايعت منه فانى ضامن لثمنه لا ما اشتريت منه
فانى ضامن للمبيع فان الكفالة بالمبيع لا يجوز كذا ذكره المص وفى الفصول العمادية اذا قال ما بايعت فلانا
فجميع ما ثبت له بالمبايعة بعد هذه الكفالة يأخذ به ايهما شاء او ما ذاب لك عليه او ما غصبك فلان فعلى
يقال ذاب له عليه حق اى وجب مستعار من ذوب الشحم كذا فى المغرب ولا يخفى ان هذا سبب لوجوب المال
وكذا الغصب فناسب ضم الذمة الى الذمة وفى الفتاوى المنصورية الذواب ما قضى لك او اللزوم فى قوله
فهذا كله سواء والذوب واللزوم ما ذاب او ما لزم لك على فلان فعلى يراد به القضاء فما لم يقض للمكفول له

بعد الكفالة على المكفول عنه لا يلزم الكفيل وهذا فى عرف اهل الكوفة واما فى عرفنا فالزوم واللزوم
عبارة عن الوجوب فيجب المال وان لم يقض بر ويجوز ان يفتى بذلك وان علق بمجرد الشرط اى شرط لغير
الملائم فلو كان هبت الريح او جاء المطر ومعنى قوله انه لا يصح تعليق الكفالة بالشرط لغير الملائم ان
الشرط باطل واما الكفالة فصحيحة اذ الكفالة لا يبطل بالشروط الفاسدة كالطلاق والعتاق ففى المال
المذكور يصير كفيلا سواء هبت الريح اولا وان كفل بما لك عليه ضمن ما قامت به بينة لان الثابت بالبينة
كالثابت معاينة وان لم يقم فالقول للكفيل فى مقدار ما يعترف به لانه منكر للزيادة فلو اعترف باكثرها
اقر المكفول عنه ينبغى ان يكون القول له ايضا لانه مؤاخذ باقراره ثم فيما اذا انكر الزيادة انما يصدق
اذا حلف انه لا يعلم انه ما وجب على الاصل اكثر من هذا وانما يحلف على العلم لانه حلف فيما يجب على
الغير وصدق الاصيل فى الزائد على نفسه فقط اى اذا اقر المكفول عنه باكثر مما اعترف به الكفيل يصدق
فى الزائد فى حق نفسه لولايته عليها ولا يصدق فى حق كفيله لانه اقرار على الغير ولا ولاية له عليه واذا
طالب الدائن احدهما اى الكفيل والاصيل فله مطالبة الاخر ويفهم منه ان له ان يطالبهما جميعا فان
الكفالة ضم الذمة الى الذمة فى المطالبة وذلك يقتضى قيام الدين على الاول ويصح الكفالة بامر الاصيل و
بلا امره اذ هى تصرف فى حق نفسه بالتزام المطالبة وفيه نفع للطالب ولا ضرر للمطلوب اذ لا يرجع عليه
بما ادى الا بعد امره او رضاه به فان امر رجع عليه اى على المكفول عنه لانه قضى دينه بامره وانما لم يقل يرجع
بما ادى لانه يرجع بما ضمن لا بما ادى فلو كفل بدراهم جياد واعطى الطالب زيوفا رجع بمثل ما ضمن على الاصيل
لانه ملك الدين بالاداء فنزل منزلة الطالب كذا فى الذخيرة ثم هذا اذا كان الامر ممن يجوز اقراره على نفسه حتى
لا يرجع على الصبى المحجور وان كانت بامره وفى العبد يرجع عليه بعد العتق وانما قيد بالامر لان الكفالة ان كانت
بغير امره لا يرجع عليه بما ادى لانه متبرع فى ذلك بعد ادائه لا قبله لانه انما يملك الدين بالاداء وقبل الاداء
لا ملك له وان لوزم لازم اصيله اى ان لوزم الكفيل بالمال له ان يلازم المكفول عنه حتى يخلصه وكيفية الملازمة
ان يامر القاضى اياه او امينه ان يدور معه حيث دار ولا يشغله عن تصرف ما فاذا بلغ داره لا يمنعه
من دخولها فيدخل على اهله ويجلس على باب داره ولا يلازمه فى المسجد لانه بنى لذكر الله تعالى وبه يفتى
وفى الزيادات اذا اراد ان يدخل داره فاما ان ياذن بطالبه فى دخول معه او يجلسا معا على باب داره

فلوكان

فلو كان المكفول عنه امراة يستاجر امراة تلازمها كذا فى فتاوى قاض فان حبس لاجل دين المكفول عنه حبسه
اى المكفول عنه وفى منع المحبوس عن الكسب اختلاف المشايخ واختيار الامام السرخسى انه يمنع قال الصدر
الشهيد هو الاصح وقال الامام قاض والفتوى على انه لا يمنع من الوطى وساير انواع التنعم كذا فى المنصورية
واعلم انه اذا تكفل عن احد الابوين والجد والجدة فحبس ليس له ان يحبسهم اليه اشار فى الخلاصة وابراؤه و
تاجيله يسرى الى الكفيل اى ابراء الطالب الاصيل عن الدين برئ الكفيل لان الدين على الاصيل عندنا وكذا اذا
اخر الطالب الدين عن الاصيل فهو تاخير عن كفيله ايضا وقيل ان براءة الاصيل انما يوجب براءة الكفيل اذا كانت
البراءة بالاداء او بالابراء فان كانت بالحلف فلا لان الحلف يفيد براءة الحالف فحسب كذا فى القنية لا عكسه اى
اذا ابراء الطالب الكفيل لا يبرأ الاصيل وان اخر عن الكفيل لا يكون تاخيرا عن الاصيل وهذا اذا كان التاخير بعد
الكفالة اما اذا كان التاخير عند الكفالة كما اذا كفل بالمال الحال مؤجلا الى شهر فانه يتاجل عن الاصيل كذا فى
الكافى واعلم ان ابراء الكفيل صحيح مطلقا سواء قبل اولا ولا يرجع على الاصيل واما فى ابراء الاصيل فيحتاج الى قبول
الاصيل حتى لو رده ارتد ودينه على حاله وفى عود الدين الى الكفيل خلاف كذا فى شرح الطحاوى فان صالح رب المال
الكفيل عن الف على مائة رجع بها اى رجع الكفيل على الاصيل بمائة اذا كانت الكفالة بامره فقد برئ الاصيل والكفيل عن
تسعمائة وعلى جنس اخر فبالف اى اذا صالح الكفيل عن الف درهم على جنس اخر مكيل او موزون او غيرهما رجع
على الاصيل بجميع الالف لانه مبادلة فملكه ولهذا لو صالح رب المال الاصيل على غير جنس الدين خرج الكفيل عن
كفالته ولو صالحه على جنس الدين لا يخرج كذا فى القنية وعن موجب الكفالة لا يبرأ الاصيل يعنى اذا صالح الكفيل عن
موجب الكفالة وهو مطالبة لا يبرأ الاصيل ويكون للطالب حق مطالبة من الاصيل اذ فيه ابرأ الكفيل عن المطالبة
فلا يسرى الى الاصيل ولا يصح تعليق البراءة عنها اى عن الكفالة بشرط مثل ان يقول اذا قدم زيد فانت برئ من
الكفالة لان فيها تمليك المطالبة والتمليكات لا يقبل التعليق بالشرط وعن صاحب المحيط انه لو قال الطالب للكفيل
اذا جاء غد فقد ابرأتك عن الكفالة صح لانه اسقاط محض كالطلاق سواء كانت الكفالة بالنفس او بالمال
كسائر البرات فانه لا يصح تعليقها بالشرط لما فيها من معنى التمليك وفى الفصول العمادية ذكر الامام رشيد الدين
ان تعليق البراءة بشرط كاين يصح كما اذا قال المديون للطالب اذا اعطيت خليطك دينك فقال ان اعطيته دينى
فقد ابرأتك عنه وقد اعطاه صحت البراءة ولا الكفالة بالحدود والقصاص اى لا يصح الكفالة بنفس الحدود والقصاص

لانه لا يمكن استيفاؤه من الكفيل واما الكفالة بنفس من عليه الحد او القصاص فيجوز على ما مرت اليه اشارة و
بالمبيع فلو كفل للمشترى عن البايع بالمبيع بمعنى انه هلك فعليه بدله اى قيمته لا يصح لانه اذا هلك المبيع فى يد البايع
انفسخ البيع واما الكفالة بتسليم المبيع فيصح لكن لو هلك لا يجب على الكفيل شئ والمراد بالمبيع المبيع بالبيع الصحيح
اما الكفالة بالمبيع بالبيع الفاسد فيصح والاصل ان الكفالة بالاعيان المضمونة بنفسها جائزة لانه اذا هلك
يلزم القيمة او مثله ان كان مثليا ولا يصح الكفالة بالاعيان المضمونة بغيره كالمبيع بيعا صحيحا والمرهون
بخلاف الثمن فانه اذا كفل عن المشترى بالثمن جاز لانه دين كساير الديون وبالمرهون فان كفل للراهن عن
المرتهن بالمرهون بمعنى انه لو هلك فعلى بدله اى قيمته لا يصح لانه اذا هلك لا يجب على المرتهن شئ حتى يصح
الكفالة به كذا فى الكافى وذكر فى الفصول العمادية ان الكفالة للراهن عن المرتهن لا يصح سواء كانت
الكفالة بعين الرهن او برده متى قضى الدين وكذلك الكفالة عن المرتهن لا يجوز هكذا ذكر المشايخ وذكر
القدورى ان الكفالة للراهن بتسليم الرهن جايزة وان هلك سقط الضمان والامانات فانها غير مضمونة
ومن شرط جواز الكفالة كون المكفول به مضمونا على الاصيل بحيث يجبر على تسليمه كالوديعة والعارية و
المستاجر ومال المضاربة والشركة فان هذه الاشياء غير مضمونة وفى الفصول العمادية انه اذا اخذ المعير كفيلا
بالرد من المستعير يصح واذا رد يرجع عليه باجر المثل لعمله وانه اذا قال للمودع الجحد المودع الوديعة او اكلها
فانا ضامن يصح الضمان وكذا فى ساير الامانات وانه ذكر الناطفى فى الاجناس ان اخذ الكفالة باحضار
الامانات جايز وفى الكافى ان عند ابى يوسف رح ومحمد العين فى يد الاجير المشترك مضمونة فيصح الكفالة به عندهما
وانه لو كفل بتسليم المستاجر الى الموجر جاز وبالحمل على دابة مستاجرة معينة لان المستحق عليه تسليم دابة وهو عاجز
عنه لانها ملك الغير وانما قيد بالمعينة اذا كانت لدابة غير معينة صحت الكفالة لان المستحق هو الحمل ويمكنه
الحمل على دابة نفسه وبخدمة عبد كذا اى معين فان الكفالة لا يصح بها لما ذكرنا فى دابة والاصيل فى ذلك
ان المكفول به يجب ان يكون مقدور التسليم وعن ميت مفلس اى اذا مات احد مفلسا وعليه ديون ويكفل
للغرماء احد لم يصح سواء كان ذلك الاحد وارثا او لا وهذا عند ابى حنيفة رح وذلك لان ذمة الميت قد ضعفت
بالموت ولا يتقوى الا بان يبقى منه مال او كفيل كفل عنه حال حيوته ولم يوجد واحد منهما واما عندهما فيصح لان
بالموت لا يسقط الدين فقد كفل بدين صحيح فصحت الكفالة ولا يخفى ان المراد بالمفلس من لم يترك مالا ولا كفيلا

عنه وبلا قبول الطالب فى مجلس يعنى لا يصح الكفالة سواء كانت بالمال او بالنفس بدون قبول الطالب فى
المجلس لانها عقد تمليك المطالبة وهو يقوم بهما وعند ابى يوسف رح يصح فقيل عنده يجوز يوصف التوقف
فلو رضى به الطالب ينفذ والا فلا وقيل يجوز عنده بوصف النفاذ ورضاء الطالب ليس بشرط عنده قال
صاحب الكافى هذه الرواية عنده اصح وفى الخلاصة ان عدم صحة الكفالة بدون قبول الطالب انما يكون
اذا لم يقبل عن الطالب فى المجلس فضولى فان قبل وخاطب عن الطالب فضولى يتوقف على اجازة الغائب
الا اذا كفل عن مورثه فى مرضه مع غيبة غرمائه يعنى اذا قال المريض لوارثه تكفل عنى بما على من الدين
فكفل به صح مع غيبة الغرماء لانه وصية فى الحقيقة ولهذا قالوا انما يصح لو كان له مال كذا فى الهداية
ويرد عليه انه لو كانت وصية لما اختلف الحكم فى حالة الصحة وحالة المرض بانه اذا كان له مال يواخذ به
الوارث سواء كان كفل او لا والجواب ان المراد انه فى حكم الوصية لا انه وصية من كل وجه وان
الوارث يمكن ان لا يتصرف شيئا من التركة وباقى الورثة يتصرفونها وح لا يطالب منه شئ مع ان هذا
الوارث يمكن ان يكون احسن اداء ففيه نفع للطالب والمورث جميعا وفى قوله عن مورثه اشارة على
ان المريض حتى لو قال ذلك الاجنبى تكفل عنه بكذا فتكفل ذلك الاجنبى لا يصح لان الاجنبى غير مطالب بقضاء
دينه بدون الالتزام فالمريض والصحيح فى حقه سواء وقيل يصح كفالته ايضا لانه اذا قضى دينه
بامره يرجع فى تركته وفى ذلك نظر للمريض كذا فى الكافى وبمال الكتابة وذلك لانه ليس بدين صحيح لان
المكاتب عبد ما بقى عليه درهم والمولى لا يستوجب عليه دينا فلا يكون هذا دينا صحيحا والعهدة اذا
اشترى احد عبدا فضمن له رجل بالعهدة فالضمان باطل فان العهدة قد تطلق على الصك القديم لانه وثيقة
بمنزلة كتاب العهد وهو ملك البايع وفى يده ولا يلزمه التسليم الى احد وقد تطلق على العقد من العهد
بمعنى العقد والوصية وقد يطلق على حقوق العقد وقد يطلق على الدرك يقال عهده على معناه ما ادرك
فيه من درك فاصلاحه على من قولهم تعاهد الضيعة اصلحها وجود العهد بها وقد يطلق على خيار الشرط ففى الحديث
عهدة الرقيق ثلثة ايام اى خيار الشرط فتعذر العمل بها قبل البيان فيبطل الضمان للجهالة وحمله على ضمان الدرك
ممكن وهو الصحيح اتفاقا لانه عبارة عن ضمان الثمن عند ورود الاستحقاق الا ان فراغ الذمة اصل فلا يثبت الشغل
بالشك وعن ابى يوسف ومحمد رح ان ضمان العهدة هو ضمان الدرك فيكون المسئلة خلافية كذا فى الكافى والخلاصة

اى اذا ضمن الخلاص لا يصح عند ابى حنيفة رح وعندهما يصح والخلاف لفظى فان عنده المراد تخليص المبيع عن
المستحق وتسليمه الى المشترى لا محالة وهو لا يقدر على الوفاء به فيبطل وعندهما المراد منه ضمان الثمن ان
عجز عن تسليم العين وهذا كالدرك ولا ضمان المضارب بالثمن لرب المال اى اذا باع المضارب مال المضاربة
ثم ضمن الثمن لرب المال لا يصح لان حق المطالبة للمضارب فصار كانه ضامن لنفسه والوكيل بالبيع لموكله
فانه اذا باع الوكيل شيئا وضمن للموكل كل الثمن لا يصح لان حق المطالبة للوكيل وقيد بالوكيل لان الرسول
فى باب البيع اذا باع وضمن الثمن عن المشترى للمرسل صح وقيد بالبيع لان الوكيل بالنكاح اذا ضمن المهر
للمرأة عن الزوج يصح واحد البائعين حصة صاحبه من ثمن عبد باعاه بصفقة يعنى اذا باع الشريكان
عبدا مشتركا بينهما بعقد واحد وضمن احدهما لصاحبه حصته من الثمن لا يصح لانه يودى الى قسمة الدين
قبل القبض وانه لا يجوز كذا فى الهداية والتقييد بثمن عبد باعاه وقع اتفاقا لان كل دين مشترك فحكمه
كذلك صرح فى الفصول العمادية وقوله بصفقة احتراز عما اذا باعاه بصفقتين باع كل واحد منهما
حصته بصفقة فانه اذا ضمن احدهما لصاحبه حصته من الثمن صح لعدم الشركة فى الثمن وصح ضمان الخراج
والنوائب والقسمة وان كانت بغير حق اما الخراج فنوعان على ما مر فى كتاب الزكوة الخراج الموظف وهو
الذى يوظف الامام كله سنة على مال على ما يراه الامام وهو دين يحبس به ويلازم لاجله ويطالب به
اشد المطالبة فاشبه سائر الديون وخراج المقاسمة وهو الذى يقسم الامام ما يخرج من الارض
وهو ليس بدين حقيقة فلا يصح الكفالة به كذا فى بعض شروح الهداية فالمراد بالخراج ههنا هو
النوع الاول فانه المتبادر منه اذا اطلق واما النوائب فهى جمع نائبة وهى نازلة ونوائب المسلمين ما
ينوبهم من الحوائج كاصلاح القناطير ونحو ذلك كذا فى المغرب وهى نوعان احدهما ما يكون بحق ككرى
نهر مشترك فاذا امر القاضى بذلك وابى واحد منهم من الكرى وانفق شريكه بامر القاضى يكون دينا
مضمونا على صاحبه فيصح الكفالة به وكذا ما وظف الامام على الناس عند الحاجة الى تجهيز جيش لقتال
المشركين او فداء اسارى المسلمين وقد خلا بيت المال من المال فهو واجب مضمون فيصح الكفالة به والثانى
ما يكون بغير حق كالجبايات فى زماننا فعند بعضهم لا يصح الكفالة بها لان الكفالة اثر المطالبة بما على
الاصيل شرعا وهى ليست كذلك وقال فخر الاسلام البزدوى يصح الكفالة بها وعليه الفتوى لانها فى حق توجه

المطالبة فوق سائر الديون والعبرة فى باب الكفالة للمطالبة ولهذا لو اخذت من الاكار فله الرجوع على
صاحب الارض وذكر فى الكافى ان من قام بتوزيع هذه النوائب على المسلمين بالقسط يوجر وان كان الاخذ
ظالما فى الاخذ واما القسمة فقد قيل هى النوائب بعينها الا انها مما يقسم على قدر الشركة ان كانت مما يتعلق
بحفظ الاموال وعلى عدد الرؤس ان كانت مما يتعلق بحفظ العامة ومصالحهم وهذا الضمان جائز لان كل
واحد مطالب بنصيبه مجبور به وقيل القسمة هى النائبة الموظفة الراتبة وهى المقاطعات الديوانية فى
كل شهر او شهرين او ثلاثة اشهر او غيرها والنوائب ما ينوبه غير راتبة ويحتمل ان يقع وان لا يقع وقيل
المراد بالقسمة اجرة القسام كذا فى الكافى وقيل اجرة الكيال الذى يقسم الغلة اذا كان الخراج خراج مقاسمة
وقيل معناها انه اذا اقتسما فمنع احد الشريكين قسم صاحبه فضمن انسان به وعن الفقيه ابى جعفر معناها
انه اذا طلب احد الشريكين القسمة من صاحبه وامتنع الاخر عنها فضمن انسان به وعن الفقيه ابى جعفر معناها
انه اذا طلب احد الشريكين القسمة من صاحبه وامتنع الاخر عنها فضمن انسان بها وهو الصحيح لان القسمة واجبة
عليه وعن ابى سعيد البردعى ان هذا الحرف فى هذا الموضع وقع غلطا لان القسمة مصدر والمصدر فعل
وهذا الفعل غير مضمون ليصح الكفالة به كذا فى بعض شروح الهداية وما لا يجب على عبد حتى يعتق كما اذا
اقر العبد باستهلاك مال وكذبه المولى او اقرضه انسان او باع منه وهو محجور او وطئ امراة بشبهة بغير اذن
المولى حال على كفيل به مطلقا اى لم يذكر الحلول ولا التاجيل لان المانع من الحلول فى ذمة العبد اعتباره لان ما فى
يده لمولاه وهذا المانع لا يوجد فى الكفيل فيجب عليه حالا فاذا ادى يرجع على العبد بعد العتق اذا كانت الكفالة
بامره وبطل دعوى ضامن الدرك يعنى اذا باع رجل دارا مثلا وكفل عنه اخر بالدرك اى برد الثمن عند استحقاق المبيع
ثم ادعى ان هذه الدار ملكه او ملك موكله بطل دعواه لان حاصل كلام الكفيل ان هذا مال البايع فاشتراه فان
لحقك درك فانا ضامن وبعد ما اقر بملك البايع لا يصح دعواه لنفسه ولا لموكله وشاهد كتب شهد بذلك على
صك كتب فيه باع ملكه الصك كتاب الاقرار بالمال او غيره كذا فى المغرب يعنى المسئلة انه اذا باع شيئا وكتب فى صك
البيع انه باع ملكه وكتب شاهد فى اخره شهد بذلك لا يصح دعوى ذلك الشاهد فى هذا المبيع بعد ذلك بلا سبب
حادث لانه شهادته اقرار بان البايع باع ملكه فاذا ادعى الملك لنفسه يكون مناقضا والتناقض يبطل الدعوى
وكذا اذا كتب فى الصك ما يدل على صحة البيع ونفاذه اما اذا لم يكتب فى الصك باع ملكه ولا ما يدل على صحة البيع

ويفاده فلا يكون كتابة الشهادة اقرار بان المبيع ملك البايع اذا البيع كما يقع من المالك يقع من غيره وهذا
ماذكره المتاخرون والمذكور في الجامع الصغير ان كتابة الشهادة مطلقا لا يكون اقرار بان المبيع ملك البايع
لكن قيل مراده ماذكره المتاخرون ثم ماذكروه مخصوص بما اذا كتب الشاهد شهد بذلك او شهد بما فيه او اشهد عليه
او اشهداني عليه لان اسم الاشارة والضمير يعود الى البيع المكتوب وهو بيع ملكه حتى لو كتب اشهداني بدون قوله
عليه او شهد فلان بالبيع والشراء او جرى البيع بمشهدي لا يكون اقرارا كذا في الفصول العمادية بخلاف شاهد
كتب شهد على اقرار المتبايعين اذ كتابة الشهادة على هذا الوجه ليس باقرار بان البايع باع ملكه فيصح دعواه
بعد ذلك

كتاب الحوالة

المناسبة بين الكفالة والحوالة واضحة فان الكفالة
بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط عدم براءة المحيل كفالة وهي اسم من الاحالة في المغرب احلت زيدا
بما كان له على رجل فاحتال زيد به على الرجل فانا محيل وزيد محال ومحتال والمال محال به والرجل محتال عليه و
محال عليه وقول الفقهاء للمحتال المحتال له لغو لانه لا حاجة الى الصلة واصل التركيب دال على الزوال و
النقل سميت بذلك لان فيها نقل المطالبة او الدين من ذمة الى ذمة وفي الشريعة هي اثبات دين لاخر على اخر مع عدم
الدين على المحيل بعده اي بعد الاثبات والمراد باخر اولا المحتال وثانيا المحتال عليه ولا يوجد في بعض النسخ الاول
واحترز بقوله اثبات دين على اخر عن الكفالة على المذهب الاصح وبقوله مع عدم الدين الى اخره عن الكفالة
على المذهب المرجوح ولا يخرج عن التعريف الحوالة التي لا يكون فيها على المحيل دين فان المحتال عليه اذا قبل تلك
الحوالة يثبت في ذمته دين للمحتال ولهذا عدل المص عن تعريف المشايخ بانها نقل الدين من ذمة الى ذمة فانه يخرج
عن هذا التعريف الحوالة المذكورة ويرد عليه انه يصدق التعريف على ما اذا اثبت الوكيل بالخصومة الدين
لموكله على المدعى عليه الا ان يقال انه يخرج عن التعريف بقوله على المحيل اذ هو يدل على ان المثبت ينبغي ان
يكون محيلا والوكيل بالخصومة ليس بمحيل لكن ذكر المحيل في تعريف الحوالة مما يفضي الى الدور الا ان يقال ان
التعريف لفظي فلا باس به ويرد على قوله مع عدم الدين على المحيل بعده ما اذا توى المال المحال به على المحتال فانه
يعود الدين الى المحيل والجواب انه يبطل الحوالة ح فاذا بطلت الحوالة لا يبقى المحيل محيلا فالمراد بالمحيل المحيل
من حيث انه محيل فلا اشكال ثم اعلم ان المشايخ اختلفوا في ان الحوالة نقل الدين والمطالبة معا او نقل المطالبة فقط
مع بقاء الدين في ذمة المحيل وانما اختلفوا بناء على ان محمدا ذكر مسائل بعضها يدل على الاول وبعضها على الثاني

والفتوى على الاول لان الحوالة تنبئ عن النقل وقد اضيف الى الدين فكانت نقلا للدين كذا في الظهيرية وفي
الخلاصة الاول قول ابي يوسف رح والثاني قول محمد رح وقد يقال ان الحوالة نقل صورة حتى لا يتمكن من مطالبة
المحيل قبل التوى وتاجيل معنى حتى يرجع على المحيل بعد التوى فكان محمدا اعتبر النقل في بعض الاحكام واعتبر
التاجيل في بعضها ليكون عملا بهما وذكر في الحصر ان الحوالة لا تبرئ ذمة المحيل عن الدين عند زفر لانها للاستيثاق
وذلك في بقاء الدين على الاول فهي اي الحوالة بشرط عدم براءته اي عدم براءة المحيل كفالة وهذه اي الكفالة
بشرط براءة الاصيل حوالة فان المعتبر هو المقاصد والمعاني لا الالفاظ والمقص ان عقد الكفالة قد
يحصل بلفظ الحوالة على سبيل المجاز وعقد الحوالة قد يحصل بلفظ الكفالة مجازا والا فهما متباينان كما
يظهر في تعريفهما ففي الكلام مساهلة ويصح الحوالة بلا دين للمحتال على المحيل وبه اي بدين للمحتال على المحيل و
هذا على ما ذكره المص ظاهر واما على ما ذكره القوم من ان الحوالة نقل الدين فينبغي ان لا يصح بلا دين على المحيل
واشار في الهداية الى الجواب بان الحوالة قد يستعمل في الوكالة وح يكون بمعنى الوكالة لكن يرد هذا بانه لو كانت
وكالة ينبغي ان لا يشترط رضاء المحتال عليه الا ان يقال لما عبر عن الوكالة بلفظ الحوالة مجازا روعي جانب
المعنى الحقيقي فاشترط رضاء المحتال عليه فتامل واعلم انه ذكر في القنية اذا لم يكن للمحيل على المحتال عليه دين
ولا للمحتال على المحيل وقبل المحتال عليه الحوالة لا يلزمه شئ برضاهما اي برضاء المحيل والمحتال ورضى المحتال عليه
اما رضى المحتال عليه فلانه يلزمه الدين واما رضى المحتال فلان الدين حقه وهو ينتقل بالحوالة والذمم متفاوتة
فلا بد من رضائه واما رضى المحيل فشرط على رواية القدوري وهو مختار المص والمذكور في الزيادات ان رضاه
ليس بشرط كما اذا قال احد للطالب ان لك على فلان كذا فاحتله علي فرضي بذلك الطالب صحت الحوالة ويبرئ الاصيل
فيبرأ المحيل من الدين فانها من التحويل فدلت على تحويل الدين من ذمة الاول الى ذمة الثاني وعند زفر لا يبرأ
كما مر اليه اشارة الا ان يتوى ان يهلك حق المحتال يقال توى المال اذا هلك وذهب بموت المحتال عليه مفلسا
قال الجوهري افلس الرجل صار مفلسا كانه صارت دراهمه فلوسا كما يقال اخبث الرجل اذا صار اصحابه خبثاء
او كانه صار الى حال يقال فيها ليس معه فلس كما يقال اقهر الرجل صار الى حال يقهر عليها ويشترط في موته مفلسا ان
لا يكون بذلك كفيل حتى لو كان كفيلا كفل بامره او بغير امره لا يعود الدين الى ذمة المحيل بل يطالب من الكفيل كذا
في الكافي وحلفه اي حلف المحتال عليه منكرا الحوالة ولا بينة عليها اي لا بينة للطالب على الحوالة هكذا ذكر

فى الهداية وكثير من الكتب وفى بعض شروح الهداية ولابينة للمحيل ايضا على الحوالة وهو الاظهر ولذا قال المص
ولابينة عليها بالابهام وفى الفتاوى المنصورية ان فى هذه الصورة يعود الدين الى المحيل فى ظاهر الرواية اذ بالجحود
على هذا الوجه ايضا يتحقق عجز المحتال عليه الى وصول حقه وروى محمد عن ابى حنيفة رح فى غير رواية الاصول
انه لايعود وقالا انه يتوى حقه بالامرين المذكورين وبان فلسه القاضى قال الجوهرى فلسه القاضى
نادى عليه انه افلس وهذا بناء على ان الافلاس لا يتحقق بحكم القاضى عنده لان المال غاد ورائح ولا
يتحقق لاحد انه لامال له وعندهما يتحقق حتى يعتبر فى حق اخراجه من السجن فكذا فى حق غيره كذا فى الكافى
ويصح الحوالة بلاشئ على المحتال عليه فاذا اداء المحتال عليه رجع به على المحيل لانه اداه بامره وبدراهم
الوديعة اى اذا اودع رجلا دراهم واحالها عليه رجل اخر صح لان المحتال عليه اذا كان مودعا كان اقدر
على قضاء مال الحوالة ويبرأ المحتال عليه من الحوالة بهلاكها اى هلاك دراهم الوديعة لان المحتال عليه قد
التزم الاداء من محل بعينه فلايلزم الاداء من محل اخر والمغصوبة اى اذا غصب الرجل من اخر دراهم
فاحال المالك بالدراهم المغصوبة عليه رجلا اخر يصح لانها واجبة الرد على المالك ولايبرأ بهلاكها لانها
فاتت الى خلف وهو الضمان فكان المغصوب قائما معنى بخلاف الوديعة فانها فاتت لا الى خلف فافترقا
والتقييد بالدراهم وقع اتفاقا بناء على ان الحوالة اكثر ما يكون فى الدين والدراهم بالدين اشبه من غيرها
وبدين عليه اى يصح الحوالة بدين للمحيل على المحتال عليه وهو ظاهر وينبغى ان يعلم ان الحوالة بدراهم
الوديعة والمغصوبة وبدين عليه كل منهما حوالة مقيدة وهذا هو الصحيح وزعم بعضهم ان الحوالة
مخصوصة بالاخير اى دين عليه فلايطالبه الا المحتال اى لايطالب المحتال عليه فى الحوالة المقيدة الا المحتال
وليس للمحيل ان يطالبه ولا للمحتال عليه ان يدفعه الى المحيل ولو دفع ضمن وهذا انما هو فى حيوة المحيل وكذا
بعد موت المحيل عند زفر لانه صار بالحوالة واحض به فى حيوته فكذا بعد موته واما عند فهو بعد موت المحيل يكون
بين غرمائه بالحصص والحاصل ان الحوالة بالدين وان كانت موجبة لتعلق حق المحتال بذلك الدين لكنها ادنى
مرتبة من الرهن حتى لايكون المحتال احق به بعد موت المحيل وفى المطلقة وهى الحوالة التى ارسلت ارسالا ولم
يقيد بالدين الذى على المحتال ولا بالغصب والوديعة فى يده او يكون الحوالة على رجل ليس له عليه دين ولا
فى يده عين له للمحيل الطلب ايضا كما للمحتال والظاهر فى العبارة تقديم كلمة ايضا ليكون بحيث ما يتعلق به

اعنى

اعنى المحيل وانما جاز للمحيل الطلب لانه لم يتعلق حق المحتال بذلك الدين او الوديعة او الغصب حتى يجب على
المحتال عليه اداء دين المحتال من مال نفسه ذكره فى الكافى ولايبطل باخذ ما عليه او عنده اى لايبطل الحوالة
باخذ المحيل ماله على المحتال عليه من الدين او اخذه ما عنده من المغصوب والوديعه اما فى المطلقة فظاهر
واما فى المقيدة فلان المحيل ليس له حق الاخذ من المحتال عليه فاذا دفع ما تعلق به حق المحتال فيضمن المحتال
عليه كذا ذكره المص ويخدشه انه اذا اخذه المحيل كرها ينبغى ان لايضمن المحتال عليه فالاظهر ان
يخص الحكم المذكور فى المتن بالحوالة المطلقة كما وقع فى الهداية فتامل ويكره السفتجة بضم السين
وبفتح التاء وهى اقراض لسقوط خطر الطريق وذلك بان يدفع مالا الى تاجر بطريق القرض ليدفعه الى
صديقه او اهله فى بلد اخر وفائدته ان يسقط عنه خطر الطريق فكانه احال هذا القرض صديقه
او اهله على المستقرض وقيل صورتها ان تقرض انسانا ليقضيه المقرض فى بلد يريده المقرض ليستفيد
به سقوط خطر الطريق فكانه احال الخطر المتوقع على المستقرض فظهر وجه مناسبة ايراد هذه المسئلة
فى كتاب الحوالة وانما يكره هذا الاقراض لان سقوط خطر الطريق نوع نفع استفيد به وقد نهى رسول الله
صلعم عن قرض جر نفعا وذكر فى بعض شروح الهداية انه اذا لم يكن المنفعة مشروطة ولا كان فيه عرف
ظاهر فلا باس بذلك الاقراض والسفتجة معرب سفته وهى فى اللغة الفرس يطلق على الثوب المحكم وعلى
الشئ المجوف والذى فى وسطه ثقب كاللؤلؤ المثقوب سمى هذا الاقراض بها لما فيه من احكام الامر والتشبيه
بوضع الدراهم فى الطريق فى العصاء المجوف ووجه الشبه ان فى كل منهما احتيالا لسقوط خطر الطريق
والمفهوم من بعض الكتب ان السفتجة اسم كتاب كتب المستقرض ان المقرض قرضه كذا اما الا فى بلد كذا ليكون
ذلك الكتاب سندا له فياخذ به عوض قرضه من وكيل المستقرض او مودعه

كتاب الوكالة

اوردها عقيب الحوالة لمناسبة بينهما من حيث ان فى الحوالة اقامة المحتال عليه مقام المحيل فى انتقال دين له اليه
وفى الوكالة اقامة الوكيل مقام الموكل فى التصرف وهى بكسر الواو والفتح لغة مصدر والوكيل ذكره فى المغرب و
وذكر الجوهرى ان الوكالة بالفتح والكسر اسم من التوكيل وهى فى اللغة بمعنى التفويض والاعتماد على الغير وقد
يطلق على الحفظ اطلاقا لاسم المسبب والمعنيان يوجدان فى الوكالة الشرعية فان الموكل فوض امره الى الوكيل واعتمد
عليه وهو يحفظ ماله والوكيل فعيل بمعنى مفعول لانه موكول اليه الامر اى مفوض اليه وفى الشريعة هى تفويض

التصرف الى غيره اى اقامة غيره مقام نفسه فى التصرف الذى يمكنه ان يباشره بنفسه وخرج بهذا
التقييد الايصاء فانه ايضا تفويض التصرف الى غيره لكن اتمامه انما هو بموت الموصى وح
لا يمكنه ان يباشر التصرف بنفسه لكن يشكل هذا بتوكيل المسلم الذمى ببيع الخمر والجواب ان
المراد بامكان المباشرة وهو مطلق الامكان سواء كان على وجه الشرع اولا والمراد بالتصرف
التصرف المعلوم حتى لو لم يكن معلوما بان قال وكلتك بمالى يثبت به ادنى تصرفات الوكيل
وهو الحفظ فقط ولهذا اورد التصرف معرفا وشرطه ان يملكه الموكل اى شرط تفويض التصرف
ان يملك الموكل التصرف الذى فوض الى الوكيل اذ هو يملك ذلك من الموكل فلا بد ان يكون مالكا له
ليصح التمليك منه قيل هذا عندهما واما عند ابى حنيفة رح فالشرط ان يكون التوكيل حاصلا بما يملكه
الوكيل سواء كان الموكل مالكا له اولا حتى يجوز عنده توكيل المسلم الذمى بشراء الخمر فعلى هذا يكون
الضمير فى يملكه راجعا الى مطلق التصرف فيخرج عن ذلك المجنون والصبى الذى لا يعقل وقيل
هذا على قول الكل فان المراد هو ان يكون مالكا لذلك التصرف نظرا الى اصل التصرف وان امتنع
لعارض وبيع الخمر يجوز من المسلم فى الاصل وانما امتنع بعارض النهى كذا فى الكافى ويعقله الوكيل
اى يكون الوكيل بحيث يعرف ذلك التصرف مثلا يعرف فى البيع والشراء ان الشراء جالب للمبيع سالب
للثمن والبيع على عكسه ويعرف الغبن اليسير من الفاحش كذا ذكره المص فتوكيل الصبى الذى لا
يعقل وتوكيل المجنون باطل ويقصده اى يقصد ذلك التصرف وحاصله انه يقصد بمباشرة
السبب ثبوت الحكم فلو تصرف الوكيل هازلا لا يقع عن الموكل فيصح توكيل الحر البالغ او الماذون
اى الصبى العاقل الذى اذنه وليه او العبد الذى اذنه مولاه بالغا كان او صبيا عاقلا مثلهما اى
مثل حر البالغ والماذون فيجوز ان يوكل الحر البالغ حرا بالغا وصبيا عاقلا ماذونا وعبدا عاقلا ماذونا
وكذا يجوز للصبى الماذون والعبد الماذون ان يوكل حرا بالغا وصبيا عاقلا ماذونا وعبدا عاقلا
ماذونا كما قيد الحر بالبالغ ينبغى ان يقيد بالعاقل وكذا الماذون ينبغى ان يقيد بالعاقل فان توكل
المجنون لا يصح وفى بعض النسخ مثله اى مثل كل واحد منهما فيرجع حاصل المعنى الى الاول وصبيا عاقلا
وعبد محجورين عطف على مثلهما وذلك لان الصبى العاقل من اهل العبارة ينفذ تصرفه فى ملك الغير

بتوكيل

بتوكيل المالك اياه والعبد من اهل التصرف على نفسه مالك له ولا يملكه فى حق المولى والتوكيل ليس تصرفا فى حقه
وفى الذخيرة اذا وكل صبيه جاز ولا يستامر احدا وان وكل صبى غيره فان كان ماذونا لا يستامر وليه وان كان محجورا
يستامر وليه فان اذن وليه جاز ان يوكله ويرجع الحقوق اى حقوق العقد الذى باشره الصبى المحجور والعبد
المحجور الى موكلهما لا اليهما لكن العهدة يلزم العبد المحجور بعد العتق لزوال المانع وهو حق المولى بخلاف الصبى
فان المانع حقه وحقه لا يزول بالبلوغ وعن ابى يوسف رح ان المشترى اذا لم يعلم بحال الوكيل البائع ثم علم انه صبى
او عبد محجور جاز له الفسخ كذا فى الكافى بكل ما يعقده بنفسه متعلق بقوله توكيل الحر ويستثنى من ذلك الاستقراض
فانه يجوز للموكل ان يستقرض ولا يجوز التوكيل بالاستقراض وايضا يستثنى من ذلك الاقالة بعد قبض الثمن فان الوكيل
بالبيع لا يملك ذلك اتفاقا اما قبل قبض الثمن فيملك ذلك عند ابى حنيفة رح ومحمد رح خلافا لابى يوسف رح وكذا لا يملك الوكيل
بالبيع عند ابى يوسف رح ان يحتال او يبرئ او يحط او يهب وعندهما يجوز ويضمن للموكل كذا فى الفصول العمادية وبالخصومة
فى كل حق سواء كان حدا او قصاصا او غيرهما وسواء كان التوكيل من جانب المدعى او المدعى عليه لان الخصومة
يشملهما نص عليه فى الايضاح لكن لا بد من رضاء الخصم عند ابى حنيفة رح وعندهما يجوز من غير رضاء الخصم ثم قيل الخلاف
فى صحة التوكيل والصحيح ان الخلاف فى اللزوم فعنده هى صحيحة غير لازمة حتى لا يلزم الخصم الحضور والجواب بخصومة الوكيل
وفى الخلاصة قال شمس الائمة الحلوانى المفتى فى هذه المسئلة ان شاء افتى بقول ابى حنيفة رح وان شاء افتى بقولهما والفقيه
ابو الليث يفتى بقولهما فى الشريف وفى الخزانة ان الفقيه ابا الليث اختار قولهما للفتوى الشريف والوضيع فى ذلك سواء
وفى الكافى المتاخرون اختاروا والفتوى ان القاضى اذا علم من الخصم التعنت فى اباء التوكيل لا يمكنه من ذلك ويقبل التوكيل من
الموكل وان علم من الموكل القصد الى اضرار صاحبه فى التوكيل لا يقبل منه التوكيل الا برضاء صاحبه وهو اختيار السرخسى
وبايفائه واستيفائه اى باداء الحق وقبض الحق الا فى حد وقصاص فانه لا يجوز التوكيل باستيفاء حد القذف وباستيفاء
القصاص بغيبته موكله لانهما تندران بالشبهات وشبهة العفو ثابتة حال غيبته بل هو ظاهر لانه مندوب شرعا بخلاف
ما اذا كان حاضرا لانتفاء هذه الشبهة ثم عند ابى يوسف رح وز فر لا يجوز التوكيل باثبات الحدود والقصاص باقامة الشهود
ولا التوكيل باستيفائها وقيل هذا الاختلاف فى غيبته فاما عند حضوره فهو جائز اجماعا ومحمد مع ابى يوسف رح وقيل
مع ابى حنيفة رح ثم ان التوكيل باثبات حد الزنا او حد شرب الخمر لا يصح اتفاقا لانه حق الله تعالى ويرجع الحقوق الى الوكيل فى
بيع وشراء واجارة وصلح عن اقرار هذه الحقوق لا يحتاج فيها الى ذكر الموكل مثلا فى البيع والشراء عن الموكل يكفى ان يقول

الوكيل بعت واشتريت واعلم ان الحقوق التى يكون للوكيل كقبض المبيع ومطالبة ثمن المشترى والمخاصمة فى العيب والرجوع
بثمن المستحق غير واجبة عليه حتى لو امتنع عنها لا يجبره الموكل عليها لانه متبرع لكن ينبغى ان يوكل الموكل بهذه الافعال و
اما الحقوق التى على الموكل كتسليم المبيع وتسليم الثمن ونحوهما فالوكيل فيها مدعى عليه فللمدعى ان يجبر على ذلك كذا فى الكافى
فيسلم الوكيل المبيع الى المشترى اذا كان وكيلا بالبيع ويقبضه اى المبيع اذا كان وكيلا بالشراء وثمن مبيعه اى يقبض ثمن مبيعه
اذا كان وكيلا بالبيع وعليه ثمن مشتريه اذا كان وكيلا بالشراء ويخاصم فى الاستحقاق والعيب اى يخاصم اذا كان وكيلا
بالبيع فى رجوع الثمن عليه اذا استحق المبيع من يد المشترى واذا كان وكيلا بالشراء يخاصم فى استحقاق المبيع فى يده و
كذا يخاصم فى العيب اذا باع ويخاصم فيه اذا اشترى وينبغى ان يعلم انه اذا اسلم المبيع الى الموكل لا يرده الوكيل بالعيب
الا باذن الموكل ذكره فى الخزانة وشفعة ما اشترى وهو فى يده اى اذا كان بالشراء وكان العقار فى يده فالشفيع
يخاصمه فى طلب الشفعة بخلاف ما لم يكن العقار فى يد الوكيل فانه لا يطالب بالشفعة ح ويثبت الملك للموكل ابتداء
اعتبارا للتوكيل السابق كالعبد يصطاد فان المولى يخلف عن العبد فى حق الملك فكذا الموكل يخلف عن الوكيل فى ذلك
وهذا مختار الامام السرخسى وصاحب الهداية وهو الصحيح وعند الكرخى يثبت الملك اولا للوكيل ثم ينتقل منه
الى موكله بسبب عقد جرى بينهما مقتضى للتوكيل السابق وان لم يكن ملفوظا وعن القاضى الامام ابو زيد ان الوكيل نائب
فى حق الحكم وهو الملك اصيل فى حق الحقوق فوافق الكرخى فى الحقوق ووافق السرخسى فى حق الحكم وهذا حسن كذا فى
المنصورية فلا يعتق قريب وكيل شراءه الوكيل لاجل الموكل لانه لم يملكه اصلا اذ الملك يثبت للموكل ابتداء وعند من
قال يثبت الملك اولا للوكيل لا يعتق ايضا لانه ملك غير متقرر لانه ينتقل الى الموكل شاء الوكيل او ابى فلا عبرة به والى
الموكل عطف على قوله الى الوكيل اى يرجع الحقوق الى الموكل فى نكاح وخلع وصلح عن انكار او دم عمد وعتق على مال او كتابة
وتصدق وهبة واعارة وايداع ورهن واقراض فان الحقوق فى كلها يتعلق بالموكل والحاصل ان كل عقد يضيفه
الوكيل الى نفسه فحقوقه يتعلق بالوكيل وكل عقد يضيفه الى موكله فحقوقه يتعلق بالموكل كذا فى الهداية ومعنى
الاضافة الى نفسه انه لا يحتاج الى الاضافة الى الموكل وليس المعنى لا يضاف الى الموكل اذ يجوز ان يقال بعت للموكل
ومع هذا يرجع الحقوق الى الوكيل اذ هو فى المعنى غير مضاف اليه وان اضافه اليه لفظا بخلاف باب النكاح مثلا
فانه لو اضاف الوكيل العقد الى نفسه كان النكاح له كذا فى بعض شروح الهداية وذكر فى الفصول العمادية قال
شرف الدين النواجرى الوكيل بالبيع والشرى اذا اضاف العقد الى الموكل لا يرجع حقوق العقد الى الوكيل وقال

ابو القاسم الصفار اذا وكل بشراء عبد فلان بالف درهم فقال المالك بعت عبدى مثلا من فلان الموكل
بالف درهم فقال الوكيل قبلت لزم الوكيل لان الموكل امره بان يقبله عن نفسه ليلزم العهدة على الوكيل وهو
قبل على الموكل فصار مخالفا للموكل حقيقة وههنا اشكال وهو ان الصلح سواء كان من اقرار او انكار يضاف الى
الموكل فانه اذا ادعى زيد دارا على عمرو فوكل عمرو وكيلا على ان يصالح على المائة فيقول زيد صالحت عن
دعوى الدار على عمرو بالمائة وقبل الوكيل هذا الصلح يتم الصلح سواء كان عن انكار او اقرار وهو قد الصلح
عن اقرار من القسم الاول واجيب بان الصلح عن اقرار فى معنى البيع فهو مضاف الى الوكيل حقيقة وان كان اضيف
الى الموكل صورة ولذا يكون تسليم بدل الصلح على الوكيل واما الصلح عن انكار فهو فداء يمين فى حق المدعى عليه فلا
معنى للاضافة الى الوكيل ولا يبعد ان يقال كل عقد فيه مبادلة مال بمال عينا كان ذلك المال او منفعة فحقوقه
يرجع الى الوكيل وكل ما ليس فيه مبادلة مال بمال فحقوقه يرجع الى الموكل فلا يطالب وكيل زوج فى النكاح بالمهر
لان الوكيل فى باب النكاح بسفير محض لا يضاف النكاح اليه ولا وكيلها بتسليمها وبدل الخلع اى لا يطالب وكيل
المرأة فى نكاحها بتسليم تلك المرأة الى الموكل وكذا لا يطالب وكيل المرأة فى الخلع ببدله لما ذكرنا انه سفير محض و
للمشترى منع الثمن من موكل بايعه اى اذا لم يكن الوكيل صبيا محجورا ولا عبدا محجورا لان حق القبض للوكيل والموكل
كالاجنبى فى ذلك فان دفع اليه اى ان دفع المشترى الثمن الى الموكل صح لان الثمن المقبوض حقه ولا فائدة فى الاخذ
منه ثم الدفع اليه ولم يطالب الوكيل ثانيا بالثمن لان الحق قد وصل الى مستحقه

فصل

لا يصح بيع
الوكيل وشراءه ممن يرد شهادته له كالاب والجد والولد وغير ذلك لان مواضع التهمة مستثناة عن الوكالات وهذا
موضع التهمة هذا عند ابى حنيفة رح واما عندهما فيجوز بيعه منهم بمثل القيمة الا من عبده ومكاتبه كذا فى الهداية و
قال صاحب الذخيرة الوكيل بالبيع اذا باع ممن لا يقبل شهادته له باكثر من القيمة يجوز بلا خلاف وباقل منها بغبن فاحش
لا يجوز بالاجماع وبغبن يسير لا يجوز عند ابى حنيفة رح وعندهما يجوز وبمثل القيمة عن ابى حنيفة رح روايتان فى رواية
لا يجوز وفى رواية لا يجوز واعلم ان الكلية المذكورة فى المتن يشكل بالفاسق فانه يرد شهادته له ومع هذا يجوز
بيع الوكيل وشراءه منه وصح بيع الوكيل بما قل او كثر والعرض فان التوكيل بالبيع وقع مطلقا فيجرى على اطلاقه فى غير
موضع التهمة والبيع بالغبن او بالعين متعارف عند شدة الحاجة الى الثمن والسامة من العين لكن هذا اذا لم يكن الثمن
مسمى اما اذا كان مسمى بان قال له بعه بالف فباعه بالاقل الا درهما لا يجوز نص عليه فى المبسوط وما ذكر فى المتن انما هو

قول ابيحنيفه رح واما عندهما فلا يجوز بيعه بالغبن الفاحش ولا يجوز الا بالدراهم او الدنانير لان المطلق
ينصرف الى المتعارف وروى الحسن عن ابيحنيفه رح انه اذا باع بعرض فانكان تساوي به جاز والافلا والنسية
اى صح بيع الوكيل بالبيع مطلقا ان يبيع بالثمن المؤجل سواء كان الاجل متعارفا اولا عند ابيحنيفه رح وعندهما
انكان باجل متعارف يجوز والافلا فلو باع الى الخمسين سنة مثلا جاز عنده خلافا لهما وعن ابي يوسف رح ان
وكله بالبيع على وجه التجارة فله بيعه نسية وانكان لحاجة لم يجز قال الفقيه ابو الليث وبه ناخذ كذا فى المنصورية
وبيع نصف ما وكل ببيعه فانه يصح عند ابيحنيفه رح فان التوكيل بالبيع وقع مطلقا فيتناول المفترق و
المجتمع وعندهما لا يجوز الا ان يبيع النصف الاخر قبل ان يختصمان لما فيه من ضرر الشركة وهذا الخلاف فيما اذا
كان شيا فى تبعيضه ضرر فان لم يكن فى تبعيضه ضرر فهو جائز بالاتفاق كذا فى الايضاح واخذه اى صح
اخذ الوكيل بالبيع رهنا او كفيلا بالثمن لان قبض الثمن حق الوكيل والكفالة والرهن مما يوكد جانب الاستيفاء
فيملكهما كذا فى الهداية وهذا يشعر بان قبض الثمن لو لم يكن حق الوكيل كما اذا كان صبيا محجورا او عبدا محجورا لم
يكن له اخذ الرهن والكفيل واعلم انه لو امره الموكل باخذ الرهن واخذ رهنا قليلا جاز عند ابيحنيفه رح ولم يجز
عندهما الا اذا كان نقصانا لا يتغابن الناس فى مثله كذا فى المنصورية فلا يضمن الوكيل ان ضاع الرهن فى يده لانه
صار كانه استوفى الثمن بضياع الرهن او توى ما على الكفيل وصورة التوى ان يرفع الحادثة الى قاضي يرى
براءة الاصيل بنفس الكفالة على ما هو مذهب فحكم ببراءة الاصيل ثم مات الكفيل مفلسا كذا ذكره المص ولا حاجة
الى ذلك فانه لو مات الاصيل اولا مفلسا ثم مات الكفيل كذلك كان توى على الكفيل كما لا يخفى وتقيد شراء
الوكيل بمثل القيمة وبزيادة يتغابن الناس فى مثلها فلا يجوز بما لا يتغابن الناس فى مثله بالاتفاق وفى الذخيرة
انكانت الوكالة بشراء شئ بعينه قيل يتحمل من الوكيل الغبن اليسير دون الفاحش وقيل لا يتحمل منه اليسير ايضا وفى
الوكالة بشراء شئ لا بعينه لا فرق بين ما اذا كان الثمن مسمى فانه يتحمل منه الغبن اليسير على كل حال على ما ذكره فى الزيادات
وذكر محمد رح فى بعض الكتب ان الثمن اذا كان مسمى لا يتحمل منه الغبن اليسير وقال الشيخ الاسلام خواهر زاده ان الغبن اليسير
انما يعفى انكان بانفراده اما اذا كان فاحشا فمقدار اليسير منه لا يكون عفوا كذا فى الفصول العمادية وهي اى الزيادة
التى يتغابن الناس فيها ما قوم به مقوم من المقومين والحاصل ان مثل القيمة هو ما قومه به اكثر المتقومين وما
قوم به اقلهم ويكون زايدا على ما قوم به الاكثر فهو ما يتغابن الناس فانكان زايدا بحيث لم يقوم به احد فهو مما لا يتغابن

الناس فيه ففى العبارة مساهلة والمقص ما ذكرناه وفى الهداية قيل الذى لا يتغابن الناس فيه فى العرض ده نيم
وفى الحيوانات ده يازده وفى العقار ده دوازده لكثرة وقوع التصرف فى الاول وقلة فى الاخير وتوسطه
فى الاوسط وكثرة الغبن لقلة التصرف وجعل فى النهاية هذه المقادير بيان الغبن اليسير الذى
يتغابن الناس فيه وهكذا نقل عن الجامع الصغير للتمرتاشى ان هذا قدر ما يتغابن الناس لا قدر ما لا يتغابن
على ما ذكر فى الهداية لكن نقل فى المصفى عن الجامع الكبير ما يوافق كلام صاحب الهداية وهكذا ذكر فى الفصول
العمادية ايضا وذكر فى شرح الطحاوى ان الذى يتغابن فيه نصف العشر او اقل فان كان اكثر من نصف العشر
فهو مما لا يتغابن وفى فتاوى الصغير قال شيخ الاسلام خواهر زاده هذا التحديد فيما ليس فيه قيمة معلومة كاللحم
وغيره فزاد الوكيل بالشراء قليلا او كثيرا لا ينفذ على الموكل اذ هذا مما لا يدخل تحت تقويم مقوم اذ لا يحتاج الى
تقويم المقومين وتوقف شراء نصف ما وكل بشرائه على شراء الباقى وهذا عند الائمة الثلثة واما عند زفر فيصير مشتريا
كله لنفسه اذ شراء النصف الاول وقع له بسبب المخالفة وكذا النصف الثانى ايضا دفعا الضرر الشركة والفرق لابيحنيفة
بين البيع والشراء ان الامر فى البيع صادق ملكه فيصح فيعتبر فيه اطلاقه والامر بالشراء صادق ملك الغير فلم يصح فلا
يعتبر فيه التقييد والاطلاق ولو رد مبيع على وكيل بعيب رده الوكيل اى قبوله بعيب يحدث ولزمه ذلك العيب لا يخلو
من ان يكون بحيث يمكن ان يحدث فى مثل الزمان الذى بعد البيع الى زمان الخصومة او لا يحدث وعلى الاول
اما ان يرد عليه بقضاء القاضى ببينة او بنكوله عن اليمين وح يرده على الموكل واليمين على البتات على ما يفهم من
الهداية وعلى العلم فى عامة الروايات فانه اذا علم بالعيب يضطر الى النكول وفى النكول خلاف زفر فان حكمه عنده حكم
الاقرار واما ان يرده عليه باقراره بالعيب فيلزم الوكيل فانكان الرد بالقضاء بالاقرار فله ان يخاصم الموكل و
انكان بغير القضاء فليس له ان يخاصم الموكل وعلى الثانى اما ان يرد عليه بقضاء القاضى بالبينة او بالنكول
او بالاقرار وعلى التقادير يرد على الموكل وان كان الرد بالاقرار بغير قضاء قاضى باقراره لزم الموكل ايضا فى
رواية لانهما لو ترافعا الى القاضى حكم بالرد لا محالة فاذا تعين الرد صار تسليم الخصم وتسليم القاضى سواء وقد
اختار فى المتن هذه الرواية فى عامة الروايات ليس له ان يخاصم الموكل بل يلزم الوكيل لان الرد وقع بالتراضى
فصار كبيع جديد كذا فى الكافى والمص اختار الرواية التى هى خلاف عامة الروايات وان باع نساء وقال
قد اطلق الامر اى امرنى بالبيع مطلقا فقال امرتك بنقد اى قال الامر امرتك ان تبيعه بنقد لا بنسية صدق

الامر لان الامر يستفاد من جهته فالقول له مع اليمين وهذا يشعر بانه اذا امره بنقد وبانساء لم يجز وقد صرح
به في القنية وذكر في الخلاصة نقلا عن العيون انه لو قال بعه بالنقد فباع بالنقد او النسية جازه في المضاربة
لمضارب اي اذا قال رب المال للمضارب امرتك بالبيع بنقد وقال المضارب دفعته مضاربة ولم تبين شيئا
فالقول قول المضارب لان الاصل في المضاربة العموم بخلاف الوكالة ولا يصح تصرف احد الوكيلين وحده فيما
وكلا به لانه رضي برايهما لا براي احدهما ولا فرق بين ما اذا قدر الموكل البدل او لم يقدر اذ ربما يزداد البدل
عنه اجتماعهما الذكاء احدهما وهدايته وهذا اذا وكلهما بكلام واحد فان وكلهما على التعاقب بان وكل
رجلا ببيع عبده ثم وكل اخر به ايضا فايهما باع جاز صرح به في المبسوط فان وقع التصرف من احدهما والاخر
حاضر فاجازه جاز وان كان غائبا فاجاز لم يجز عند ابي حنيفة رح خلافا لهما الا في خصومة فان لاحد الوكيلين
بالخصومة ان يخاصم دون صاحبه بعد ان يسوي الامر برايهما قبل حضور مجلس القاضي لكن لا يتكلم الا احدهما
صيانة لمجلس القضاء على الشغب ولا يشترط حضور صاحبه مجلس القضاء عند الجمهور وقيل يشترط وعند زفر لا يصح
الانفراد في الخصومة ايضا كذا في الكافي ورد وديعة اذ لا يحتاج فيه الى راي وقضاء دين اذ فيه ايضا لا يحتاج الى
الراي وطلاق وعتق لم يعوضا اذ هما يحصلان بالعبارة ولا يحتاجان الى الراي وهذا بخلاف ما اذا كانا بعوض
فلا ينفرد احدهما كالبيع وكذا التفويض فانه اذا قال طلقا امراتي ان شئتما فانه تفويض الى رايهما فلا ينفرد
احدهما ولا يصح بيع عبد او مكاتب وذمي مال صغيره المسلم وشراءه بماله حتى اشترى للصغير بمال نفسه يجوز
والتقييد بالمسلم بالنظر الى الذمي فانه يجوز له بيع مال صغيره الذمي دون المسلم واما العبد المسلم او
المكاتب المسلم فصغيره المسلم والكافر سواء في ذلك الحكم ولا اختصاص للبيع والشرى في ذلك بل جميع التصرفات
الضارة او الدائرة بين النفع والضر كذلك والتقييد بالصغير انما هو لاجل انه ربما يستول الى الوهم جواز
تصرف هؤلاء في حق الصغير كما في حق غيرهم من الاولياء واما تصرفهم في حق اولادهم الكبار فظاهر انه لا
يجوز بدون اذنهم والامر بشراء الطعام على البر في دراهم كثيرة وعلى الخبز في الدراهم قليلة وعلى الدقيق في
متوسطة هكذا نقل عن الفقيه ابي جعفر وقد قيل ان من الواحد الى الثلاثة قليلة ومنها الى الخمسة او الستة
متوسطة ذكره في بعض شروح الهداية وفي الخلاصة الدقيق كالحنطة وفي رواية كالخبز وفي الهداية اذا قال اشتر لي
بها طعاما فهو على الحنطة ودقيقها والقياس ان يكون على كل مطعوم اعتبارا للحقيقة وجه الاستحسان ان العرف

اوقی

اقوى وهو على ذلك اذا قرن بالبيع والشراء وفي الذخيرة قيل هذا عرف اهل الكوفة فان سوق الحنطة
ودقيقها يسمى سوق الطعام واما في عرف غير اهل الكوفة فينصرف الى شراء كل مطعوم وقال بعض مشايخ ما
وراء النهر الطعام في عرف ديارنا ما يمكن اكله من غير ادام كاللحم المطبوخ والمشوي ونحوه فينصرف
التوكيل اليه دون الحنطة والدقيق والخبز قال صدر الشهيد وعليه الفتوى وفي متخذ الوليمة وهي طعام
العرس على الخبز بناء على متفاهم العرف وقد روي ذلك عن ابي يوسف رح وصح الامر بشراء حمار اي التوكيل به
وان لم يسم الثمن لان الجنس معلوم بالتسمية والوصف يعرف من حال الموكل فلو كان الامر هو القاضي فاشترى
حمارا مقطوع الاذن او مقطوع الذنب لا يجوز بخلاف ما اذا كان الامر فاليزيا فانه يجوز كذا في الخزانة
وذكر في الملتقط اذا كان الامر هو المكاري فاشترى حمارا مصريا يصلح الركوب الامر الا للعمل لا يلزم الامر
ودار اي صح التوكيل بشراء دار ان ذكر ثمنها ومحلها اذ هي تختلف باختلاف الجيران والمحال اختلافا فاحشا وفي
الملتقط لو قال اشتر لي دارا فالامر يقع على الدار المشتراة في المصر الذي هما ساكناه وعن ابي حنيفة رح انه لا يجوز
حتى يسمي المصر والمحلة وشيء عطف على حمار اي صح التوكيل بشراء شيء علم جنسه من وجه وذكر ثمن عين نوعا
فانه اذا ذكر الثمن بحيث يعلم ان المراد اي نوع من انواع ذلك الجنس ارتفعت الجهالة ومن هذا يعلم بطريق الاولى
انه اذا ذكر النوع يرتفع الجهالة ايضا وان لم يذكر الثمن وانما قيد الثمن بكونه معينا للنوع لانه اذا كان يوجد بما
سمي من الثمن من كل نوع لا يصح ببيان الثمن ما لم يبين النوع ذكره في الذخيرة قال المص اراد بالنوع ههنا الجنس
الاسفل في اصطلاح الفقهاء اطلق عليه النوع لانه نوع بالنسبة الى الاعلى ويسمى في المنطق نوعا اضافيا ويجد شبهه
اوردوا في كتاب الفقه في مثال النوع الحمار وهو نوع حقيقي لا جنس سفل وقد في كتاب البيع كلام يتعلق بذلك لا
ان تحش جهالة جنسه كالرقيق فانه ينقسم الى ذكر وانثى وهما في بني ادم جنسان لاختلاف المقاصد ثم كل منهما قد يقصد
منه الجمال كالتركي وقد يقصد منه الخدمة كالهندي والثوب يتناول اجناسا شتى من الديباج والخز والكرباس
وغيرها وكل منها يكون انواعا متعسر تعدادها والدابة فانها في اصل اللغة لكل ما يدب على الارض وفي العرف يقع
على الفرس والبغل والحمار وقد وقع في بعض كتب المنطق انها يقع في العرف على الفرس خاصة فعلى هذا لا يكون مما
تحش جهالة جنسه قال صاحب الكافي في الجهالة ثلثة انواع فاحشة وهي جهالة الجنس كالثوب وهي يمنع صحة الوكالة
وان بين الثمن لان التوكيل لا يقدر على الامتثال ويسيرة وهي جهالة النوع كالثوب الهروي وهي لا يمنع صحة الوكالة وان لم

يبين لان مبنى الوكالة على التوسع فيحتمل فيها الجهالة اليسيرة وهذا استحسان والقياس ان لا يصح الوكالة
وجهالة متوسط وهي بين النوع والجنس كالعبد فان بين الثمن او النوع صح وان لم يبين شئ منهما لا يصح
وفي الخزانة اذا دفع الى اخر دراهم وقال اشتر لي بها شيئا لم يجز للجهالة الفاحشة وان قال شيئا تختاره
وتراه جاز لان الجهالة ارتفعت تفويض الامر الى الوكيل وصدق الوكيل في شريت عبدا للامر فمات
فقال الامر بل لنفسك ان دفع الامر الثمن والا فالامر يعني اذا قال الوكيل بشراء العبد اشتريته للموكل
فمات عندي وقال الموكل بل اشتريته لنفسك فان دفع الموكل الثمن الى الوكيل فالقول قول الوكيل
لان الموكل يدعي الثمن على الوكيل وهو ينكر فالقول للمنكر وان لم يدفع الموكل الثمن الى الوكيل فالقول
قول الموكل لان الوكيل يدعي الثمن على الموكل وهو ينكر فيكون القول قوله ثم تنكير العبد في عبارة المتن
وقع اتفاقا اولو كان العبد معينا وباقي المسئلة بحالها فالجواب كما في العبد الغير المعين بالاتفاق
واما التقييد بالموت فاحتراز عما اذا كان العبد حيا فانه اذا كان حيا فان كان غير معين وكان الثمن
منقودا فالقول للوكيل لانه امين وان لم يكن منقودا فكذلك عندهما لانه يملك استينافه الشراء فلا
يتهم في الاخبار عنه وعند ابي حنيفة رح القول للموكل وان كان العبد معينا فالقول للوكيل اجماعا سواء
كان الثمن منقودا اولا واعلم ان تصديق الوكيل او الامر انما يكون مع اليمين وقد صرح في الذخيرة
ان قول الامين معتبر مع اليمين والمفهوم من كلام المص في الشرح ان التصديق ههنا يكون بدون
الحلف وقد اعترض عليه بان ما ذكره ليس عليه دليل ولم يوجد له رواية وللوكيل حبس المبيع اي المشتري
فان المبيع يجيء بمعنى الشراء مع انه كل مشري فهو مبيع ايضا من امره لقبض ثمنه وان لم يدفع الوكيل الثمن الى
بايعه لان حق حبس انما هو لاجل بيع حكمي انعقد بين الوكيل والموكل سواء دفع الوكيل الثمن اولا وعند
زفر ليس له حق الحبس اصلا فان هلك في يد الوكيل بعد الحبس سقط الثمن كما هو حكم هلاك المبيع في يد البايع
وهذا عند ابي حنيفة رح ومحمد وعند ابي يوسف رح يكون مضمونا ضمان الرهن لانه في معنى المرهون حقيقة ويرد
عليه ان هذا الحبس يثبت في الجزء الشايع فيما يحتمل القسمة ومثل هذا لا يثبت في الرهن وعند زفر يكون مضمونا
ضمان الغصب لانه ليس له حق الحبس فان كان الثمن مساويا للقيمة فلا اختلاف وان كان الثمن خمسة عشر مثلا وقيمة
المبيع عشرة يرجع الوكيل على الموكل بخمسة عند ابي يوسف وزفر رح ويسقط جميع الثمن عند ابي حنيفة رح ومحمد رح

وانكان بالعكس فعند زفر يرجع الموكل على الوكيل بخمسة وعند الباقين يسقط الثمن وعند الشافعي رح يسقط
الثمن تدبر وانما قال بعد الحبس لانه اذا هلك قبل الحبس فللوكيل ان يرجع على الموكل بجميع الثمن اجماعا وليس
للوكيل بشراء عين شراؤه لنفسه سواء نوى عند العقد شراءه لنفسه او صرح بان قال اشهدوا اني قد اشتريته
لنفسي لانه يؤدي الى تغرير الموكل وهذا اذا لم يكن الموكل حاضرا فان كان حاضرا او اشهد الوكيل انه
اشتراه لنفسه فانه يكون له لانه عزل نفسه بحضور الموكل وهو جائز كذا في الذخيرة وقيد بالعين
لانه اذا وكله بشراء غير معين ففيه تفصيل فانه ان اضاف العقد الى دراهم الامر فهو له وان اضافه الى
دراهم نفسه فهو للوكيل وان اضافه الى دراهم مطلقة فان نواها لايهما فهو له وان تكاذبا في النية يحكم
النقد فمن ايهما النقد فهو لصاحبه وان توافقا على انه لم يحضره النية يحكم النقد ايضا عند ابي يوسف رح
واما عند محمد فهو للعاقد كذا في الهداية فان شرى بخلاف جنس ثمن سمى وقع له اي للوكيل لانه خالف امر الامر
نفذ عليه **فصل** للوكيل بالخصومة القبض عند الائمة الثلثة لان تمام الخصومة انما
هو بالقبض وعند زفر ليس له ذلك لان الاختيار للخصومة لا يدل على الاختيار للقبض اذ في القبض يختار
الامين ويفتى الان بخلافه اي يفتى بقول زفر لظهور الخيانة في الوكلاء وقد روى ذلك عن محمد بن سلمة
والفقيه ابو الليث والصدر الشهيد حسام الدين والسيد الامام ناصر الدين صاحب الملتقط وغيرهم
من المتاخرين وللوكيل بقبض الدين الخصومة لان ما يقضى به الدين ملك المطلوب فكان توكيلا بالتملك و
هذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فلا يكون توكيلا بالخصومة وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رح وذلك لان
الرضا بالقبض لا يدل على الرضا بالخصومة وفي المنصورية ذكر شيخ الاسلام ان الوكيل بقبض الدين لا يملكه
الخصومة اجماعا اذا كان وكيلا من عند القاضي فيما اذا وكل وكيلا بقبض ديون الغائب لا بقبض العين اي ليس
للوكيل بقبض العين الخصومة لانه ليس توكيلا بالمبادلة فصار امينا محضا كالرسول ويقصر يد الوكيل بقبض
العبد ونقل المراة ان قام الحجة على العتق والطلاق بلا ثبوتهما يعني اذا جاء رجل فقال انا وكيل زيد الغائب
بقبض عبده او نقل امراته الى موضع كذا فاقام العبد بينة على انه اعتقه زيد والمراة على انه طلقها
زيد يقبل البينة في قصر يد الوكيل عنهما لا في ثبوت عتقه وطلاقها حتى لو حضر الغائب احتياج الى اعادة
البينة وهذا استحسان والقياس ان يدفع الى الوكيل لان البينة قامت على غير خصم فلا يعتبر والجواب انها

باعتبار زوال الملك كذلك واما باعتبار قصر يد الوكيل فقد قامت على الخصم وصح اقرار الوكيل
بالخصومة على موكله عند القاضي سواء كان وكيلا بالخصومة من المدعي فاقر بالاستيفاء او الابراء
او من المدعى عليه فاقر عليه بالحق لا عند غيره لان ماجرى في مجلس القاضي والمدعى عليه يسمى
خصومة مجازا دون غيره الا انه اذا اقيمت البينة على اقراره في غير مجلس القضاء يخرجه القاضي من الوكالة
ولا يامر بدفع المال اليه وهذا استحسان وهو قول ابي حنيفة رح ومحمد رح والقياس ان لا يجوز اقراره
اصلا وهو قول ابي يوسف رح اولا واليه ذهب زفر لانه مامور بالخصومة والاقرار مسالمة ثم رجع
ابو يوسف رح وقال يصح اقراره في مجلس القاضي وغيره لانه قايم مقام الموكل فاقراره كاقراره وللموكل
عزل وكيله لان الوكالة حقه فله ان يبطله الا اذا تعلق به حق الغير بان كان وكيلا بالخصومة بطلب
من الطالب وصار كالوكالة في ضمن عقد الرهن كذا في الكافي وذكر في الظهيرية ان التوكيل ان كان غائبا
ولم يردها بعد العلم بها لا يصح عزله حال غيبته الطالب ويصح حال حضرته وان كان التوكيل بالتماس
القاضي حال غيبته الطالب صح عزله بحضرة القاضي سواء كان الطالب حاضرا او غائبا وبحضرة الطالب
يصح عزله ايضا ووقف عزله الوكيل على علمه لانه نهي بعد الامر فيتوقف على العلم كما في امر الشرع ونواهيه
وفي الفصول العمادية اذا كتب الموكل كتاب العزل الى الوكيل فبلغه ينعزل اذا علم بما فيه وكذا اذا ارسل اليه
رسولا سواء كان الرسول عدلا او غير عدل وفي المنصورية اذا اخبره عزل بالعزل واثنان غير عدلين
ينعزل وان لم يصدق مخبره اذا ظهر صدق الخبر فلو كان المخبر واحدا غير عدل فصدقه ينعزل وان كذبه لا ينعزل
عند ابي حنيفة رح وان ظهر صدق الخبر خلافا لهما ويبطل الوكالة بموت احدهما اي الوكيل او الموكل وفي الخزانة
ان الوكيل بالبيع الجائز اذا باع ثم مات الموكل لا ينعزل وفي الفصول العمادية ان الوكيل وان انعزل بموت
الموكل لكن الحقوق يتعلق به حتى يجوز دعوى مال الاجارة المفسوخة على الوكيل وعن شيخ الاسلام صاحب الهداية
انه لا يصح هذه الدعوى على الوكيل واما اذا مات الوكيل ففي ماذون المحيط انه ينتقل الحقوق الى الموكل وفي
الذخيرة انه اذا مات الوكيل بالشراء فحق الرد بالعيب يكون لوارث الوكيل او وصيه فان لم يكونا فللموكل على رواية
الزيادات وفي رواية اخرى ينصب القاضي وصيا فيرده وجنونه اي جنون الوكيل او الموكل مطبقا اي مستوعبا
شرط ان يكون مطبقا لان قليله بمنزلة الاغماء وحد المطبق شهر عند ابي يوسف رح وعنه اكثر من يوم وليلة وقال

الا ان يكون بالتماس الطالب فان كان الوكيل غائبا وقت التوكيل ولم يعلم به صح عزله على كل حال وان كان حاضرا وقت التوكيل

محمد قول كامل وهو الصحيح كذا في الكافي وفي الخلاصة حد الجنون المطبق عند ابي حنيفة رح شهر وفي الخزانة انه
قيل حد الجنون المطبق مقدار ستة اشهر وفي المنصورية قال ابو يوسف رح لا ينعزل الوكيل حتى يجن اكثر سنة وفيها
ايضا هذا كله في صورة يملك الموكل عزله اما لو لم يملك عزله كعزله في الرهن والامر بيد المراة فلا ينعزل الوكيل
بموت الموكل وجنونه ولحاقه اي لحاق الوكيل او الموكل بدار الحرب مرتدا وهذا الحكم اي بطلان الوكالة بمجرد
اللحاق قول ابي حنيفة رح فان اسلم نفذت وان قتل او لحق بدار الحرب بطلت الوكالة واما عندهما فلا يبطل وكالته
الا ان يموت او يقتل على ردته او يحكم القاضي بلحاقه كذا في الفصول العمادية وذكر شيخ الاسلام في المبسوط
انه اذا لحق الوكيل بدار الحرب مرتدا فانه لا ينعزل عن الوكالة عندهم جميعا ما لم يقض القاضي بلحاقه اذا عاد
الوكيل من دار الحرب مسلما لا يعود وكالته وعند محمد رح يعود وكيلا كذا في الحصر واما الموكل اذا عاد مسلما
لا يعود وكالته الوكيل وعن محمد رح انه يعود كذا في الكافي وكذا يعجز موكله مكاتبا وحجره ماذونا اي اذا
وكل المكاتب ثم عجز او الماذون له ثم حجر عليه فانه يبطل الوكالة وفي الكافي اذا كان التوكيل بالتقاضي او بقضاء
على الدين لا يبطل بالعجز والحجر وافتراق الشريكين اذا وكل احد الشريكين بالثاني التصرف في مال الشركة ثم افترقا
يبطل الوكالة كذا قال المص وفي بعض شروح الهداية يبطل الوكالة في حق الشريك الذي لم يوجد التوكيل صريحا
وانما صار وكيلا عنه بسبب الشركة فلو وكله الشريكان صريحا ينبغي ان لا ينعزل بافتراقهما وان لم يعلم به وكيلهم
اي وكيل المكاتب والماذون واحد الشريكين وذلك لان هذا عزل حكمي وهو لا يتوقف على العلم بخلاف العزل القصدي
فانه لا يتوقف على العلم وتصرف الموكل فيما وكل به عطف على قوله بعجز موكله اي اذا وكل بشيء ثم تصرف الموكل بنفسه
ولو وكله ببيع عبده ثم باعه الموكل بنفسه ثم رد عليه بعيب بقضاء قاض فعند ابي يوسف رح ليس للوكيل بيعه
وعند محمد له ذلك

كتاب الشركة

اوردها عقيب الوكالة لان اكثر اقسامها يتضمن
الوكالة وفي اصل اللغة الخلط ويطلق على العقد وان لم يوجد اختلاط النصيبين لان العقد سبب له وقيل هي ماخوذ
من الشرك بمعنى النصيب فان لكل واحد من الشريكين شركا في المال اي نصيبا وفي الشريعة هي ضربان شركة ملك وهي
ان يملك اثنان عينا وهي اما ليست باختيارية بان اختلط مالاهما بغير صنعهما بحيث يتعذر التمييز بينهما او يتعسر او بانها
ما لا اختيارية بان اشتريا عينا او اتهبا او اوصى لهما فقبلا او ملكاهما باستيلاء او خلطا مالهما ونحو ذلك وكل كاجنبي
في مال صاحبه فلا يجوز له ان يتصرف في نصيب صاحبه الا باذنه وهذا ليس على اطلاقه فقد ذكر في الفتاوى الظهيرية قال

محمد لو اخذ الشريك حصته من الثمرة فاكلها او باع نصيب الغائب وحفظ ثمنه جاز فان حضر واجاز والا ضمنه قيمته
وان لم يحضر فهو كاللقطة قال الفقيه ابو الليث هذا استحسان وبه ناخذ وعن محمد ان احد الشريكين اذا غاب فللاخر
ان يزرع نصف الارض المشتركة وفي العام الثاني يزرع النصف الذي كان زرعه والفتوى على انه ان علم ان الزرع
ينفع الارض ولا ينقصها فله ان يزرع كلها فاذا حضر الغائب فله ان ينتفع بكل الارض مثل تلك المدة وان
علم ان الزرع ينقصها او الترك يزيدها قوة فليس للحاضر ان يزرع فيها شيئا اصلا وشركة عقد وركنها الايجاب
والقبول بان يقول احدهما شاركتك في كذا ويقول الاخر وشرطها اي شرط شركة العقد ان يعين لاحدهما دراهم
مسماة من الربح لاحتمال ان لا يبقى بعد هذه الدراهم المسماة شئ يشتركان فيه فينقطع الشركة وهي اربعة انواع
مفاوضة قيل هي ماخوذ من قاض الماء اذا انصبت عن امتلاء وقيل من استفاض الخبر اذا شاع فان هذه
الشركة يكون في جميع المال لكن كلاهما يائي والمفاوضة وادي وقيل هي من التفويض فان كل واحد منهما
يفوض امره الى صاحبه في جميع مال التجارة وقيل هي المساواة وفي المغرب يقال فاوضه في كذا اي جاراه
وفعل مثل فعله والقياس ان لا يجوز هذه الشركة لانها تضمنت الوكالة بمجهول الجنس والكفالة بمجهول
الجنس لكنا استحسنا جوازها بقوله عليه الصلوة والسلام فاوضوا فانه اعظم للبركة والجهالة متحملة تبعا
كما في المضاربة وهي الشركة متساويين مالا والمراد به المال الذي يصح الشركة فيه ولا يعتبر التفاضل فيما لا
يصح فيه شركة العقد كالعقار والعروض وحرية فلا يجوز ان يكون احدهما حرا والاخر عبدا لانعدام المساواة
لان الحر يملك الكفالة والتصرف والعبد لا يملك ذلك الا باذن المولى وقد وقع في بعض النسخ وتصرفا مكان قوله
وحرية صبيا كما هو في الهداية والوقاية وهو يقيد انه لا يجوز ان يكون احدهما بالغا والاخر صبيا فان الصبي لا
يملك التصرف والكفالة الا باذن المولى لكن يلزم ان يجوز الشركة بين الصبيين او بين العبدين فانهما متساويان
والمص لما قال وحرية خرج شركة العبدين لكن بقي شركة الصبيين وشركة البالغ والصبي فا خرج ذلك بقوله وتصرفا
الكفالة فنقول لا حاجة الى قوله حرية او شركة العبدين او الحر والعبد خارجة بذلك ايضا ودينا بان يكونا
مسلمين او ذميين ليتحقق التساوي في الملك والتصرف واهلية الوكالة والكفالة وان كان احدهما يهوديا والاخر
مجوسيا يجوز ايضا بناء على ان الكفر كله ملة واحدة فلا يجوز بين المسلم والكافر وهذا عند ابي حنيفة رح ومحمد رح واما
عند ابي يوسف رح فيجوز قياسا على جواز المفاوضة بين الحنفي والشافعي رح مع عدم تساويهما في جميع التصرفات لان

الشافعي يتصرف في متروك التسمية عمدا والحنفي في المثلثة الا انه يكره شركتهما عنده ويتضمن شركة المفاوضة
الوكالة بان يكون الحاصل بالتجارة بفعل ايهما كان مشتركا بينهما والكفالة بان يكون كل واحد منهما مطالبا
بما طولب به صاحبه بالتجارة وذلك ليتحقق المساواة بينهما ومشتري كل منهما اي ما اشترى كل واحد منهما
يكون مشتركا بينهما لان كل واحد قائم مقام الاخر في التصرف فشراء احدهما كشراء الاخر الا طعام اهله
وكسوتهم والقياس ان يكون شراهما ايضا على الشركة تحقيقا للمساواة الا انا استحسنا استثناء هما من
المفاوضة للضرورة وكما ان طعام اهله وكسوتهم مستثنى كذلك طعام نفسه وكسوته صرح به في الكافي
وذكر في الهداية ان الادام كالطعام وكل دين لزم احدهما بما يصح فيه الشركة كالشراء ونحوه من البيع والاجارة
ضمن الاخر تحقيقا للمساواة واحترز بقوله ما يصح فيه الشركة عن دين لزمه بسبب الجناية والنكاح والخلع
والصلح عن دم عمد وعن النفقة فانه لا يضمن الاخر به واعلم انه اذا كفل احدهما بمال عن اجنبي لزم الاخر
عند ابي حنيفة رح وعندهما لا يلزمه واذا كانت الكفالة بغير امره لا يلزم صاحبه عند ابي حنيفة رح ايضا في الصحيح
واذا اقر احدهما بدين بسبب التجارة لمن لا يقبل شهادته له بولادا وزوجية لم يلزم شريكه عند ابي حنيفة رح خلافا
لهما واذا غصب احدهما عينا فضمن لم يواخذ شريكه بذلك الضمان عند ابي يوسف رح وعندهما يواخذ به كذا في الحصر
وان ورث احدهما او وهب له ما يصح فيه الشركة كالدراهم والدنانير وقبض صار عقد المفاوضة عنانا لفوات المساواة
اذ لا يشاركه الاخر في ذلك الا انها ينقلب عنانا اذ المساواة ليست بشرط فيه ثم ان المص صرح في الشرح بان القبض شرط
في الهبة لكن صرح صاحب الكافي في باب القبض شرط في الميراث ايضا لانه ما لم يقبضه يكون دينا والدين لا يصلح راس
مال المفاوضة ولا يخفى ان عبارة المتن يصلح لان يحمل على ما ذكره صاحب الكافي فتدبر وفي العرض والعقار اذا وصلا
الى احدهما بالارث او بالهبة بقي العقد مفاوضة اذ لا يصح فيهما الشركة فلا يشترط المساواة فيه وعنان عطف على قوله
مفاوضة وهو ماخوذ من عن اي عرض كانه عرض لهما شئ فاشتركا فيه ذكره ابن السكيت وقيل هو ماخوذ من عنان الفرس
اما لان كلا منهما جعل عنان التصرف في بعض المال الى صاحبه او لانه يجوز ان يتفاوتا كما يتفاوت العنان في يد الراكب حالة
المد والارخاء كذا في المغرب وهو شركة اثنين حرين او عبدين او ذميين او صبيين او مختلفين وذكر الاثنين بناء
على انه اقل ما يتصور فيه الشركة الا انه قيد في كل تجارة او في نوع من انواع التجارات كالبر والطعام ويصح شركة العنان
ببعض ماله اي مال كل من الشريكين دون البعض اذ المساواة ليست بشرط ومع فضل مال احدهما على مال الاخر فانه قد يكون

احدهما اعرف بالتجارة او اكثر عملا فلا يرضى بالمساوات او يكون الربح على قدر راس المال بالشرط فلا باس بالتفاضل
وتساوى مالهما مع تفاوت الربح وعند زفر لا يجوز اشتراط التفاوت فى الربح مع التساوى فى المالين وكذا اشتراط
المساوات فى الربح مع التفاوت فى المال وفى الظهيرية وفتاوى قاضيخان اذا اشترط المساوات فى المال وشرط
لاحدهما فضل الربح فان شرطا العمل عليهما كان الربح بينهما على ما شرطا عملا او عمل احدهما دون الاخر وان شرط
العمل على المشروط له فضل ربح جاز ايضا وان شرط العمل على اقلهما ربحا لا يجوز وكون احدهما اى احد المالين دراهم
والاخر دنانير وكذا كون احدهما دراهم بيضاء والاخر سوداء وعند زفر لا يجوز اختلاف المالين لان الخلط
عنده شرط ولا يمكن الخلط فى المختلفين ثم تخصيص ذلك بشركة العنان ربما يوهم انه لا يجوز فى شركة المفاوضة
ذلك لكن قد ر فى الخزانة انه كان لاحدهما دنانير وللاخر دراهم او لاحدهما سود وللاخر بيض جازت المفاوضة
ان يتساوت قيمتهما لانهما جنس واحد من حيث الثمنية وان تفاضلا فى القيمة لا يصح مفاوضة ويصير عنانا
وبلا خلط خلافا لزفر فان الخلط شرط عنده ومعنى قوله بلا خلط ان الخلط ليس بشرط فيه عندنا لانه لا
يجوز الخلط كما يوهم ظاهر العبارة وكل من شريكى العنان اذا اشتريا شيئا مطالب بثمن شريه لان هذا العقد
يتضمن الوكالة ليصح له التصرف فى مال الشركة والوكيل هو الاصل فى الحقوق لا غير اى لا يطالب الشريك بثمن
مشرى الاخر لان هذه الشركة لا يتضمن الكفالة ثم رجع على شريكه بحصته ان اداه من ماله لانه وكيل من جهته
فى حصته واعلم ان مشرى كل منهما مشترك بينهما على قدر مالهما لكن ينبغى ان يعلم ان المعتبر فى شرط الربح وقت
عقد الشركة قيمة راس مال كل منهما فى ذلك الوقت وفى وقوع الملك فى المشترى قيمة راس مالهما وقت الشراء وفى
ظهور الربح فى نصيب احدهما قيمته وقت القسمة ذكره فى القنية ولا يصحان اى الشركة المفاوضة وشركة العنان
الا بالنقدين الدراهم والدينار فلا يجوز بالعروض والفلوس النافقة اى الرائجة فانها تروج رواج الاثمان
والتحقة بها وهذا بالاتفاق فى الصحيح وقيل هو قول محمد خاصة واما عند الشيخين فلا يجوز الشركة والمضاربة بها وروى
الكرخى قول ابى يوسف مع محمد وروى عن ابى حنيفة انه صحح المضاربة دون الشركة كذا فى الكافى وروى عن ابى يوسف
جواز الشركة بها دون المضاربة او فى الشركة ياخذان راس المال بالعدد وهو معلوم وفى المضاربة يحتاج الى اخذه
بالقيمة وهى مجهولة كذا فى الايضاح والتبر والنقرة فى المغرب التبر ما كان غير مضروب من الذهب والفضة وفى النهاية الجوهرية
اكثر استعمال التبر فى الذهب وهو المراد هيهنا والنقرة وهى القطعة المذابة من الذهب والفضة على ما ذكر فى المغرب لكن المراد هيهنا

الفضة

الفضة الغير المضروبة ان تعامل الناس بهما وهذا رواية الجامع الصغير واما على رواية كتاب الصرف فيجوز الشركة
بهما خلقا ثمنين والاول اصح كذا فى الهداية وبالعروض بعد ان باع كل من الشريكين نصف عرضه بنصف عرض الاخر
ان تساويا قيمة وان اختلفا بان يكون قيمة احدهما الفا وقيمة الاخر الفين يبيع صاحب الاقل ثلثى عرضه بثلث عرض
الاخر فيكون كل من العرضين مشتركا بينهما اثلاثا ثم اذا وقع البيع بينهما على الوجه المذكور يعقدان عقد الشركة
مفاوضة او عنانا وهذا يصح لان راس مالهما يكون معلوما وذكر صاحب الهداية ان هذه الشركة واورد
عليه بان الشركة الملك يحصل بمجرد البيع المذكور ولا حاجة الى عقد الشركة بعد البيع فقيل مراده انهما وان عقدا
عقد الشركة فهى شركة ملك لان هذا العقد يكون راس المال عرضا وقيل مراده ان الربح بينهما يكون بقدر الملك
لان الربح نماء المال بخلاف ما اذا كان راس المال احد النقدين فان الربح يستحق بالشرط وعبارته فى الاول اظهر
هذا وقد صرح فى الفصول العمادية ان العروض اذا صارت مشتركة بالوجه المذكور يصلح راس مال الشركة
وفى فتاوى قاضيخان انهما اذا اشتركا بمكيل او موزون من جنس واحد على صفة واحدة او معدودة متقارب
وخلطا المالين فهو بينهما شركة ملك لا شركة عقد قال شمس الائمة الحلوانى ان هذا قول ابى يوسف واما على
قول محمد فهى شركة عقد ويظهر ثمرة الاختلاف فيما اذا شرطا لاحدهما زيادة ربح على قول ابى يوسف لا يستحق
الزيادة وعلى قول محمد يستحق فان لم يكونا من جنس واحد كالحنطة والشعير فالشركة فاسدة اتفاقا يعنى شركة العقد
وهلاك مالها اى مال الشركة وفى بعض النسخ مالهما اى مال الشريكين وهو وافق بقوله او مال احدهما اى احد الشريكين
قبل الشراء يفسدها الخ اى الشركة والمراد بالشراء هو شراء الشريكين معا حتى لو اشترى احدهما ثم هلك مال الاخر
قبل ان يشترى ذلك الاخر شيئا فالمشترى يكون بينهما على ما شرطا فيكون الشركة شركة عقد حتى ان ايهما باع جاز
بيعه وهذا عند محمد وعن الحسن بن زياد ان الشركة شركة ملك حتى لا ينفذ بيع احدهما الا فى حصته بناء على
ان شركة العقد يبطل عنده بهلاك احد المالين كذا فى الكافى وانما قال قبل الشراء لانه لو كان الهلاك بعد شرائهما
لا يبطل الشركة ويكون الهلاك عليهما واما اذا هلك احد المالين ثم اشترى الاخر بماله فان صرحا فى عقد الشركة بالوكالة
فالمشترى مشترك بينهما على ما شرطا وان ذكرا مجرد الشركة ولم ينصا على الوكالة كان المشترى للذى اشتراه خاصة كذا فى
الهداية وهو اى الهلاك على صاحبه اى صاحب المال قبل الخلط فى ايهما هلك اما اذا هلك فى يده فظاهر واما اذا هلك
فى يد الاخر فلانه امانة فى يده وبعد الخلط يكون هلاك المال عليهما لانه لا يتميز فجعل الهلاك فى المالين ولكل من شريكى

مفاوضة وعنان ان يبضع المال في الصحاح البضاعة طائفة من مال تبعثها للتجارة تقول بضعت الشئ اى جعلته
بضاعة ويودع لان الايداع من عادة التجارة ويضارب اى يدفع المال مضاربة وعن ابى حنيفة رح انه لا يجوز لانها
نوع شركة وليس لاحد الشريكين ان يشارك غيره والاول اصح لان المقصود تحصيل الربح لا الشركة ويوكل بالبيع و
الشراء ونحوهما لان التوكيل من توابع التجارة وفى الخزانة انه اذا وكل احد الشريكين رجلا فللاخر ان يخرجه من الوكالة
فان وكل احدهما يتقاضى ما داينه فليس للاخر اخراجه والمال فى يده امانة اى المال فى يد كل من الشريكين امانة حتى لا
يضمنه الا بالتعدى وشركة الصنائع والتقبل الصنائع جمع صناعة وهى حرفة الصانع وهو الذى يعمل بيده براى
لا عرض له ولا غير كذا فى المغرب والتقبل هو ان يقبل من احد ان يعمل له عملا معينا وهذه الشركة فاسدة قياسا
لانه استيجار باجر مجهول جائزة استحسانا لانه توكيل بقبول العمل فاذا عملا او عمل احدهما استحق الاجر ولا يشترط عملهما
لان المشروط مطلق العمل لا عمل العامل بنفسه وهى ان يشترك صانعان كخياطين او خياط وصباغ وتقبيل العمل باجر
بينهما اورد مثالين ليعلم ان اتحاد العملين ليس بشرط ولم يقل كخياط وصراف ليعلم ان اتحاد المكان ليس بشرط اذ فلما
يكن الخياط والصباغ فى مكان واحد بخلاف الخياط والصراف وفى المسئلتين خلاف زفر فان اتحاد العمل والمكان
عنده شرط وفى القنية شركة الحمالين صحيحة اذا اشتركوا فى التقبيل والعمل جميعا وقال ظهير الدين المرغينانى لا
يجوز شركة الدلالين فى عملهم وصحت هذه الشركة صرح بذلك لانها فاسدة عند بشر بن غياث وهو مذهب
الشافعى ايضا وان شرط العمل نصفين والمال الحاصل بالعمل وهو الاجرة اثلاثا لجواز ان يكون قيمة عمل احدهما اكثر
وهذا استحسان والقياس ان لا يجوز وهو قول زفر لان الضمان بقدر العمل فالزيادة عليه ربح ما لم يضمن ولزم
كلا منهما عمل قبله احدهما فاذا اشتركا شركة مطلقة فدفع رجل الى احدهما عملا فله ان ياخذ بذلك العمل ايهما شاء
ويطالب كل واحد منهما الاجر ويصح الدفع اليه اى دفع الاجر الى كل واحد منهما وهذا فى المفاوضة ظاهر وفى
غيرها استحسانا وليس بقياس لان الشركة مطلقة والكفالة مقتضى المفاوضة وجه الاستحسان ان ما يتقبله واحد
منهما مضمون على الاخر فجرى مجرى المفاوضة والكسب بينهما وان عمل احدهما وذلك لان المشروط مطلق العمل لا العمل بنفسه
واعلم ان هذه الشركة قد يكون مفاوضة عند اجتماع شرائط وهى قبول العمل منهما وان يعملا على التساوى وان يتساويا
فى الربح فيكون كل واحد منهما بحكم الكفالة ماخوذا بما وجب على صاحبه وقد يكون عنانا اذا لم يوجد واحد من شروط
المفاوضة او اطلقت الشركة ولم يقيد بشئ فيطالب من باشر السبب دون صاحبه بقضية الوكالة كذا فى الخزانة وشركة

الوجوه

الوجوه ويسمى شركة المفاليس وانما اضيفت الى الوجوه لانها تبتذل فيها لعدم المال وقيل سميت بذلك لما انهما
يشتريان من الوجه الذى لا يعرف وقيل لان كلا منهما ينظر فى وجه صاحبه اذا جلسا يدبران امرهما ولا مال لهما
وقيل لانهما يشتريان بجاههما وهو من الوجه على القلب كذا ذكره المطرزى فى المغرب ويحتمل ان يكون الوجوه
بمعنى الاشراف يقال وجوه الناس لاشرافهم ذكره الجوهرى فان هذا النوع من الشركة لا يتيسر الا لمن له نوع و
جاهة وشرف عند الناس وهى ان يشتركا بلا مال ليشتريا بوجوههما ويبيعا اى ليشتريا من احد شيئا بنسيئة با بتذال
وجوههما بسبب الاستقراض او بوجاهتهما عند البايع ثم يبيعاه بالنقد ويدفعاه ما حصل من الثمن
الى المقرض فان فضل شئ يكون مشتركا بينهما كذا ذكره المص وقد صرح فى الخلاصة بان المراد ذلك فعلى
هذا كان الظاهر ان يقال فيبيعا او ثم يبيعا والمفهوم من الفتاوى الظهيرية ان البيع منهما يقع بوجوههما
ايضا وهذا هو المتبادر من العطف بالواو وصورته انهما يبيعان شيئا بطريق السلم ويشتركان فى راس
المال فيصح هذه الشركة مفاوضة اذا اشترط شرائطها ومطلقها عنان فان المطلق ينصرف اليه لانه
المتعارف وكل وكيل الاخر ولا حاجة الى هذا لان هذه الشركة اما مفاوضة واما عنان وقد تبين ان
كلا منهما فى ذلك وكيل الاخر واذا كان مفاوضة كان كل منهما كفيل الاخر ايضا فان شرطا مناصفة المشترى
او مثالثة فالربح كذلك اى يكون الربح بينهما مناصفة فى صورة مناصفة المشترى ومثالثة فى صورة مثالثة
وشرط الفضل باطل اى اذا اشترط ان يكون حصة ربح احدهما زائدة على ملكه فهذا الشرط باطل فان الربح
يكون على قدر الملك والا لادى الى ربح ما لم يضمن وانما جاز فى العنان ذلك باعتبار جواز زيادة العمل من
احدهما الاعتبار انما يجوز اذا كان فى مال معلوم كما فى المضاربة والعنان وههنا ليس كذلك فى الفصول العمادية
المذكور فى كتاب الشركة انه اذا تفاوتا فى المال وشرطا ان الربح والوضيعة بينهما نصفان فهى فاسدة وقال مشايخنا
لم يرد به محمد فساد العقد انما اراد فساد شرط الوضيعة ولا يصح الشركة فى اخذ المباحات كاخذ جواهر المعادن و
ثمار الجبال واخذ الجص والملح من الموضع المباح والاصطياد والاحتطاب والاحتشاش والتقاط السنبلة
ونحوها لان الشركة يتضمن الوكالة والوكيل يملكه بالاخذ بدون امره فلا يصلح نائبا عنه فخصت المباحات
لمن اخذها وليس للاخر شئ ان لم يعمل ونصفتا ان اخذها معا ولاستوائهما فى سبب الاستحقاق وهو الاخذ وفى الخزانة
انهما اذا اخذاها منفردين وخلطاها وباعا قسم الثمن بينهما على قدر قيمة ما اصاب كلا منهما فان لم يعرف ذلك يصدق

كل منهما الى النصف وفي الزيادة على النصف لا يصدق الا ببينة وللمعين وصاحب العدة اجر المثل في الصحاح
العدة ما اعددته لحوادث الدهر من المال والصلاح والمراد ههنا هي الادوات التي يحتاج اليها في اخذ المباح و
احرازه كالحمار في الاحتطاب والبغل والبعير في الاستقاء فاذا قطع الحطب احدهما وجمعه الاخر وقلعه وجمعه
احدهما وحمله الاخر بنفسه او بحماره فللمعين اجر المثل لانه عمل له بعقد فاسد وكذا اذا استقى احدهما على بغل
الاخر او بعيره فلصاحب البغل والبعير اخذ المثل لانه استوفى منافع ملك الغير بالعقد الفاسد والكسب في صورتين
للعامل المامور ولا يزاد اجر المثل على نصف القيمة عند ابي يوسف رح لانه رضي بالنصف وهو وجه انه كان
مجهولا عند العقد لكنه بعرض ان يصير معلوما عند الجمع فيتقدر به وما ذكر من لا يزاد نصف القيمة موافق
لما هذا هو المذكور في المحصى وذكر في الهداية انه لا يجاوز به نصف الثمن وانما اختار المص رواية المحصى لان
المعين وصاحب العدة يطلبان اجر المثل عند اتمام العمل فربما لا يتيسر البيع عند اتمام العمل فكيف يعرف
نصف ثمنه حتى يطلب خلافا لمحمد رح فان عنده يجب اجر مثله بالغا ما بلغ لان نصف القيمة مجهول جهالة
فاحشة فبطلت التسمية اصلا والربح في الفاسده على قدر المال ويبطل شرط التفاضل لان الربح تابع
للمال والزيادة انما يستحق بالتسمية وقد فسدت وفي الفتاوى الصغرى ان الشركة يفسد ببعض الشروط
الفاسدة كما اذا اشترط ربح عشره لاحدهما ولا يبطل بالبعض كما اذا اشترط التفاضل في الوضيعة وفي الفصول
العمادية ان في الشركة الفاسدة يجب اجر المثل للعامل ويبطل الشركة في العقد بالموت والجنون واللحاق اي بموت
احد الشريكين وجنون احدهما مطبقا وارتداد احدهما ولحاقه بدار الحرب اذا قضى القاضي بلحاقه لانها يتضمن الوكالة
وهي يبطل بهذه الاشياء كما مر ولم يزك احدهما مال الاخر بلا اذنه لانه ليس من جنس التجارة فان اذن كل منهما لصاحبه
ان يودي زكوة ماله فاديا ولاء اي على التعاقب ضمن الثاني للاول علم باداء الاول اولا وهذا عند ابي حنيفة رح واما
عندهما فان علم باداء صاحبه ضمن والا فلا هذا هو المذكور في المبسوط وفي الزيادات انه لا يضمن علم باداء شريكه
اولا وهو الصحيح عندهما لانه مامور بالتمليك من الفقير وقد اتى به وان اديا معا اي ادى كل منهما بنفسه حصة صاحبه
واتفق اداهما في زمان واحد ضمن كل قسط غيره لان تصرف الموكل لما وقع مقارنا لتصرف الوكيل فاعتبار تصرف
الموكل بنفسه اولى من اعتبار تصرف الوكيل له وذكر الامام قاضيخان في شرح الزيادات انه اذا اديا معا ضمن كل واحد
منهما نصف نصيب صاحبه عند ابي حنيفة رح سواء علم باداء صاحبه اولا وعندهما لا يضمن وعن ابي حنيفة انه لا فرق بين

العلم والجهل

كتاب المضاربة

اوردها بعد الشركة لانها نوع من الشركة و
هي في اللغة مشتقة من الضرب في الارض ضربا ومضربا بالفتح اذا سار في ابتغاء الرزق سمي هذا النوع
من الشركة بها لان الغالب ان فائدتها تحصل في المسافرة واختير هذه اللفظة موافقة لكلام الله تعالى
حيث قال واخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله اي يسافرون للتجارة وفي المغرب يقال ضارب
فلان لفلان في ماله بتجرله فيه وقارضه ايضا ولا يخفى مناسبة هذين المعنيين للمعنى الشرعي وفي الشريعة هي عقد
الشركة في الربح بمال من رجل وعمل من الاخر لا يخفى ان التعريف صادق على المزارعة اذا كان البذر من قبل صاحب
الارض الا ان يقال ما يحصل من الذرع لا يسمى ربحا عرفا وان صدق الربح عليه لغة وعقد الشركة في الربح لا
يستلزم وجود الربح فلا يرد انه قد لا يوجد الربح اصلا فلا يكون التعريف جامعا ويخرج عنه المضاربة الفاسده
اذ لا شركة في الربح فيها على ما سيجيء وقد يفسر المضاربة بانها دفع المال الى غيره ليتصرف فيه ويكون الربح
بينهما على ما شرطا وهذا التعريف كما ترى انسب بالاحكام التي ذكرها بقوله وهي ايداع اولا فان المضارب
امين بناء على انه قبض المال باذن مالكه لا على وجه الوثيقة والمبادلة وتوكيل عند عمله فانه اذا شرع في
العمل يتصرف بالمال بامره وشركة ان ربح فانه اذا ربح صار شريكا في الربح لانه يحصل بالمال والعمل معا ورأس
مال الشريك هو الضرب في الارض وغصب ان خالف المضارب رب المال فيما شرط عليه لتعديه على مال الغير لا
بعد البيع الى زمان الخصومة ولا يحدث وعلى الاول اما اذ يرد عليه بقضاء القاضي ببينة او بنكول عن اليمين
وح يرده وعلى الموكل واليمين على البنات على ما يفهم من الهداية وعلى العلم في عامة الروايات فانه اذا علم
بالعيب يضطر الى النكول وفي النكول خلاف زفر فان حكمه عنده حكم الاقرار واما ان يرده عليه باقراره
بالعيب فيلزم الوكيل وان كان الرد بالقضاء فله ان يخاصم الموكل وعلى الثاني اما ان يرد عليه بقضاء القاضي
بالبينة او بالنكول او بالاقرار وعلى التقادير يرد على الموكل وان كان الرد بالاقرار بغير قضاء قاضي باقراره لزم
الموكل ايضا في رواية لانهما لو ترافعا الى القاضي بالرد لا محالة فاذا تعين الرد صار تسليم الخصم وتسليم القاضي
سواء في عامة الروايات ليس له ان يخاصم الموكل بل يلزم الوكيل لان الرد وقع بالتراضي فصار كبيع جديد كذا في
الكافي والمص اختار الرواية التي هي خلاف عامة الروايات وان باع نساء وقال وقال قد اطلق الامر اي بالبيع
مطلقا فقال امرتك بنقد اي قال الامر امرتك ان تبيعه بنقد لا بنسية صدق الامر لان الامر يستفاد من جهته

فالقول له مع اليمين وهذا يشعر بانه اذا امره بنقد وبانسياء لم يجز وقد صرح به في القنية وذكر في الخلاصة
نقلا عن العيون انه لو قال بعه بالنقد فباع بالنقد او النسيئة جاز وفي المضاربة المضارب اي اذا قال رب المال
للمضارب امرتك بالبيع بنقد وقال المضارب دفعته مضاربة ولم تسم شيئا فالقول قول المضارب لان الاصل
في المضاربة العموم بخلاف الوكالة ولا يصح تصرف احد الوكيلين وحده فيما وكلا به لانه رضي بالرأي بهما لا برأي
احدهما ولا فرق بين ما اذا قدر الموكل البدل او لم يقدر اذ ربما يزداد البدل عند اجتماعهما للذكاء احدهما
وهذا اذا وكلهما بكلام واحد فان وكل رجلا يبيع عنده ثم وكل اخر ايضا فايهما باع جاز صرح به في المبسوط
فان وقع التصرف من احدهما والاخر حاضر جاز وان كان غائبا فاجاز لم يجز عند ابي حنيفة خلافا لهما الا في خصومة
فان لاحد الوكيلين بالخصومة ان يخاصم دون صاحبه بعد ان يسوي الامر برايهما قبل حضور مجلس القاضي لكن لا
يتكلم الا احدهما صيانة لمجلس القضاء عن الشغب ولا يشترط حضرة صاحبه مجلس القضاء عند الجمهور وقيل يشترط
وعند زفر لا يصح الانفراد في الخصومة ايضا كذا في الكافي ورد مال الى الغير وبضاعة ان شرط كل الربح للمالك
والظاهر في العبارة ان يقال ابضاع وقرض ان شرط كل الربح للمضارب وكان الاولى ان يقال واقراض وفي عبارة
المتن حزازة والمقصود ان دفع المال الى اخر ليعمل فيه بشرط ان يكون الربح للمالك ابضاع وبشرط ان يكون للعامل اقراض
وقيل مراده انه اذا شرط بعد عقد الشركة على وجه المضاربة ان يكون كل الربح للمالك يبطل المضاربة ويصير ابضاعا
وان شرط ان يكون كل الربح للعامل يصير المضاربة اقراضا وفيه بعد لا يخفى واجارة فاسدة ان فسدت المضاربة
لان المضارب عامل لرب المال في ماله فصار ما شرط له من الربح كالاجرة على عمله فلا ربح له اي للمضارب بل الربح
كله للمالك لانه نماء ملكه بل لاجر عمله اي يروى بل اجر مثل عمله لانه لم يرض بالعمل مجانا بسبب العقد ولا سبيل
الى المشروط لفساد العقد فيصار الى اجر المثل ضرورة ربح او لا لان اجر الاجير على العمل انما يكون بتسليم العمل
وقد وجد وهذا هو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه اذا لم يربح لا يجب الاجر اعتبارا بالمضاربة الصحيحة ولا يزاد
اجر المثل على ما شرط من حصة المضارب وهذا عند ابي يوسف فانها بمنزلة الاجارة الفاسدة خلافا لمحمد فانه
عنده يجب اجر المثل بالغا ما بلغ لان المسمى هنا غير معلوم ومنع الزيادة على اجر المثل في الاجارة الفاسدة انما هو
لكون المسمى معلوما ولا يضمن المال فيها اي في المضاربة الفاسدة كما في الصحيحة اما في الصحيحة فلان المال امانة في يده
لمامر واما في الفاسدة فلانه عين استوجر المضارب ليعمل به فلما يكون مضمونا هذا هو المذكور في الاصل وذكر

فيه خلافا فقال لا يضمن في قول ابي حنيفة وقال صاحباه يضمن كذا في فتاوى قاضي خان فعلى ما ذكر في الاصل يكون
حكم المضارب حكم الاجير الوحد وعلى ما ذكر الطحاوي حكم الاجير المشترك والاول اظهر ولا يصح المضاربة الا بما
يصح فيه الشركة وهي الدراهم والدنانير عند الشيخين والفلوس الرائجة ايضا عند محمد وفي المضاربة بالتبر رو
ايتان وفي المنصورية ان في كل موضع يروج التبر رواج الاثمان يجوز به المضاربة وفيما لا فلا وفي فتاوى
قاضيخان يجوز المضاربة بالدراهم النبهرجة والزيوف ولا يجوز بالستوقة وان كانت الستوقة تروج فهي
كالفلوس فان دفع عرضا فقال بعه واعمل بثمنه مضاربة فباع باحد النقدين جاز لانه اضاف المضاربة
الى الثمن لا الى العرض وان باع بمكيل او موزون لم يجز البيع عندهما وعند ابي حنيفة جاز والمضاربة فاسدة
وبتسليمه الى المضارب عطف على قوله بما اي لا يصح المضاربة الا بتسليم مال المضاربة الى المضارب لانه
لا بد ان يخلص له المال ليتمكن من التصرف فيه ولهذا اذا شرط عمل رب المال مع المضارب فسدت المضاربة كذا
في الهداية وحكي عن الفقيه محمد بن ابرهيم جعفر الضرير ان هذا اذا شرط العمل على رب المال جملة اما اذا شرط
عمل رب المال ان يتصرف فيه بنفسه حين بدا له وان يتصرف المضارب في جميع المال بانفراده حين بدا له
جازت المضاربة كذا في الذخيرة وشيوع الربح بينهما اي بين رب المال والمضارب فلو شرط لاحدهما دراهم
مسماة يفسد لجواز ان لا يحصل من الربح الا قدر ما شرط فينقطع الشركة في الربح والاصل فيه ان كل شرط يوجب
جهالة الربح او توهم قطع الشركة في الربح فانه يوجب فساد المضاربة وغيرهما من الشروط لا يفسدها بل يبطل ذلك
الشرط كاشتراط الوضيعة على المضارب كذا في الظهيرية وفي قوله شيوع الربح بينهما ايماء الى ان المشروط للمضارب
ينبغي ان يكون من الربح حتى لو شرط من راس المال ومنها فسدت كذا في الخزانة واعلم انه يشترط ان يكون راس
المال عينا لا دينا فلو قال للمديون اعمل بما في ذمتك من الدين لم يجز والربح للعامل ولا شيء لرب الدين عند ابي حنيفة
وعندهما الربح لرب الدين وبرئ المضارب عن الدين كذا في فتاوى قاضيخان وللمضارب في مطلقها اي مطلق
المضاربة وهي التي لم يقيد بما يخالف احدا من الامور التي يذكرها ان يبيع بنقد ونسيئة لان كلا منهما من صنيع التجار
والغرض من هذا العقد الاسترباح وهو بالتجارة وانما قال في مطلقها لانه لو شرط عليه البيع بالنقد لا يجوز له ان
يبيعه اما لو شرط عليه البيع بالنسيئة نسيئة فيجوز له ان يبيع بالنقد اذا باع بمقدار ما لا يتغابن الناس فيه هو الصحيح ذكره
في الخزانة الا باجل لم يعهد ذلك في عرف التجار لان الامر يتعارف في عرفهم وفي فتاوى قاضيخان انه لو باع بما لا يتغابن

الناس فيه او باجل متعارف جاز عند ابيحنيفة رح خلافا لصاحبيه كالوكيل بالبيع وفي فصول العمادية بيع المضارب

شراءه ممن لا يقبل شهادته له بغبن يسير لا يجوز عند ابيحنيفة رح وبيعه منه باكثر من قيمته وشراؤه منه باقل من قيمته

يجوز بلا خلاف وبمثل القيمة يجوز عندهما وكذا عند ابيحنيفة رح باتفاق الروايات وان يشتري ما هو المتعارف

عند التجار فلو اشترى دابة للركوب جاز ولا يجوز ان يشتري سفينة للركوب لانه ليس في عرفهم وفي

فتاوى قاضيخان لو اشترى شيا بما لا يتغابن الناس يكون مخالفا فيه سواء قال له رب المال فيه اعمل

برايك او لم يقل ويوكلهما اي بالبيع والشراء فان التوكيل من صنيع التجار ويسافر بمال المضاربة اذ هي

لفظها يدل عليها اذ هي مشتقة من الضرب في الارض وروى ابو يوسف عن ابيحنيفة رح انه ان دفع في بلد

المضارب ليس له ان يسافر به وان دفعه في غير بلدة له ان يسافر به الى بلده كذا في الكافي وعن ابي يوسف رح

انه ليس له ان يسافر بماله حمل ومؤنة كما قوله في الوديعة ذكره في المبسوط وفي فتاوى قاضيخان روى ابي يوسف

عن ابي حنيفة رح انه لا يسافر به اصلا وقال ابو يوسف رح من عنده له ان يسافر به الى موضع يقدر على الرجوع

الى اهله في يومه ويبيت عندهم نحو فرسخين او ثلاثة وليس له ان يسافر سفرا مخوفا يتحامى الناس عنه اتفاقا

ويبضع ولو رب المال المراد بالايضاع ههنا هو مجرد الاستعانة لا ما هو المتعارف من ان يكون المال للمبضع

والعمل من الاخر ولما صح استعانة المضارب بالاجنبي فلان يصح استعانته برب المال وهو اشفق عليه كان

اولى ولا يفسد هي به اي لا يفسد المضاربة بايضاع رب المال وعند زفر يفسد ويودع ويرهن ويوجر ويستاجر

فان كل ذلك من صنيع التجار ويحتال اي يقبل الحوالة بالثمن على الايسر والاعسر اذ الحوالة من عادة التجار ولا يقاس

ذلك على الوصي حيث لا يجوز له ان يحتال بالثمن من مال الصغير على الاعسر لان تصرف الوصي مبني على النظر وتصرف

المضارب مبني على صنيع التجار ولا يقرض لان الاقراض تبرع محض ولا يستدين اذ مال المضاربة بزيد فلعل المالك

لا يرضى به ولا يشغل ذمته بالدين الا باذن المالك فاذا اذن في الاقراض والاستدانة صريحا جاز له ذلك

واعلم انه اذا استدان بالاذن واشترى به يكون المشتري بينهما نصفين والدين نصفين ويكون شركة وجوه

ضمنت الى المضاربة ولا يتغير موجب المضاربة ولا يضارب ولا يخلطه اي مال المضاربة بماله الا باذن اي الا باذن

المالك او باعمل برايك فح يجوز له المضاربة والخلط اما المضاربة فلان الشئ لا يتضمن مثله فلا بد من التنصيص عليه

او التفويض المطلق واما الخلط فلان المالك لم يرض بشركة غير المضاربة وذكر في الملتقط انه لو لم يقل للمضارب ان

اعمل

اعمل برايك وكان يتولى التجار في ذلك البلدان المضاربين يخلطون المال والملاك لا ينهون عنه وغلب هذا

التعارف فانه لو خلط المضارب ذلك لا يضمن فلو قيل هذا اي اعمل برايك واشترى بمال المضاربة المضارب

ثوبا وقصر او حمل بماله اي مال المضاربة تبرع لانه استدانة على رب المال وقد مر ان الاستدانة لا يجوز

بقوله اعمل برايك بل لا بد من الاذن الصريح بخلاف ما لو صبغه احمر اي اذا اشترى المضارب بمال

المضاربة ثوبا وصبغه احمر من ماله لا يكون متبرعا ويكون شريكا اذ الصبغ فيه وانما خص بالحمرة

احترازا عن السواد فانه نقصان عند ابيحنيفة رح واما سائر الالوان فمثل الحمرة ذكره في الكافي ولا

يجاوز بلدا او سلعة ووقتا وشخصا عينه المالك الاصل ان رب المال اذا شرط شرطا مفيدا يتقيد به

ويجب الضمان بتركه وان لم يفد لا يصح الشرط ولا يضمن بتركه فالتقييد بالبلد مفيد لاختلاف الاسعار

والنقود باختلاف البلدان وكذا التقييد بالسلعة مفيد لاختلاف التجارة باختلاف الامتعة وقس

عليه التقييد بالوقت والتقييد بالشخص المعين مفيد ايضا لزيادة الثقة به في المعاملة وفي الخلاصة اذا

امره ببيعه من فلان فباع من غيره ضمن ولو امره بالشراء من فلان فاشترى من غيره لم يضمن هذه الرواية

من كتاب الوكالة وقال في كتاب المضاربة يضمن في الوجهين واعلم ان في قوله بلدا ايماء الى انه لو عين

سوقا بان قال على ان يشتري في سوق الكوفة فانه لا يصح التقييد لان المصر مع تباين اطرافه كبقعة واحدة

الا اذا قال اعمل في هذا السوق كذا في الهداية فان جاوز المضارب عما عينه المالك ضمن له وله ربحه

وعليه وضيعته لانه تصرف بغير اذن مالكه فصار غاصبا وحكم الغصب هكذا وفي فتاوى قاضيخان اذا

دفع الى غيره الفا مضاربة على ان يشتري بها شيا سماه فاشترى المضارب غير ذلك وربح فالربح بينهما على الشرط

الاول الا ان يكون قال اشتر هذا ولا تشتر غيره واعلم انه اذا عين المالك بلدا او اخرج المضارب المال من

ذلك البلد ففي رواية كتاب المضاربة يضمن بنفس الاخراج وفي رواية الجامع الصغير انما يضمن اذا اشترى بعد

الاخراج بمال المضاربة شيا قال صاحب الهداية الصحيح ان بالشراء يتقرر الضمان لزوال احتمال الرد الى المصر الذي

عينه واما الضمان موجبه نفس الاخراج ولا يزوج عبدا او امة من مال المضاربة لانه ليس من عمل التجارة وعن

ابي يوسف رح انه له ان يزوج الامة اذ يستفيد به المهر ولا يشتري المضارب من يعتق على رب المال سواء كان قريبه

او حلف بعتقه بان قال ان اشتريته فهو حر لان العقد وقع لتحصيل الربح والعتق مجانا لا يحصل به الربح فلو اشترى

فللمضارب دفعا للضرر عن البايع ولا من يعتق عليه اى على المضارب ان كان ربح المضارب لانه يكون
شريكا فيعتق نصيبه ويفسد نصيب رب المال عند ابيحنيفة رح ويعتق كله عندهما فلا يحصل المقصود وهو الاسترباح
بالنظر اليهما جميعا وان امكن ان يحصل الاسترباح بالنظر الى المالك بان كان المضارب اشتراه بثمن رخيص
والمالك استسعاه بقدر قيمة حصته او ضمن المضارب قيمة حصته ولو فعل ضمن مال المضاربة لانه صار مشتريا
لنفسه وان لم يكن للمضارب ربح صح شراء من العتق عليه لو كان الثمن او بعضه ملكا له فلو زادت قيمته بعد
الشراء عتق نصيبه بملكه له ولا ضمان عليه لانه لا صنع من جهته فى زيادة القيمة بل يسعى العبد فى قيمة نصيبه
كما فى الارث كذا فى الهداية ونفقة مضاربة عمل فى مصره فى ماله اى مال المضارب فاذا سافر فقد احتبس
بالمضاربة والنفقة جزاء الاحتباس والمراد بالمضاربة المضاربة الصحيحة لان فى المضاربة الفاسدة لا يستحق
النفقة لانه اجير ذكره فى الهداية والمراد بمصر المصر الذى قام فيه سواء كان وطنا اصليا او لا فلو وقع عقد
المضاربة بالكوفة وهى ليست وطنا اصليا فما دام فيها فنفقته فى ماله فان سافر وعاد الى الكوفة فى تجارته
كان نفقته فى حال المضاربة كذا فى الخزانة وفى سفره او اديه ما لا يكون مصره ولا موضعا اتخذه دارا
ويوطن به حتى لو نوى الاقامة فى مصر خمسة عشر يوما ولم يتخذه وطنا فنفقته فى مال المضاربة طعامه
وشرابه وكسوته واجرة خادمه وغسل ثيابه وركوبه هو بالفتح ما يركب كراء وشراء وعلفه فى مالها اى مال
المضاربة بالمعروف اى من غير اسراف ولا يعتبر وبالجملة ما يكون متعارف التجار ويدخل فى النفقة الادام لكن
بالمعروف وروى الحسن ان له ان ياكل الفاكهة كما ياكل التجار وعن ابيوسف رح ان له ان ياكل اللحم كما كان ياكل
قبل المضاربة كذا فى الملتقط والمراد بالخادم خادم يخدمه بالخبز والطبخ وغسل الثياب والحمل ومحافظة الدواب
مما يحتاج اليه ضرورة فلو اشترى جارية للوطى والخدمة كان ذلك فى ماله خاصة كذا فى الخزانة واما ما لا يحتاج
اليه المضارب لاجل المضاربة ففى مال المضارب وذلك كثمن الدواء واجر الحمام والفصاد وروى الحسن عن ابيحنيفة رح
ان يدخل فى النفقة وانما جعل اجرة الحمام والحلاق وغسل الثياب فى مال المضاربة لان الانسان متى كان نظيف
الثياب نقى الاطراف يكثر معاملوه كذا فى الكافى وفى فتاوى قاضيخان ان المضارب اذا سافر بمال نفسه ومال
المضاربة جميعا فالنفقة يوزع على المالين وضمن الفضل اى اذا انفق المضارب المضاربة زائدا على المعروف يضمن
لرب المال وما دون سفر يغدو اليه ولا يبيت باهله كسفر فنفقته يكون فى مال المضاربة وان كان بحيث يغدو ثم يبيت

باهله

باهله فهو بمنزلة السوقى فى المصر هذا هو المذكور فى الهداية والكافى وفى الخلاصة انه اذا انفصل عن عمران
المصر سواء كان مسيرة سفر او دونه فنفقته فى المال المضاربة فان ربح اخذ المالك من الربح ما انفق
المضارب حتى يتم راس المال ثم يقسم الباقى من الربح ان بقى شئ فان قسمة الربح انما شرعت بعد تسليم راس
المال وان دفع المضارب مال المضاربة الى غيره مضاربة بلا اذن من المالك ضمن عند عمل الثانى لان الدفع
ايداع وهو يملكه وبعد العمل ظهر انه مضارب فيضمن وهذا عند ابيوسف رح ومحمد وهو ظاهر الرواية قال
قاضيخان الفتوى على ذلك كذا فى المنصورية ثم انه لا يضمن قبل عمل الثانى بالاتفاق بين علمائنا الثلثة و
قال زفر يضمن بمجرد الدفع الى الثانى وهو رواية عن ابى يوسف رح وقيل لا يضمن المضارب عند عمل الثانى بل يضمن
عند عمله ربحه وهو رواية الحسن عن ابيحنيفة رح لان الدفع بعد العمل ايضاع والمضارب يملكه لكن اذا ربح فقد
اثبت شريكا فى المال فيضمن كما لو خلطه بغيره واختلف المشايخ فى تضمين المضارب الثانى فقيل عند ابيحنيفة رح
يضمن وعندهما لا يضمن وفى الفتاوى قاضيخان ان رب المال مخير ان شاء ضمن الاول وان شاء ضمن الثانى فى قولهم
جميعا فان ضمن الاول صحت المضاربة الثانية بين المضاربين والربح بينهما على ما شرطا وان ضمن الثانى رجع الثانى
على الاول ويصح المضاربة الثانية ويطيب الربح للمضارب الثانى ولا يطلب الاول فى قياس قول ابيحنيفة رح وصح
ان شرط العبد المالك شئ ليعمل مع المضارب بان شرط يكون ثلث الربح للمالك وثلثه لعبده وثلثه للمضارب
ثم اذا صحت المضاربة يكون للمولى ما شرط للعبد ان لم يكن عليه دين وان كان عليه دين فهو للغرماء وانما قال
عبد المالك مع ان الحكم فى عبد المضارب كذلك عند شرط العمل دفعا لما يتوهم ان يد العبد للمولى فلم يحصل التخلية
وانما قال ليعمل لانه اذا لم يشترط عمل العبد فالمشروط للعبد يكون للمولى مطلقا لان العبد لم يشترط العمل له وليس لرب
المال فيكون للمولى ذكره فى الذخيرة ويبطل المضاربة بموت احدهما اى المالك او المضارب لانها نوع من توكيل
واذا مات المضارب المضارب والمال عروض فولاية البيع قبل الوصى المضارب او الورثة لا لرب المال وقيل
لكليهما وهو الاصح كذا فى الفصول العمادية ولحاق المالك بدار الحرب مرتدا اذ هو بمنزلة الموت ولهذا يقسم ماله
بين ورثته واما قبل اللحاق فعند ابيحنيفة رح يتوقف تصرف مضاربة على النفاذ بالاسلام او البطلان بالموت
او القتل وقيد بالمالك لان لحاق المضارب مرتدا لا يبطل المضاربة اتفاقا لان عند ابيحنيفة رح انما يتوقف
تصرف فى ملكه التوقف فى املاكه ولا ملك له ههنا فى مال المضاربة كذا فى الهداية والكافى وفيه اشكال

لانه يجوز ان يرتد المضارب بعدما ربح وصار شريكا فى ذلك مع انه لا فرق بين الوكيل والمضارب والوكيل
ينعزل بارتداده ولحاقه غايته انه اذا عاد مسلما يعود وكالته عند محمد كما مر فينبغى ان يكون ارتداد
المضارب كذلك واعلم ان الجنون المطبق ينبغى ان يكون ارتداد المضارب كذلك واعلم ان الجنون
المطبق ينبغى ان يكون كالموت بان يبطل المضاربة بجنون احدهما كما فى الوكالة لكنه لم يذكره ولا ينعزل
حتى يعلم بعزله لان العزل نهى والاحكام المتعلقة بالامر لا يؤثر النهى فيه الا بعد العلم كما مر هنا اذا كان
العزل قصديا فلو كان العزل حكميا كالموت فلا يشترط علم المضارب به كما فى الوكالة فلو علم المضارب
بعزله وفى المتوف على البيع ثم لا يتصرف المضارب فى ثمنه اى ثمن ما باع من العرض اذ عدم عمل العزل انما
هو لضرورة معرفة راس المال وبعد ما صار نقدا فلا ضرورة ولا فى نقد نض من جنس راس ماله يقال
خذ ما نض لك اى تيسر وحصل وفى الحديث يقتسمان ما نض بينهما من غير اى صار ورقا نض وعينا بعدما
كان متاعا يعنى اذا علم المضارب بعزله لا ينصرف فى نقد سواء كان دراهم او دنانير حاصل من ثمن
امتعة المضاربة اذا كان النقد من جنس راس ماله اذ لا حاجة الى تصرف ويبدل بخلافه برأى اذا
كان راس ماله دنانير والنقد دراهم او بالعكس فله ان يبدل النقد بجنس راس ماله وان عزل اذ لو لم يبدل
لم يمكنه رد راس المال وهذا استحسان والقياس ان لا يجوز هذا الصرف ايضا لثبوت المجانسة بينهما من حيث
الثمنية كذا فى الكافى ولو افترقا وفى المال دين لزمه طلبه اى لزم المضارب طلب ذلك المال وفى بعض النسخ يؤمر
بطلبه اى يجبره الحاكم بطلب الدين ان كان ربح لانه بعمل باجرة فيلزمه اتمام العمل والا يوكل المالك بالطلب
اى وان لم يكن له ربح لم يلزمه الطلب لانه متبرع فلا يجبر على ايفاء ما تبرع به لكن يلزمه ان يوكل المالك بالطلب
بمعنى ان الحاكم يقول له وكل المالك بالطلب فان حقوق العقد يرجع الى العاقد وفى الهداية قال فى الجامع الصغير
يقال له احل مكان قوله وكل والمراد منه الوكالة هنا لكن ذكر فى فتاوى قاضيخان انه اذا امتنع المضارب عن
التقاضى وقد ربح يقال له احل رب المال على الغرماء او وكله وهذا اظهر لان المقصود يحصل بالحوالة ايضا كما يحصل
بالوكالة وكذا ساير الوكلاء مثل الوكيل بالبيع اذا امتنع عن طلب الثمن لا يجبر على الطلب بل يجبر على ان يوكل المالك
بطلب الثمن وفى الكافى يجبر على ان يجعل رب المال بالثمن على المشترى والبياع وهو الدلال الذى يعمل بالاجر والسمسار
بكسر الاول هو المتوسط بين البايع والمشترى فارسى معرب ذكره فى المغرب ويقرب منه ما فى النهاية الجزرية

هو المتوسط بين البايع والمشترى لامضاء البيع وفى النهاية شرح الهداية اسم لمن يعمل للغير بالاجر بيعا او شراء
وفى مهذب الاسماء السمسار الدلال وقال المص السمسار هو الذى يجلب اليه الحنطة وهو ممن يبيعها فهو ايضا
يعمل بالاجر يجبران عليه اى على طلب الثمن واستيفائه وما هلك من مال المضاربة صرف الى الربح اولا لان الربح
تابع وصرف الهلاك الى التابع اولى وفى الخزانة انه يبدأ براس المال اولا ثم بالنفقة ثم بالربح الاهم فالاهم
فان زاد الهالك على الربح فلا ضمان على المضارب لانه امين وهذا فى المضاربة الصحيحة اما فى المضاربة الفاسده
اذا هلك المال فى يده لا يقعد فقد ذكر فى الاصل انه لا ضمان عليه وذكر الطحاوى انه لا يضمن عند ابى حنيفة رح
وعندهما يضمن كما فى اجير المشترك كذا فى فتاوى قاضيخان وان قال المالك عينت نوعا كالبز مثلا وصدق المضارب
الجحد قول المالك عينت نوعا بل قال سميت لى نوعا لان الاصل فى ذلك الاطلاق كذا فى الهداية ويكون
البينة بينة المالك فان قامت لهما بينة مارخا فالقول الثانى ناسخ الاول ولو لم يورخا او ارخ احدهما
دون الاخر فالبينة بينة المالك ايضا ذكره فى الخزانة وذكر فى كشف اصول البزدوى اذا اختلف المالك
والمضارب فى العموم والخصوص فان كان قبل التصرف فالقول للمالك وان كان بعد التصرف وادعى
المضارب العموم والمالك الخصوص فالقول قول المضارب مع يمينه استحسانا والقياس ان يكون القول
للمالك وهو قول زفر والمفهوم من الملتقط ان هذا الاختلاف ثابت فيما اذا ادعى المضارب الاطلاق
وادعى المالك التقييد بالكوفة ان هذا الاختلاف ثابت فيما اذا ادعى المضارب الاطلاق وادعى المالك
التقييد بالكوفة او بالبيع بالنقد او بالبيع والشراء شهرا وعلى هذا يحمل النوع فى كلام المص بحيث
يشمل جميع ذلك وان ادعى كل نوعا فقال المضارب امرتنى بالحنطة مثلا وقال المالك امرتك بالشعير
صدق المالك مع يمينه والبينة للمضارب فان قامت لهما بينة وارخا فصاحب التاريخ الاخير اولى
وان لم يورخا او ارخ احدهما دون الاخر فبينة المضارب ايضا اولى كذا فى الخزانة وكذا صدق المالك
مع اليمين ان قال المال المدفوع الى ذى اليد بضاعة او وديعة وقال ذو اليد مضاربة او قرض وذلك
لان ذى اليد اذا قال انه مضاربة يدعى على المالك تقويم عمله او شرطا من جهته او الشركة والمالك منكر واذا
قال ذو اليد انه قرض وقال المالك هى بضاعة او وديعة فهو يدعى التمليك عليه والمالك منكر فالقول له و
يكون البينة بينة ذو اليد **كتاب المزارعة** اوردها عقيب المضاربة لما انهما من

انواع الشركة كالمضاربة ويقال زرع الله الارض انبتها وانماها وانما عبر عنها بالمفاعلة التي هي تقتضي الفعل من الجانبين لان الاعانة من اعطاء البذر والالة بمنزلة الفعل كالمضاربة وايضا هي تشبه المضاربة من حيث ان راس المال من احد والعمل من اخر غالبا والمزارعة مفاعلة من الزراعة واصل الزرع الانبات يقال زرع الله الارض انبتها وانماها وقولهم زرع الاكار الارض اثارها للزراعة من اسناد الفعل الى السبب مجازا او ما يستنبت بالبذر يسمى زرعا تسمية بالمصدر ويسمى المزارعة مخابرة ايضا من الخبير وهو الاكار والمختار الخبار الاخيار او هو الارض الرخوة او من الخبرة وهي النصيب او من خيبر لانها اول ما دفعت اليهم كذلك كذا في المغرب وفي الشريعة هي عقد على الزرع ببعض الخارج من ذلك الزرع وانما عبر عنها بالمفاعلة التي يقتضي الفعل من الجانبين لان الاعانة على الفعل من اعطاء البذر والالة بمنزلة الفعل كالمضاربة ولا تصح المزارعة عند ابي حنيفة رح لما روي انه صلعم نهى عن المخابرة وايضا هي في الحقيقة استيجار الارض او العامل ببعض الخارج فيكون من باب قفيز الطحان مع ان الاجر مجهول وصحت عندهما لما روي عن النبي صلعم عامل اهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمر او زرع وعن الخلفاء الراشدين وعدة من الانصار والمهاجرين انهم اجازوا ذلك والنص هي ينعقد اجارة في الابتداء ويصير شركة في الانتهاء نظير في المضاربة وبه يفتي اي بقولهما لحاجة الناس اليها وتعامل الامة بها والقياس يترك بالتعامل كما في الاستصناع وما روي من النص على النهي فما دل بانهم كانوا يشترطون فيها شيئا معلوما من الخارج لرب الارض وهو مفسد للعقد فلذا نهوا عنها ثم عند ابي حنيفة رح لما كانت هي فاسدة فاذا سقى الارض وكربها وزرعها ولم يخرج شئ فان كان البذر من صاحب الارض فللعامل اجر مثل عمله وان كان من قبل العامل فلصاحب الارض اجر مثل الارض والخارج لصاحب البذر في الوجهين لانه نماء ملكه وللاخر الاجر وفي الخلاصة الحيلة لجواز المزارعة والمعاملة عنده ان يستاجر العامل باجر معلوم الى مدة معلومة فاذا مضت المدة يستوجب الاجر سواء حصل الخارج اولا ثم يتراضيان على بعض الخارج واعلم ان ابا حنيفة رح فرع مسائل المزارعة والمعاملة على اصولهما لما علم ان الناس لا ياخذون بقوله فيهما كذا في الفصول العمادية يشترط صلاحية الارض للزرع لانه لا يحصل المقصود بدونه فلو كان فيها قوايم القطن ومنعت عن الزراعة فالمزارعة فاسدة الا اذا اضاف الى وقت فراغ الارض فيجوز وان سكت عن ذلك لا يجوز كذا في فتاوى قاضيخان واهلية العاقدين بان يكون كل منهما حرا عاقلا بالغا او صبيا ماذونين وهذا الشرط لا اختصاص له بهذا العقد بل جميع العقود

كذلك

كذلك وذكر المدة لانها استيجار العامل او استيجار الارض ببعض ما يخرج من الارض فيكون التوقيت من شرطها وهذا جواب الكتاب وفي الخلاصة عن محمد رح بن سلمة انه يجوز المزارعة من غير ذكر المدة ويقع على زرع واحد وبه اخذ الفقيه ابو الليث وفي الفتاوى المنصورية الفتوى على ما قاله محمد بن سلمة وفي الخزانة المختار للفتوى جواب الكتاب لان الوقت في بلادنا ايضا لا يخلو عن الجهالة وان كانت الجهالة في بلادهم اكثر لان الزرع الواحد يقدم ويوخر شهرا او زيادة وعقد المزارعة جوز على خلاف القياس فيجب التحرز عن الجهالة فيما لا ضرورة ورب البذر ويشترط ذكر رب البذر اي لان البذر ان كان من صاحب الارض كانت المزارعة استيجار العامل والا فهي استيجار الارض فلو لم يذكر رب البذر يبقى المعقود عليه مجهولا وقال الفقيه ابو بكر البلخي في كل موضع كان بينهم عرف ظاهر ان البذر يكون على احدهما بعينه لا يشترط بيان من عليه البذر فان لم يكن فيه عرف لا يصح المزارعة بدون ذكر رب البذر فان لم يذكر رب البذر لكن قال دفعتها اليك الارض لتزرعها لي او لتزرعها لنفسك كان فيه بيان ان البذر من رب الارض في الاول ومن العامل في الثاني ذكره في فتاوى قاضيخان فظهر ان مراد المص من ذكر رب الارض هو ذكره صريحا او دلالة وجنسه اي جنس البذر ليصير الاجر معلوما بوجه وفي الفصول العمادية اذا لم يبين جنسه وكان البذر من قبل رب الارض يجوز وان كان من قبل العامل لا يجوز الا اذا عمم بان قال على ان يزرعها ما بدا لك واذا لم يبين شيئا من ذلك حتى فسدت المزارعة انقلبت جائزة اذا زرعها وفي الخلاصة من شرطها بيان ما يزرع في الارض قياسا وفي الاستحسان ليس بشرط وقسط الاخر اي نصيب من لا بذر من قبله لانه هو اجرة في حقه فيشترط ان يكون معلوما ولو بينا نصيب صاحب البذر وسكتا عن نصيب من لا بذر منه لا يجوز قياسا وفي الاستحسان يجوز كذا في فتاوى قاض والتخليط عطف على قوله صلاحية الارض اي بشرط التخليط بين الارض والعامل فكل ما يمنع التخليط كشرط العمل على رب الارض ونحوه يفسد العقد ومن تخليط فراغ الارض عند العقد فان كان فيها زرع قد نبت كانت معاملة وان كان فيها زرع قد استحصد لا يجوز كذا في الهداية وشيوع الحب الحاصل من الارض بينهما فلو شرط قفزانا معلومة لاحدهما او ناحية معينة من الزرع لا يجوز وهذا اذا كان المقص مع الحب شئ يجب شيوع ذلك الشئ ايضا كما اذا دفع ارضه مزارعة ليزرع القرطم فانه يشترط ان يكون القرطم والعصفر كلاهما شائعين بينهما وكذا كل شئ له نوعان من الريع يكون كل منها مقصودا كالرطبة وبذر كذا في الخزانة فيفسد المزارعة ان شرط ما ينافيه اي ينافي شيوع الحب وما كان المقص من الزرع هذا هو المفهوم من الخزانة كرفع البذر او الخراج ثم قسمة الباقي لجواز ان

لا يخرج الا قدر البذر او قدر الخراج وفي الكافي هذا اذا كان الخراج مقاسمة نحو الثلث والربع فيجوز كما لو شرطا
وقع العشر وقسمة الباقي وكذا شرط التبن لغير رب البذر سواء شرط الحب بينهما او شرط الحب لرب البذر وصح شرط
التبن للاخر اعني رب البذر مع شيوع الحب لانه شرط موافق لحكم العقد لانه يملكه وغيره انما يستحقه بالشرط ولا
شرط كذا في الهداية والكافي ولا يخفى انه اذا شرط التبن لاحدهما سواء كان رب البذر او غيره يودي الى قطع الشركة لجواز
ان لا يخرج الا التبن وقد روى عن ابي يوسف انه اذا شرط التبن لاحدهما فسخ العقد سواء كان صاحب بذر او لم
يكن او لم يتعرض عطف على مضمون الكلام اذ حاصله انه صح عقد المزارعة ان شرط التبن للاخر او لم يتعرض
للتبن اصلا وقد شرط شيوع الحب لاشتراط الشركة في المقصود وهذا هو ظاهر الرواية عن ابي يوسف انه لا يجوز
ذكر في الطحاوي ان محمدا رح رجع الى قوله ثم التبن يكون لصاحب البذر لانه نماء بذره وقال مشايخ بلخ التبن
بينهما اعتبارا للعرف فيما لم ينص عليه العاقدان كذا في الهداية وفي القنية قال نجم الائمة المزارعة بالربع لا
يستحق من التبن شيئا والمزارع بالثلث يستحق النصف لمكان التعارف وقال بعض المشايخ التبن بين المزارع وصاحبه
ارباعا وفي شروط الحاكم التبن لصاحب الارض في ظاهر الرواية الا اذا شرطا الشركة فيه ولا يصح المزارعة الا ان يكون
الارض والبذر لاحد والبقر والعمل للاخر لان البقر آلة العمل ويصح اشتراط الآلة على العامل والارض والعمل له
والباقي لاخر هذه صورتان اخريان من المزارعة الصحيحة احديهما ان يكون الارض لاحدهما والعمل والبقر والبذر
لاخر فانها استيجار الارض ببعض معلوم من الخارج الثانية ان يكون العمل لاحدهما والارض والبقر والبذر لاخر
فانها استيجار للعامل ليعمل بآلة المستاجر وفي القنية لو كان الارض والبذر والبقر لواحد من احدهما والعمل والبقر
الاخر من الاخر جاز ايضا وفي الفصول العمادية انه اذا سكتا عن ذكر البقر فهو يكون على العامل لانه آلة العمل ثم اذا لم يكن
المزارعة على احد الوجوه المذكورة يكون فاسدة وهو انواع الاولى ان يكون الارض والبقر احدهما والباقي من
الاخر وهذا هو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رح انه يجوز لمكان العرف وفي فتاوى قاضي الفتوى على هذه الرواية
والثانية ان يكون البذر والبقر من احدهما والباقي من الاخر والثالثة ان يكون البقر من احدهما والباقي من الاخر
وذكر في الملتقط عن ابي يوسف رح انه يجوز كما في المضاربة ويكون البذر بمنزلة راس مال المضاربة وعن ابن سماعة انه قال يعني
قول ابي يوسف رح فانه حسن واذا صحت المزارعة فالخارج على الشرط الذي دفع العقد عليه لصحة الالتزام ولا شيء للعامل
ان لم يخرج شيء من الزرع لان الشركة انما هي في الخارج فلا يستحق غيره بخلاف ما اذا فسدت فان الواجب اجر المثل ويجب

عن المضي في العقد اذا صح العقد فانها عقد لازم كالاجارة فلا يفسخ الا بالاعذار التي يفسخ بها الاجارة الا رب
البذر فانه لا يجبر عليه لانه لا يمكنه المضي فيه الا بضرر يلزمه وهو اتلاف البذر وفي الخلاصة هذا قبل القاء البذر
في الارض واما بعد القاء البذر فيصير لازما من الجانبين فان ابى رب الارض عن المضي في العقد والبذر من قبله
بعد ما كرب العامل اي قلب الارض للحرث يجب ان يسترضي العامل لانه اشتغل باقامة هذا العمل فيفتي بان يطلب
رضاه باعطاء اجر مثل عمله وهذا على سبيل الديانة واما في الحكم فلا شيء له لان عمله انما يتقوم بجزء من الخارج
ولا خارج بعد كذا في الكافي وان فسدت المزارعة فالخارج لرب البذر لانه نماء ملكه ولا عقد حتى يستحق
به احد غيره شيئا فان كان البذر من العامل يحل له من الخارج مقدار البذر وانفق فيه وما دفع من اجر المثل
ويتصدق بالباقي وان كان البذر من صاحب الارض يطيب له الكل ولم يتصدق بشيء كذا في الظهيرية وذكر في
الهداية ان كان البذر من احدهما والبواقي من الاخر وجمع بين البذر والبقر فالخارج في الوجهين لصاحب البذر
في رواية كساير المزارعات الفاسدة وفي رواية لصاحب الارض وللاخر اجر المثل فان كان صاحب الارض فله
اجر مثل ارضه وان كان صاحب البقر فله اجر مثل بقره وان كان هو العامل فله اجر مثل عمله كما في الاجارة
الفاسدة وفي الكافي انه اذا جمع بين الارض والبقر حتى فسدت المزارعة فقيل يغرم له مثل اجر الارض مكروبة
واما البقر فلا يستحق بعقد المزارعة بحال فلا ينعقد العقد عليه صحيحا ولا فاسدا ووجوب اجر المثل لا يكون
بدون انعقاد العقد والاصح ان عقد المزارعة من جنس الاجارة ومنافع البقر يجوز استحقاقها بعقد الاجارة فينعقد
عليها عقد المزارعة بصفة الفساد فيجب اجر مثلها ولا يزاد اجر المثل على ما شرط لانه رضي بسقوط الزيادة وهذا عند الشيخين
وعند محمد له اجر المثل بالغا ما بلغ وتبطل بموت احدهما سواء كان قبل الشروع في العمل او بعده اعتبارا بالاجارة فلو كانت
المدة ثلاث سنين فلما نبت الزرع في السنة الاولى فمات رب الارض تركت الارض في يد المزارع حتى يستحصد الزرع ويقسم
على الشرط اذ في ابقاء العقد مراعاة الحقين وينتقض فيما بقي من السنتين اذ ليس فيه ضرورة العامل وتفسخ بدين محوج
الى بيعها اي يفسخ المزارعة بسبب دين لحق صاحب الارض ولا مال له سواء فاخرجه الى بيعها كما في الاجارة ولا يطالبه العامل
باجر المثل لانه انما يجب عند فساد العقد ولم يفسد لكن يجب ديانة ان يسترضي العامل وهذا اذا لم ينبت الزرع فان نبت
فلا يباع حتى يستحصد الزرع واشترط في جواز بيع ارض المزارعة احتياج مالكه اليه بسبب الدين فان باعها من غير
دين محوج له اليه فان كان البذر من قبل المالك ينفذ لكون المزارع اجيرا له الا اذا زرع ولم ينبت بعد او نبت فانه

لا ينفذ لتعلق حقه به فان لم يزرع ولكن كرب الارض وحفر الانهار ففى ظاهر الرواية ينفذ بيعه وقال بعض المشايخ لا ينفذ وان كان البذر من قبل المزارع لا ينفذ فى حقه لان الارض مستاجرة كذا فى الفصول العمادية فان مضت المدة المشروطة فى المزارعة ولم يدرك الزرع فعلى العامل لصاحب الارض اجر مثل نصيبه من الارض حتى يدرك الزرع فلا يجوز لرب الارض ان ياخذ الزرع بقلا لما فيه من اضرار المزارع فاما اذا اراد المزارع ان ياخذ بقلا فلرب الارض ان يقلعه ويكون بينهما او يعطيه قيمة نصيبه او ينفق على الزرع ويرجع بما ينفقه فى حصة المزارع كذا فى الهداية ونفقة الزرع مثل اجر السقى ونحوه عليهما بالحصص اى بقدر الحصص لان العقد انتهى بانتهاء المدة فبقى مال مشترك بينهما فيجب مؤنته عليهما واما قبل انقضاء المدة فالنفقة على العامل كاجر الحصاد ونحوه من اجر رفع الزرع الى البيدر والروس والتذرية فان كلها ايضا عليهما على مقدار حقوقهما وهذا لا يختص بانقضاء المدة والزرع لم يدرك بل هو عام فى جميع المزارعات فان شرط اجر الحصاد ونحوه على العامل صح عند ابى يوسف رح لانه متعارف وهو اختيار مشايخ بلخ وهذا بخلاف ما اذا شرط ذلك على رب الارض فانه مفسد بالاتفاق لعدم العرف فيه وبه يفتى قال شمس الائمة السرخسى هو الاصح فى ديارنا كذا فى الهداية وفى ظاهر الرواية لو شرط ذلك على العامل يفسد العقد وعن نصير بن يحيى ومحمد بن سلمة ان هذا كله يكون على العامل شرط عليه ام لا بحكم العرف قال السرخسى هذا ايضا هو الصحيح فى ديارنا كذا فى فتاوى قاضى وفى الهداية ما كان من عمل قبل الادراك كالسقى والحفظ فهو على العامل وما كان منه بعد الادراك قبل القسمة فهو عليهما فى ظاهر الرواية كالحصاد ونحوه وفى الخلاصة سوق الماء وتقريبه الى الارض على رب الارض وفتح فوهة النهر الصغير من النهر الكبير على العامل الا ان يبعد او يكون فى موضع ثمه ظلمة يمنعون الماء فح يكون على الدافع وفى الفصول العمادية اذا قصر المزارع فى سقى الزرع حتى هلك الزرع ففى المزارعة الصحيحة يضمن وفى الفاسدة لا يضمن

كتاب المساقات

وجه مناسبة ايرادها عقيب المزارعة ظاهرة وهى فى اللغة مفاعلة من السقى مصدر سقاه او هى ماخوذة من السقى بكسر السين وسكون القاف وهو الحظ من الشرب ومن السقى على فعيل وهو النخل فان اول هذا العقد وقع فى النخل وقد يسمى معاملة ايضا وهى مفاعلة من العمل ووجه ايراد صيغة مفاعلة ههنا على قياس ما عرف فى المزارعة وفى الشريعة هى دفع الشجر الى من يصلحه بجزء من ثمرة الشجر فى العرف ماله ساق عود صلبة ذكره فى المغرب والمراد بالشجر ههنا كل ثابت يبقى فى الارض اكثر من سنة ليتناول اصول الرطبة ونحوها وقوله يصلحه اى يصلح الشجر ويدخل فى اصلاح الشجر

اصلاح

اصلاح الثمر والمراد بجزء من الثمر هو الجزء الشايع كما فى المزارعة والمراد بالثمر ما هو المقص من ذلك فيتناول الرطبة والقوة والزعفران وغيرها وفى اطلاق الشجر ولما ذهب اليه الشافعى من المساواة مخصوصة بالنخيل والكروم وهى كالمزارعة فى انها فاسدة عند ابى حنيفة رح جائزة عندهما والفتوى على قولهما وايضا هى كالمزارعة فى الشروط الا انها يصح بلا ذكر المدة لان ادراك الثمر وقتا معلوما قلما يتفاوت ويقع على اول ثمر يخرج اذا لم يعين المدة لان تناول العقد اول ثمرة متيقن وفيما وراءه شك فلا يثبت لكن لو لم يخرج الثمرة فى تلك السنة انقضت المساقاة وهذا استحسان والقياس اشتراط ذكر المدة كما فى المزارعة كذا فى الكافى واعلم انه لا بد فى المساقات من بيان جنس الشجر ولم يذكره لانه يعلم بالمشاهدة عند التسليم ومن صلاحية الشجر بحيث يمكن خروج ثمره حتى لو كان غراس لم يبلغ الثمر فالمساقات فيها لا يجوز الا ان يسمى مدة معلومة يصير تلك الغراس فى تلك المدة مثمرة ومن صلاحية الارض لاحتمال ان يصير الارض التى شجره بحيث ينقطع الماء عنها فلا يصلح المساقاة وههنا شرط اخر وهو كون الشجر بحال لو لم يحفظ تذهب ثمرته قبل الادراك اذ لو لم يكن كذلك لا يحتاج الى الحافظ اليه اشير فى فتاوى قاضى وادراك البذر الرطبة كادراك الثمر فانه اذا دفع الى رجل رطبة قد انتهى جوازها مساقاة حتى يخرج بذرها ويكون بذرها بينهما نصفين جاز استحسانا بدون ذكر الوقت ويكون البذر بينهما والرطبة لصاحبها وانما ذكر بذر الرطبة لانه لو دفع اصول الرطبة لانه لو دفع اصول الرطبة الى رجل معاملة ولم يسم الوقت يفسد لانها تنمو ساعة فساعة وليس لها غاية الا عند البذر فان كانت رطبة لنباتها غاية ينتهى اليها ثم تقطع ثم يخرج بعد ذلك جازت من غير بيان الوقت ويكون المساقاة على اول جزة يكون كذا فى فتاوى قاضى واعلم ان المص حمل فى شرح الوقاية العبارة المذكورة على انه اذا وقع فى الرطبة مساقاة لا يشترط بيان المدة فيمتد الى ادراك بذر الرطبة فانه كادراك الثمر فى الشجر ثم اعترض بان الغالب ان البذر فيها غير مقصود بل تحصد فى كل سنة ست مرات او اكثر فانه اذا اريد البذر تحصد مرة ويترك فى المرة الثانية الى ان يدرك البذر ففيما لا يوجد البذر ينبغى ان يقع على السنة التى ينتهى الرطبة فيما بعد العقد وانت خبير بانه لا يرد ما ذكره على ما شرحنا به كلام المتن فتدبر وذكر مدة لا يخرج الثمر فيها كما اذا دفعها اول الشتاء الى اول الربيع يفسدها لفوات المقص بخلاف مدة قد يخرج الثمر فيها وقد لا يخرج فانه يصح لان فوات المقص غير متيقن بل متوهم فان خرج الثمر فهو بينهما على ما شرطا لصحة العقد وان لم يخرج فيها فللعامل اجر المثل لفساد العقد وهذا اذا لم يكن لافة سماوية فان كانت لذلك

كانت المساقاة صحيحة ولا اجر للعامل كذا فى الهداية والمذكور فى الخلاصة ان عقد المساقاة فى هذه الصورة
موقوف فان اخرجت الثمرة فى تلك المدة ماصح والا فلا وهذا اذا اخرجت فى تلك المدة يرغب فى مثله فى المساقات
فاذا اخرجت شيئا لا يرغب فى مثله فى المساقات لا يجوز ولا يصح المساقات ان ادرك الثمر بحيث لا يزداد بعد ذلك
فى المقدار ولا فى الحلاوة وقت العقد لانه لا اثر للعمل بعد ذلك كالمزارعة فانه اذا وقع الزرع على وجه المزارعة
وقد استحصد وادرك لم يجز فان مات احدهما والثمر فى اى غير مدرك يقوم العامل عليه او وارثه يعنى
اذا كان الثمر غير مدرك ومات رب الارض فللعامل ان يقوم عليه كما كان قبله الى ان يدرك الثمر وان
كره ورثة رب الارض فيبقى العقد دفعا للضرر عنه وان مات العامل فلورثته ان يقوموا عليه وان كره
رب الارض اذ فيه النظر من الجانبين وذكر فى الفصول العمادية وعن صاحب المحيط انه اذا مات العامل بعد حدوث
الغلة فلورثته الحصة من انزال الكرم وان مات قبله لم يكن لهم شئ ولا يفسخ المساقات الا بعذر لانها فى
معنى الاجارة وقد مر ذكر جملة من الاعذار فى كتاب الاجارة وكون العامل مريضا لا يقدر على العمل او سارقا
يخاف على سعفه جمع سعفة بالتحريك وهى غصن النخل او ثمره عذر يفسخ به المساقات اذ فى ابقائها يلزم العامل
او وارث الارض ضرر لم يلزمه بالعقد وفى فتاوى قاضى لا يجوز للعامل ان يحرق شيئا من الاشجار والقضبان
لطبخ القدر ولا من الدعايم والعريش ولا من قضبان الكرم التى يقطع وقت الربيع ولا ان يخرج شيئا من الثمر
للضيف وغيره الا باذن المالك ودفع فضاء وهى الارض البيضاء الى اخر ليغرس ذلك الاخر فيها شجرا ويكون
الارض والشجر بينهما لا يصح لاشتراط الشركة فيما كان حاصلا قبل الشركة لا بعمله اعنى الارض فللعامل قيمة غرسه
واجر عمله فيما عمل اما قيمة الغرس فلتعذر رده بعينه لاتصاله بالارض وقد غرسه برضاه واما اجر عمله اى اجر
مثل عمله فلانه طلب عوضا عن عمله ولم يسلم له ذلك فيجب اجر المثل وما ذكره المص فى التعليل من انه فى معنى قفيز
الطحان اذ هو استيجار ببعض ما يخرج من عمله وهو نصف الاشجار ففيه ان مطلق المعاملة فى معنى قفيز الطحان
جوزت على خلاف القياس بالحديث فالاولى بالتعليل ما ذكرنا وهذا اذا كان الغرس للعامل فان كان الغرس لرب
الارض فعليه اجر مثل فقط وانما قال والارض والشجر بينهما لانه لو شرطا ان يكون الشجر والثمر بينهما جاز ذكره فى فتاوى
قاضيخان

كتاب احياء الموات

وجه ايراده عقيب المزارعة والمقالة ظاهر فانه اذا
احيى ارض صلحت للزراعة وغرس الاشجار فيمكن عقد المزارعة والمعاملة عليها والموات ما لا روح فيه كذا فى

الصحاح نقل الى الارض لا مالك لها ولا ينتفع بها احد اذ مثل هذه الارض فى عدم الانتفاع بها كالذى لا روح فيه وفى
المغرب الموات الارض الخراب وخلافه العامر هى ارض بلا نفع لانقطاع ماءها ونحوه لا يعرف مالكها بعيدة عن
العامر وفى الشريعة لا يسمع صوت من اقصاه المراد بعدم النفع هو عدم صلاحيتها للزراعة بسبب انقطاع الماء عنها
او بسبب اخر يشبهه كغلبة الماء عليها او كونها ذات احجار كثيرة او سبخة وغير ذلك وقد يكون الاحياء لاجل
البناء والمراد بعدم النفع مع عدم صلاحيتها للبناء ايضا ويدخل فى عموم قوله ونحوه الاراضى التى ليست ملكا
لاحد ولا قريبة من العامر وقوله لا يعرف مالكها اعم من ان لا يكون لها مالك اصلا او كان لها مالك فى
الاسلام لكن لا يعرف مالكها هذا رواية القدورى والمروى عن محمد رح انه يشترط ان لا يكون مملوكة لمسلم
ولا ذمى حتى لو كانت مملوكة لاحدهما يكن مواتا وح اذا لم يعرف مالكها كانت لجماعة المسلمين ولو ظهر لها
مالك يرد عليه كذا فى الهداية وفى القنية قال الناطفى ذكر هشام عن محمد اذا كان لها ارباب لا يعرفون وفيها
اثار العمارة من المسناة وغيرها لا يسع لاحد ان يحييها وياخذ منها طينا وفى رسالة ابى يوسف رح الى هارون
انها لمن احياها وفى المحيط الاراضى المملوكة اذا انقرض اهلها فهى كاللقطة وقيل كالموات وقوله بعيدة عن العامر
اى المصر او القرية وهذا هو المروى عن ابى يوسف رح ومختار الامام السرخسى وذلك لان الظاهر ان القريبة من
العامر لا ينقطع ارتفاق اهلها عنها ومحمد اعتبر ارتفاق اهل العامر عنها حقيقة سواء كانت قريبة او بعيدة كذا
فى الهداية وفى المنصودية قال القاضى فخر الدين خان الفتوى على قول محمد ثم بين مقدار البعد عن العامر بقوله
لا يسمع صوت من اقصاه اى لا يسمع صوت احد فى تلك الارض الحد من اقصى العامر وذلك بان يقف الرجل
فى مكان عال وطرف عمران القرية فينادى باعلى صوته فالى اى موضع ينتهى اليه صوته يكون من فناء العمران
كذا فى فتاوى قاضى ويعتبر الصوت من الدور لا من الاراضين العامرة وعن ابى عبد الله الجرجانى ان هذا الصوت
على قدر اذان الناس فى الموضع المعتاد كذا فى الملتقط من احياه اى الموات ملكه فالاحياء فى اللغة اعطاء الحيوة المتادم
شبه عمارة الارض بالحيوة فاطلق اسم الاحياء على التعمير فى الخلاصة تفسير الاحياء ان يبنى عليها او يغرس فيها او يكربها
او يسقيها وفى فتاوى قاضى عن محمد فى النوادر ان احياء الارض لا يكون بالسقى والكراب وانما يكون بالقاء البذر والزراعة
وفى ظاهر الرواية انه اذا حفر لها النهر وسقاها يكون احياء وكذا اذا حوطها او سنمها بحيث يعصم الماء وفى المنصورية
ان الفتوى على ظاهر الرواية وفى الخزانة اذا هى ارضا بالبناء او الزراعة فله موضع البناء والزرع دون غيره وقيل

ان عمر اكثر من النصف يكون احيا بجميعها وان عمر نصفها له ما عمره دون الباقي ان اذن الامام له في الاحياء وان لم ياذن
لا يملكه بالاحياء لانها لعامة المسلمين فلا يختص بها احد الا بتخصيص من هو نائب عنهم وقالا يملكها بدون الاذن
كذا في المحصر ثم ما ذكر من انها بالاحياء يصير ملكا له انما هو قول عامة المشايخ وقيل انه لا يملكها الكن له ولاية
الانتفاع كذا في المصفى وذكر في المضمرات انه لا يملكه بدون تملك الامام ان اذن له بالانتفاع فقط
ومن حجر ارضا ولم يعمرها ثلث حجج دفعها الامام الى غيره التحجير هو ان يوضع الاحجار حول تلك الارض ويدخل في
التحجير ان يغرز حولها اغصان يابسة او ينقى الارض ويحرق ما فيها من الشوك او يحصد ما فيها من الحشيش ويجعل
حولها ويجعل التراب عليها من غير ان يتم المسناة او يحفر من بئر ذراع او ذراعان وبالجملة الاعلام على وجه العرف
انه اراد بذلك احياءها فكل ذلك من باب التحجير وهو ماخوذ من الحجر بفتحتين واحد الاحجار اذ الغالب ان الاعلام
المذكور يكون بوضع الاحجار ثم سمي غيره من انواع الاعلام بذلك على سبيل التشبيه ويحتمل ان يكون من الحجر بسكون
الجيم بمعنى المنع اذ الغرض من التحجير منع غيره عن احيائه لكن التحجير بهذا المعنى لم يوجد في كتب اللغة وانما هو من عبارات
الفقهاء والموجود فيها بهذا المعنى هو الاحجار والتقدير بثلاث سنين بحديث عمر نص من احيى ارضا ميتة فهي
له وليس للمتحجر بعد ثلاث سنين حق والتقدير المذكور انما هو بطريق الديانة لانه سبق غيره به فكان اولى من غيره
واما من حيث الحكم فاذا احياها غيره باذن الامام بعد التحجير ملكها كذا في فتاوى قاضي وذكر في الذخيرة قال
بعض مشايخنا للمتحجر حق التمليك قبل ثلاث سنين وقال بعضهم لا حتى جاز لغيره احياء ذلك الموضع ومن حفر بئرا
في موات من الامام عند ابي حنيفة وبغير الاذن ايضا عندهما فله حريمها اي ما حولها فعيل بمعنى فاعل او مفعول
من حريمه العطاء اي منعه اياه سمي بذلك لان غيره محروم عن الانتفاع به للعطن والناضح اربعون ذراعا من كل
جانب العطن مناخ الابل حول الماء والبعير التي يسقى عليها والمراد ببئر العطن البئر التي يسقى منها باليد وببئر الناضح التي
يسقى منها بالبعير او بالبقر ودليل التقدير بذلك لما ورد في الحديث كذلك وهذا عند ابي حنيفة وعندهما حريم بئر العطن
اربعون ذراعا وحريم بئر الناضح ستون ذراعا وبهذا اللفظ ورد حديث اخر والمراد بالذراع الذراع المكسرة وهي ست
قبضات وكان ذراع الملك سبع قبضات كل قبضة اربعة اصابع فكسر منه قبضة وانما قال في الاصح لانه قيل المراد اربعون
من جميع الجوانب من كل جانب عشرة اذرع وللعين خمسمائة اي حريم العين خمسمائة ذراع بذلك ورد الحديث وانما كان
حريمها اكثر لان الغرض منها الزراعة فلا بد من موضع يجري فيه الماء كذلك اي من كل جانب في القول الاصح وعند بعضهم خمسمائة

من الجوانب

من الجوانب الاربعة من كل جانب مائة وخمسة وعشرون ذراعا وقيل ان التقدير في البئر والعين بما ذكرنا في
اراضيهم لصلابتها وفي اراضينا رخاوة فيزاد كيلا يتحول الماء الى الثاني كذا في الكافي ومنع غيره من الحفر فيه اي منع
صاحب البئر وصاحب العين غيره عن التصرف في حريم البئر وحريم العين بالحفر والزراعة وغيرهما فان حفر في منتهاه
اي منتهى حريم بئر الغير او منتهى حريم عينه فله الحريم من ثلاث جوانب دون الجانب الاول لسبق ملك الاول فيه فلو
ذهب ماء البئر الاول في هذه الصورة وعرف ذهابه بحفر الثاني فلا شيء على الثاني ذكره في فتاوى قاضي وللقناة
وهي مجرى الماء تحت الارض واصلها من قنات الرمح وهي خشبتها ذكره في المغرب حريم بقدر ما يصلحها وعن محمد انها بمنزلة
البئر في استحقاق الحريم وقيل هذا عندهما وعند ابي حنيفة لا حريم لها ما لم يظهر الماء وعند ظهور الماء
على الارض هي بمنزلة العين فيقدر حريمها بخمسمائة ذراع كذا في الهداية وذكر في الخزانة قيل ان تقدير حريمها
مفوض الى راي الامام وفي فتاوى قاضي اذا حفر قناة في مفازة فعند ابي حنيفة ان فعل باذن الامام يستحق
الحريم لمخرج الماء على وجه الارض كحريم العين وان كان بغير اذن الامام فلا شيء له ولا حريم النهر وهو في
الاصل المجرى الواسع للماء والمراد ههنا مطلق مجرى الماء اذا كان على وجه الارض فلو حفر نهرا في ارض موات لا
يستحق بذلك حريما وهذا عند ابي حنيفة واما عندهما فله حريم اذ النهر لا بد له من يلقي طينه وعن صاحبه عليه لاصلاحه
وكذا القاء الطين قيل على الخلاف والصحيح ان لصاحب النهر ذلك اتفاقا ما لم يفحش واما المرور فقد قيل يمنع صاحب
النهر عنه عنده وقيل لا يمنع للضرورة قال الفقيه ابو جعفر اخذ بقوله في الغرس وبقولهما في القاء الطين كذا في
الكافي وذكر في النوازل انه يقدر حريم النهر من كل جانب وفي الهداية قول محمد ارفق بالناس

فصل

وجه مناسبة ايراد مسائل الشرب في ذيل كتاب احياء الموات ظاهر الشرب نصيب الماء هذا معناه اللغوي قال في
المغرب الشرب بالكسر النصيب من الماء وفي الشريعة عبارة عن نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارعة والدواب والمفهوم
عن اكثر الكتب ان الشرب هو نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او المساجر واما سقي الدواب فداخل في الشفة كما قال
المصنف والشفة شرب بني ادم والبهائم يقال هم اهل الشفة اي الذين لهم حق الشرب بشفاههم وان يسقوا دوابهم كذا في
المغرب ولكل حقها اي حق الشفة وحق سقي الدواب ان لم يخف تخريب النهر في كل ماء لم يحرز باناء لا يخفى ان حق سقي الدواب
يفهم من حق الشفة لدخوله فيه وانما افرده بالذكر لتقييده بقوله ان لم يخف تخريب النهر فان خوف تخريب النهر انما هو
في السقي الدواب وانما كان لكل احد حق الشفة وسقي الدواب لان الماء في الاصل مباح والمباح لا يملك بدون الاحراز

والبئر والحوض ونحوهما لم يوضع للاحراز وهو محتاج اليه لنفسه ودوابه فلو منع عنه افضى الى الحرج
وهو مدفوع ثم انه اعتبر خوف تخريب النهر لما ان مالك النهر اذا خاف تخريب النهر واما اذا لم يمنع وتعلم
بذلك وسقى الدواب ولم يخرب النهر فهو جائز سواء خاف المالك تخريب النهر او لا وفى الذخيرة ان كان الشفة
تاتى على الماء كله فى هذه قرية فذكر شيخ الاسلام خواهرزاده ان على قول ابى حنيفة لا يمنع صاحب الماء
عنها وذكر شيخ الائمة السرخسى ان فيه اختلاف المشايخ واكثرهم على ان صاحب الماء ان يمنع عنها وقوله
ما لم يحرز باناء احتراز عما اذا احرزه احد بالاناء فانه ملك بالاحراز الا انه بقيت شبهة الشركة نظر
الى الاصل فلهذا لو سرقه انسان فى موضع يعز وجوده لم يقطع يده وحق الشرب عطف على قوله حقها
اى ولكل احد حق الشرب ونصب الرحى الا اذا اضر بالعامة او خص النهر لغيره اى دخل فى المقاسم
جمع مقسم بفتح الميم وكسر السين اسم مكان من قسمت الشئ فانقسم كانه اراد به موضع القسم وهو
موضع السكر المعهود وقيل هو بكسر الميم وفتح السين واعلم ان ماء الاودية العظام كجيحون نهر خوارزم
ودجله نهر بغداد والفرات نهر الكوفة يجوز لكل احد ان يكرى منها نهرا او ينصب عليه رحى الا اذا اضر با
لعامة بان يميل الماء الى هذا الجانب اذا انكسر ضفته فيغرق القرى والاراضى هكذا ذكر فى الهداية ولا يخفى ان
مثل هذا الضرر منصور فى الكرى من البحر ومع ذلك اطلقوا القول بان الانتفاع به يجوز على اى وجه كان
واما ماء الانهار المملوكة وهى المراد بقوله دخل فى المقاسم فليس لاحد ان يكرى منه نهرا او ينصب عليه رحى
بغير اذن المالك سواء اضر به او لا لانه حق اختص بمالكه فان اراد احد ان يرفع الماء منه بالقرب والاوانى
ويسقى زرعه او شجره اختلف المشايخ فيه والاصح انه ليس له ذلك ولاهل النهر ان يمنعوه فلو كان لرجل فى داره
خضر او شجر واراد ان يسقى ذلك بالاوانى من نهر غيره قال بعض المشايخ بلخ ليس له ذلك الا باذن صاحب النهر
وذكر شمس الائمة السرخسى الاصح انه لا يمنع لان الناس يتوسعون فى ذلك والمنع منه بعد من الدناءة كذا فى
فتاوى قاضى وذكر فى الفتاوى المنصورية قيل لسقى البستان من ماء الشفة يجوز وهو خلاف ظاهر الرواية
فلا يفتى به وكرى نهر لم يملك من بيت المال يقال كريت النهر كريا حفرته والمراد هيهنا ان يوخذ الطين
المجتمع فيه ليسيل الماء فيه بالسهولة وانما كان ذلك من بيت المال لان منفعة الكرى لهم فيكون مؤنته عليهم
لكن ينبغى ان يصرف اليه من الجزية الخراج لا من العشر او الزكوة فانهما حق الفقراء فان لم يكن فيه شئ اى فى بيت

المال

المال فعلى العامة فللسلطان ان يجبر الناس على كريه احياء لمصلحة العامة ولكن يجبر من قطيقه ويجعل
مؤنتهم على الاغنياء الذين لا يطيقونه بانفسهم وكرى نهر ملك على اهله لان منفعته يعود اليهم خاصة
وهذا النهر قد يكون عاما وقد يكون خاصا وفى الاول يجبر الابى منهم على كريه دفعا لضرر بقية الشركاء
وفى الثانى قيل يجبر كما فى الاول وقيل لا يجبر لان كلا الضررين خلص ويمكن دفع الضرر عن الشركاء بالرجوع
على الابى بحصة ما انفقوا فيه اذا كان بامر القاضى بخلاف النهر العام لان حصة ما انفقوا بما لا يقبل
التقسيم على الجمع العظيم لقلته وكثرتهم كذا فى الكافى ثم قال بعضهم ان كان النهر لعشرة او ما دونها او عليه
قرية واحدة يعنى ماءه فيها فهو نهر خاص وان كان لما فوق العشرة فهو نهر عام وقال بعضهم ان كان لما دون الاربعين
فهو خاص والا فعام وقال بعضهم ان كان لما دون المائة فخاص وقال بعضهم ان كان لما دون الالف فخاص واصح
ما قيل منه انه يفوض الى راى المجتهد حتى يختار اى الاقاويل شاء كذا فى فتاوى قاضى من اعلاه اى من اوله الامن
اسفله ومن جاوز اى الكرى من ارضه برى من الكرى هذا عند ابى حنيفة والفتوى عليه ذكره الامام قاضى و
توضيحه ان الشركاء اذا كانوا عشرة فمؤنة الكرى من اول النهر على كل واحد منهم اعشار الى ان يجاوز ارض احدهم
ثم يكون مؤنة الكرى على الباقين اتساعا الى ان يجاوز ارضا اخرى ثم يكون على الباقين اثمانا وعلى هذا التفصيل
الى اخر النهر وهذا عند ابى حنيفة والفتوى عليه ذكره الامام قاضيخان وعندهما مؤنة الكرى عليهم من اوله
الى اخره بحصص الشرب والارضين لان صاحب الاعلى ينتفع بكرى الاسفل ايضا لاحتياجه الى تسييل ما فضل من
الماء فيه ثم قوله من اعلاه موافق لما فى الهداية وذكر فى فتاوى قاضى اختيار المتاخرون البداية بالكرى من
اسفل النهر وذلك لئلا ينفتح الماء احد قبل تمام الكرى وقوله من ارضه اشارة الى قول المختار وقد روى عن محمد
عن ابى حنيفة انه اذا كان فوهة النهر الى ارضه فى وسط ارضه فبلغ الكرى الى فوهة النهر يسقط عنه الكرى والاول
هو الصحيح كذا فى الكافى وذكر فى المصفى ان هذا الاختلاف فى النهر الخاص اذ فى النهر العام الذى عليه القرى اذا
بلغوا فوهة نهر قرية يرفع عنهم مؤنة الكرى اتفاقا وصح دعوى الشرب بلا ارض اذ قد يملك بدون الارض ارثا او
وصية وقد يبلغ الارض بدون الشرب فيصح الدعوى فيه وهذا استحسان والقياس ان لا لان الشرب مجهول جهالة لا يقبل
الاعلام المشروط فى الدعوى والشهادة كذا فى الكافى وفى فتاوى قاضى لو ادعى شرب يوم فى كل شهر واقام البينة عليه
يقضى به لان الجهالة فى الشرب لا يمنع قبول الشهادة ولو شهدوا ان له شرب يوم ولم يسموا عندنا لا يقبل وان اختصم

قوم فی شرب بینهم قسم بقدر اراضیهم اذا لم یکن لهم بینة علی ذلك والقسمة قد یکون بالتهایؤ وبالکوی فان کان
فیهم صغیر او غائب لم یجز القسمة الا اذا کان عنه نائب وصح اذا او فواحقه لیس له ان ینقض اذا بلغ او حضر کذا فی
الظهوریة ومنع الاعلی من سکر النهر ای سده وان لم یشرب الاعلی بدونه ای بدون السکر وفی التقیید بالاعلی
اشارة الی ان الاسفل له ان یسکر النهر وفی الخزانة اشارة الی ذلك وقیل ینبغی ان لا یجوز لاحتمال انه یضر ذلك
الاعلی الا برضاهم ای برضی باقی الشرکاء بان یستغنوا عن الماء او بان یوافقوا علی ان لا یسکر الاعلی النهر حتی یشرب
بحصته ان اصطلحوا علی ان یسکر کل منهم فی نوبته وفی الخلاصة قیل اذا لم یمکنه سقی ارضه من غیر سکر رفع الی
القاضی فیامرهم بالمهایاة فی مواضع اخر منها قیل ان عدم ولایة السکر انما هو فیما اذا سکر بالتراب اما اذا سکر
بالتراب اما اذا سکر بالخشب والحشیش وله ذلك باذن الشرکاء وبدون اذنهم وفی فتاوی قاض اذا لم یکن سقی
الارض لکل منهم الا بالسکر یبدأ باهل الاسفل حتی یرووا ثم بعد ذلك لاهل الاعلی ان یسکروا لیرتفع الماء الی
اراضیهم وکل منهم عطف علی قوله الاعلی ای ومنع کل واحد من الشرکاء من نصب رحی لان فیه کسرة ضفة النهر
ونحوه کالدالیة وقد مر تفسیرها فی کتاب الزکوة وکالجر وهو ما یتخذ من الالواح والخشب یوضع ثم یرفع وکالقنطرة
وهی ما یتخذ من الاجر والحجر وبعد ما اتخذ فی موضع لا یرفع منه الا فی ملکه بحیث لا یضر بالنهر بان ینکسر ضفته
ولا بالماء بان یتغیر عن سنته الذی کان یجری علیه ولم یقل الا برضاهم لان ذلك یعلم من المسئلة المتقدمة فان
المنع کان لحقهم فاذا رضوا بذلك کان جائزا ومن التغییر عطف علی قوله من نصب رحی ای منع کل واحد من الشرکاء
من تغییر شیء من النهر او الشرب فما کان قدیما الا برضا باقی الشرکاء لان القدیم یترك علی قدمه فان شر الامور محدثاتها
فمن ذلك ان یوسع فم النهر لیدخل فیه الماء اکثر ومنه ان یوخر الکوة عن فم النهر فیجعلها فی اربعة اذرع منه مثلا لاحتباس
الماء فیه فیزداد دخول الماء فیه واما اذا اراد ان یسفل کوته او یرفعها فله ذلك فی الصحیح کذا فی الهدایة وعن الامام
شمس الائمة الحلوانی اذا علم ان الکوة کانت متسفلة وارتفعت وهو من التسفیل یعیدها الی الحالة الاولی جاز واما
اذا علم انها کانت فی الاصل کذلك فاراد ان یسفلها منع منه لانه یرید بهذا ان یاخذ زیادة علی ما کان له من الماء
کذا فی فتاوی قاض والشرب یورث لانه قد یملك بالارث ما لم یملك بسایر اسباب الملك کالقصاص والدین
والخمر والبعض ویوصی بالانتفاع به فان الوصیة اخت المیراث وجهالة الموصی به لا یمنع الوصیة لانها من اوسع
العقود حتی جازت للمعدوم ولا یباع الشرب بلا ارض فی ظاهر الروایة وهو القیاس لانه بیع المعدوم حقیقة وانما

جوز

جوز استحسانا مع الارض باعتبار انه یفرض موجودا بالتبعیة واورد الارض منکرا ولم یقل بلا ارضه لانه
لو باع الشرب مع ارض اخری له لیس هذا شربها فانه یجوز عند بعض المشایخ وهو اختیار الفقیه ابو جعفر
وهو الصحیح وقال بعضهم لا یجوز کذا فی المنصوریة ثم اذا باع ارضا بشربها فللمشتری قدر ما یکفیها من
الشرب ولیس له جمیع ما کان للبایع له کذا فی فتاوی قاض الا عند مشایخ بلخ فانهم جوزوا بیع الشرب
بدون الارض فی تعارف اهله ذلك واهل بلخ کذلك والقیاس یترك بالتعامل قیل اذا باع الشرب بمجاریه
جاز ویصیر الماء تبعا للمجری کذا فی الخزانة وقال قاض حکم بیع الشرب حکم بیع فاسد اذ قد جوزه بعض
المشایخ ولیس له حکم باطل والمبیع بیعا فاسدا یملك بالقبض فاذا باع بعد القبض وجب ان یجوز وکذا
الاجارة والهبة ظاهر هذا الکلام ان اجارة الشرب وهبته لا یجوز الا عند مشایخ بلخ ویمکن ان یفرق
بینهما وبین البیع بان الاجارة والهبة لا یصحان بدون قبض الموجود والموهوب بخلاف البیع فتدبر
ومن سقی ارضه من شرب غیره یضمن فهو اختیار فخر الاسلام البزدوی وتفسیر ضمان الشرب انه ینظر بکم
یشتری لو کان بیعه جائزا ذکره الامام السرخسی فی المبسوط وذکر فی الفصول العمادیة ان الماء مثلی علی ما ذکر
فی الفتاوی وعن صاحب المحیط انه من ذوات القیم عند الشیخین وقال الامام خواهر زاده انه لا یضمن
باتلاف شرب غیره فی الخلاصة وعلیه الفتوی وفی الذخیرة الاصح انه لا یضمن لانه قبل الاحراز بالاوانی
لا یملك وفی الخزانة اذا سقی ارضه بغیر اذن صاحب النهر فلا ضمان علیه فیما اخذ من الماء وان اخذه مرة بعد
مرة یؤدبه السلطان بالضرب والحبس لا من سقی ارضه فنزت ارض جاره فی المغرب النز ما یحلب من الارض
من الماء وقد نزت الارض اذا صارت ذات نز ویحلب منها النز وانما لا یضمن لانه غیر متعدی فیه وفی الذخیرة
قال الشیخ اسمعیل الزاهد انما لا یضمن اذا کان محقا فی السقی بان سقی فی نوبته مقدار حقه والا فیضمن و
فی الخلاصة قال الفقیه ابو جعفر اذا سقی ارضه فتعدی الماء الی جاره فان لم یستقر الماء فی ارضه بل فی
ارض جاره یضمن وان استقر فی ارضه ثم تعدی الی ارض جاره فان تقدم جاره الیه بالسد والاحکام ولم
یفعل یضمن وان لم یتقدم الیه لا یضمن وان کان ارضه اعلی وعلم انه لو سقی ارضه یتعدی الی ارض جاره یضمن
والمذکور فی عامة الکتب انه سقی غیر معتاد لا یضمن وفی الروضة اذا کانت الارض مکروبة وفسد کرابها یقوم الارض
مکروبة فیضمن فضل ما بینهما **کتاب الوقف** اورده عقیب کتاب احیاء الموات لمناسبة

بينهما من حيث التضاد فان احياء الموات يستلزم ادخال ما ليس بمملوك لاحد من الناس فى ملكه والوقف يستلزم
اخراج ما هو مملوكه عن ملكه من غير ان يدخل فى ملك احد من الناس اما بعد حكم او قبله وهو فى اللغة الحبس
وقد يسمى الموقوف وقفا تسمية بالمصدر فيجمع على اوقاف ولا يجئ الايقاف بهذا المعنى الا فى لغة رديه ذكره
فى المغرب وفى الشريعة عند ابى حنيفة رح هو حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة كالعارية وفيه
اشكال اذ لو كان العين محبوسا على ملكه كان ينبغى ان لا يجوز له بيعه كالمدبر وام الولد وليس كذلك فان
بيع الوقف عند ابى حنيفة رح جائز وان اريد انه بعد حكم الحاكم يصير محبوسا على ملكه ففيه انه يصرح بانه يزول
ملكه عنه بعد حكم الحاكم ويمكن ان يقال ان الواقف ما لم يرجع عن الوقف لا يجوز له بيعه واذا رجع لم يبق
وقفا واما زوال الملك بحكم الحاكم فليس بناء على مذهبه بل بناء على قولهما فان حكم الحاكم فى المجتهد فيه نافذ
اتفاقا لكن يرد على هذا التعريف وقف نفس المسجد فانه ليس محبوسا على ملك الواقف ويمكن ان يقال ان
المسجد اذا خرب واستغنى عنه اهله فانه يعود الى قديم ملك الواقف عند ابى حنيفة رح ومحمد رح فصح انه محبوس
على ملكه بل المحبوس على ملكه حقيقة من جملة الاوقاف هو المسجد وقوله والتصدق بالمنفعة لا يشتمل ما اذا
وقف على اولاده او على بنى هاشم او على الاغنياء فان التصدق عليهم لا يجوز والجواب ان المحرم عليهم الصدقة
الواجبة لا الصدقة المتطوع بها ذكره فى الملتقط وذكر شيخ الاسلام ان الوقف على اقرباء الرسول صلعم
جائز وان كانت الصدقة لا يحل لهم وفى الجامع الاصغر الوقف عليهم لا يجوز كالصدقة كذا فى الذخيرة ولو قال
والتبرع بالمنفعة لكان اولى وقد قيل ان المنفعة معدومة والتصدق بالمعدوم لا يجوز فلا يجوز الوقف
عند ابى حنيفة رح اصلا وهو المذكور فى الاصل والاصح انه جائز عنده الا انه غير لازم وقد ذكر فى الحصر ان
معنى قولهم الوقف باطل عند ابى حنيفة رح هو ان للواقف وارثه ابطاله وعندهما هو حبس العين على ملك الله تعالى
فتزول ملك الواقف عنه الى الله تعالى خاصة على وجه يعود منفعته الى العباد وفى الكافى قيل الفتوى على قولهما
واعلم ان عبارة الهداية فى تقرير قولهما حبس العين على حكم ملك الله تعالى بزيادة لفظ الحكم ولعل فايدته الاشارة
الى ان المخلوقات باسرها محبوسة على ملك الله تعالى وانما يحث لا يكون للمخلوق فيه تصرف سوى المنفعة فتامل
فلا يزول ملك المالك عن الوقف عند ابى حنيفة رح الا ان يحكم به حاكم لان القاضى اذا قضى فى مجتهد فيه ينفذه ولا
يخفى ان التفريع على ما تقدم بالنظر الى الاستثناء غير صحيح وطريق هذا الحكم ان يسلم الواقف ما وقفه الى المتولى

ثم يرجع

ثم يرجع محتجا بعدم اللزوم بناء على قول ابى حنيفة رح فيقضى القاضى باللزوم بناء على قولهما واطلاق قوله حاكم
يشعر بان حكم المحكم فى ذلك كحكم القاضى وفيه اختلاف المشايخ والصحيح ان بحكم المحكم لا يرتفع الخلاف وللقاضى
ان يبطله كذا فى الكافى وفى قوله الا ان يحكم به حاكم اشارة الى ان الشرط هو الحكم بالفعل ويجوز ان يكتب
فى اخر صك الوقف وقد قضى قاض بصحة هذا الوقف ولزومه لا يصير الوقف لازما ما لم يحكم القاضى بذلك
بالفعل وقد صرح بذلك الامام السرخسى فى المبسوط وقيل هذا القدر كاف لان الوقف وقع صحيحا وانما
يبطل بابطال القاضى وبكتابة هذا الكلام يمتنع قاض اخر على ابطاله فينبغى صحيحا وهذا وان كان كذبا لكن
لا يكون مبطلا حقا بل هو منع عن الابطال كذا فى الفصول العمادية والا فى مسجد بنى فانه يزول ملكه عنه عند ابى حنيفة رح
اذا وجد الشرائط وان لم يحكم حاكم اذ هو خالص لله تعالى كما اشار اليه وان المساجد لله تعالى وافرزه اى ميزه
عن ملكه المتصل به اذ بالافراز يصير خالصا لله تعالى فلو جعل تحته سردابا او فوقه بيتا لم يخرج عن ملكه حتى يجوز
بيعه وروى الحسن عن ابى حنيفة رح انه اذا جعل السفل مسجدا والعلو مسكنا فهو مسجد لان المسجد مما يتابد و
ذلك يتحقق فى السفل دون العلو وعن محمد رح عكس هذا لان المسجد معظم ومع وجود المسكن فوقه يتعذر
تعظيمه وعن ابى يوسف ومحمد انهما اجازا ذلك كله كذا فى الهداية بطريقه اى مع طريقه بان يجعل له طريقا
عاما للمسلمين فلو جعل وسط داره مسجدا واذن للناس بالدخول والصلوة فيه ان شرط معه الطريق صار
مسجدا والا فلا عند ابى حنيفة رح وقالا يصير مسجدا ويصير الطريق من حقه من غير شرط كذا فى الكافى والقنية واذن
للناس بالصلوة فيه اذ الصلوة فيه بدون اذنه لا يكفى فيه وينبغى ان ياذن بالصلوة مطلقا او ابدا حتى لو اذن
بالصلوة يوما او شهرا لا يصير مسجدا ذكره فى الذخيرة وصلى فيه واحد اذ لا بد من التسليم عند ابى حنيفة رح
ومحمد رح والتسليم فى كل شئ يكون بما يليق به ويختار الامام السرخسى وعن بعضهم انه يصير مسجدا بالتسليم الى
المتولى كما فى ساير الاوقات وما ذكر من الاكتفاء بصلوة واحد فيه رواية عن ابى حنيفة رح لان ادناه وهو ايضا رواية
عن محمد وروى الحسن عن ابى حنيفة رح انه يشترط الصلوة بالجماعة باذن اثنان فصاعدا كما قال محمد رح وعلى الرواية الاولى
قال بعضهم ينبغى ان يصلى الواحد فيه باذان واقامة واداء الصلوة باذان واقامة كاقامة الجماعة فلو كان الواحد
المصلى هو الباقى بنفسه فعن بعضهم انه يصير مسجدا والصحيح ان صلوته وحده لا يكفى هذه الجملة فى فتاوى
قاضى خان وعند ابى يوسف رح الصلوة فيه ليس بشرط اصلا كذا فى المضمرات واعلم ان اقتصاره فى الاستثناء على الا

المذكورين يدل على ان زوال ملك المالك عن الواقف عند ابيحنيفة رح منحصر فيهما لكن ذكر السرخسي ان الوقف
يصير لان ما عنده بالاضافة الى ما بعد الموت او بالوصية به ولكن الوقف جايز عنده بدون ذلك ففي ظاهر
الرواية شرط جواز الوقف عند ابيحنيفة رح الاضافة الى ما بعد الموت او الوصية به وقالا هذا ليس بشرط ولا فرق
في ذلك بين ان يكون الوقف في الصحة او في مرض الموت وذكر شيخ الاسلام ان في الوقف المباشرة في
مرض الموت اذا لم يكن مضافا الى ما بعد الموت عن ابيحنيفة رح روايتان كذا في الذخيرة وعند محمد رح تسليمه الى
المتولي وقبضه شرط للزوم الوقف وزوال الملك عن المالك وفي فتاوا قاضي عند محمد لا يزول ملك الواقف
الا بالتسليم الى المتولي او الموقوف عليه وعند ابيوسف رح يزول الواقف بنفس القول لان الفرض لا يصلح
منه اسقاط الملك كالاعتاق فلا يحتاج الى شيء اخر وفي الخلاصة عامة المشايخ اخذوا بقول محمد وذكر الطحاوي
ان التابيد شرط عند محمد رح حتى لو وقف على الاولاد ولم يجعل اخره للفقراء لا يصح الوقف وعند ابيوسف رح
التابيد ليس بشرط فاذا ماتوا يعود الى ملكه او ملك ورثته وقيل الخلاف في شيء اخر وهو ان عند ابيوسف رح
يثبت التابيد بنفس الوقف من غير ذكر شيء اخر معه وعندهما لا يثبت بنفس الوقف بل بجعله اخره للفقراء فصح
عنده ابيوسف رح وقف المشاع لان القسمة من تمة القبض وهو ليس بشرط عنده ويستثني من ذلك المسجد والمقبرة
والسقاية فلها اذا كانت مشاعا لا يحتمل القسمة لا يجوز عنده ايضا وعند محمد رح لا يجوز وقف مشاع يحتمل
القسمة لان القبض شرط عنده فكذا تمته واما ما لا يحتمل القسمة فيجوز وقفه عنده ايضا كما في الهبة ولا
فرق عنده بين شيوع الطاري وغيره فلو استحق جزء منه بطل الباقي لكن والمعتبر في الشيوع الاصلي هو الشيوع
عند القبض لا عند الوقف كذا في فتاوا قاضي وفي الخزانة ان مشايخ بخارا اخذوا بقول محمد وافتوا به
ومشايخ خراسان اخذوا بقول ابيوسف والمتاخرون افتوا بقوله وهو المختار وجعل الغلة والولاية
لنفسه عطف على قوله وقف المشاع والغلة كل ما يحصل من ريع ارض وكراها او اجرة غلام ونحوهما والمراد
بها منافع الوقف والولاية بالكسر مصدر ولي اليتيم او الوقف اذا تولى امرهما وحاصل المسئلة انه اذا وقف
ارضا مثلا وشرط ان يكون كل غلتها او بعضها لنفسه في حيوته وبعد موته للفقراء فعند ابيوسف رح يجوز ذلك
ولا يجوز عند محمد لان التسليم الى المتولي شرط عنده والفتوى على قول ابيوسف رح ترغيبا للناس كذا في الكافي
وذكر الفقيه ابو جعفر انه لو شرط لنفسه ان ياكل من الغلة يجوز عند محمد كذا في الذخيرة فلو شرط ان يكون

غلته

غلته له في حيوته ولم يشترط ان يكون بعد موته للفقراء بل سكت عنه فقال هلال لا يجوز وفي
وقف الانصاري انه يجوز كذا في فتاوا قاضي ثم المفهوم من عبارة المتن ان اشتراط الولاية لنفسه ايضا
على الخلاف عند ابيوسف رح يجوز وعند محمد لا يجوز وقد صرح بذلك في الخلاصة وقال الفتوى على قول
محمد والمفهوم من فتاوا قاضي ان اشتراط الولاية لنفسه صحيح عند محمد حيث قال ذكر محمد في السير انه اذا وقف
ضيعة واخرجها الى القيم فليس له الولاية بعد ذلك الا ان يشترط الولاية لنفسه فهذا صريح في ان اشتراط
الولاية لنفسه صحيح عند محمد رح ايضا وانما الخلاف في انه اذا لم يشترط الولاية لاحد يكون له ولاية عند ابيوسف رح
ولم يكن له ولاية عند محمد رح لان التسليم الى المتولي شرط عنده فاذا اسلم لم يبق له ولاية الا اذا شرطها ذلك
عند الوقف وشرط ان يستبدل به اي صح عند ابيوسف رح شرط ان يستبدل الواقف بذلك الموقوف ارضا
اخرى اذا شاء اذ فيه تحويله الى ما يكون خيرا منه او مثله وعند محمد الوقف جايز والشرط باطل اذ هذا الشرط
يزيد بالمنع عن زوال الملك والوقف يتم بزوال الملك فيبقى الاستبدال شرطا فاسدا كذا في الكافي وترك ذكر تصرف
مؤبد اي صح عند ابي يوسف رح ترك ذكر مصرف مؤبد حتى اذا ذكر فيه جهة ينقطع جاز فاذا انقطع صرف الى
الفقراء وان لم يسمهم لان الفرض التقرب الى الله تعالى باي وجه كان مؤبدا او منقطعا وفي الذخيرة اذا وقف
على الاولاد ولم يجعل اخره للفقراء فاذا ماتوا يعود الى ملكه او ملك ورثته وفي الهداية عندهما لا يجوز حتى
يجعل اخره بجهة لا ينقطع ابدا وقيل التابيد شرط بالاجماع والخلاف في ذكره فعند ابيوسف رح لا يشترط ذكر
التابيد لان لفظ الوقف ينبئ عنه وعند محمد ذكر التابيد شرط لان الوقف تصدق بالمنفعة ولا دلالة فيه
على التابيد كذا في الهداية وذكر في الكافي ان المشايخ افتوا بقول محمد وفي فتاوى قاضي اذا قال داري هذه
صدقة موقوفة فلم يزد على ذلك قال ابو يوسف بن خالد لا يجوز ما لم يقل واخرها للمساكين وقال ابو يوسف رح
ومحمد رح وهلال الرازي يجوز ويكون وقفا على الفقراء وهو الصحيح لان محل الصدقة الفقراء ولا انقطاع لهم و
صح عند محمد رح وقف منقول فيه تعامل كالمصحف ونحوه من الكتب والفاس والقدوم والمر والطست والجنازة
وثيابها والقدور والمراجل والقياس ان لا يجوز وهو قول ابيحنيفة رح لانها مما لا يتابد لكن القياس يترك بالتعامل
وعند ابيوسف رح لا يجوز الا في السلاح والكراع من الخيل والابل فان القياس عنده يترك بالنص والنص قد ورد
في ذلك فقط وما لم يجر التعامل في وقفه كالثياب والحيوان لا يجوز عند الثلثة ويستثنى من ذلك ما اذا كان

بالتبع كما اذا وقف ضيعة ببقرها واكرتها وهم عبيده وساير الالات الحراثة فانه يجوز عندهما خلافا لابى
حنيفة رح كذا فى الهداية وذكر فى الخلاصة ان وقف المنقول تبعا للعقار جائز بالاجماع وفى فتاوى قاضى
قال الامام السرخسى فى وقف المنقول خلاف بين ابى يوسف ومحمد رح وقال والصحيح ان ما فيه عرف ظاهر بين
الناس بوقفه يجوز وقفه واختلف المشايخ فى وقف الكتب وجوزه الفقيه ابو الليث وعليه الفتوى ولا
يملك الوقف ولا يتملك لانه بمنزلة الاعتاق وذكر الصدر الشهيد عن ابى يوسف رح ومحمد قال والصحيح ان قيم
الوقف اذا باع بامر القاضى وراية جاز وعن شمس الائمة الحلوانى ان اوقات المسجد اذا تعذر استغلالها
فللمتولى ان يبيعها ويشترى بثمنها اخرى مكانها وان لم يتعذر استغلالها لكن يوجد بثمنها ما هو خير منها لا
يباع وعن محمد انه اذا وجد القيم بثمن الارض الموقوفة ارضا اخرى اكثر ريعا كان له ان يبيعها ويشترى بثمنها
ما هو اكثر ريعا قال الصدر الشهيد الفتوى على انه لا يبيع وهكذا ذكر السرخسى فى السير الكبير كذا فى الخلاصة
لكن يجوز قسمته المشاع عند ابى يوسف فان وقف المشاع انما يجوز عنده هذه المسئلة انما يتاتى على قول
ابى يوسف رح وذكر فى الكافى والمحيط انه اذا قضى القاضى بجواز وقف المشاع صار متفقا عليه كسائر
المختلفات فان طلب بعضهم القسمة قال ابو حنيفة رح لا يقسم ويتهايؤن وقال ابو يوسف رح ومحمد رح يقسم واجمعوا
ان الكل لو كان وقفا على الارباب فارادوا القسمة وفى الخزانة لو كانت الارض كلها له فوقف نصفها ليس له
ان يقاسم بنفسه بل يرفع الامر الى القاضى حيث ينصب للوقف قيما فيقاسم هو وقيم القاضى وقيل لا حاجة
الى المرافعة الى القاضى بل يبيع ما كان ملكا من انسان ثم يقاسم المشترى ويبدأ من ارتفاع الوقف بعمارته المراد
بارتفاع الوقف المنافع التى يحصل منه وهو من اطلاقات العوام حيث يسمون ما يحصل من الزرع ارتفاعا
ويريدون بذلك الحاصل بالرفاع وهو رفع الزرع الى البيد وبعد الحصاد وانما يبدأ بالعمارة لان غرض
الواقف صرف الغلة مؤبدا ولا يبقى بدون العمارة فيثبت شرط العمارة اقتضاء فان كان فى الوقف ارض سبخة لا
يثبت كان للقيم ان يبدأ من جملة غلة الارض فيما يرفع وجهها ويصلحها كذا فى فتاوى قاضى ان وقف على الفقراء
اذ لا ما لهم اقرب من هذا الغلة فيجب فيها وان وقف على معين واخره للفقراء قيد بذلك لان التابيد شرط فى الوقف
فهى اى عمارته فى ماله اى مال ذلك المعين اى ما له شيا فى حال حيوته ولا يوخذ من الغلة لانه يمكن مطالبة الموقوف
عليه لتعينه والعمارة ينبغى ان يكون بقدر ما يبقى الموقوف على الصفة التى وقفه عليها وكذا اذا خرب يبنى على ذلك

الوصف

الوصف اذ لا ضرورة فى الزيادة والظاهر ان حكم عمارة اوقاف المسجد والرباط والحوض وامثالها حكم الوقف
على الفقراء فان امتنع ذلك المعين عن عمارة الوقف او كان فقيرا لا يستطيع عمارته اجره اى الوقف الحاكم
ولا يجوز ان يوجره الموقوف عليه كذا فى الهداية وذكر فى فتاوى قاضى قال الفقيه ابو جعفر كل وقف لا يحتاج
الى العمارة ولم يكن للموقوف عليه شريك جاز للموقوف عليه ان يوجره فلو شرط الواقف البداية بالخراج
او العشر فليس له ان يواجره لان كل الاجر يكون له بحكم العقد فيفوت شرط الواقف فان لم يشترط البداية
بذلك فاجر الموقوف عليه الارض ينبغى ان يجوز وعمره باجرته ثم رده الى مصرفه لان فى ذلك رعاية حق الواقف
وحق الموقوف عليه ونقضه النقض بالفتح مصدر بمعنى المنقوض والمراد ههنا البناء المنقوض وفى الصحاح النقض
بكسر النون وعن بعضهم انه بضم النون اى نقض الوقف وما انهدم من بنائه ويصرفه الى عمارة ان احتاج اليها او
يدخر الى وقت الحاجة اليها ان لم يحتج اليها فى الحال وفى الفصول العمادية نقلا عن الصغرى انه اذا خرب الوقف يجوز ان
يحول النقض الى مواضع اخر فان تعذر صرفه اليها اى صرف النقض الى العمارة بيع وصرف ثمنه اليها صرفا للبدل الى
مصرف المبدل وفى فتاوى قاضى اذا استغنى المسجد عن بعض المسجد فباعه اهل المسجد بامر القاضى جاز وان باعوه بغير
امره قال بعضهم يرجى ان يجوز والصحيح انه لا يجوز الا فى موضع لم يكن هناك قاضى وفى الفصول العمادية اذا اشترى
احد حصيرا او حشيشا او قنديلا للمسجد ثم استغنى عنه عاد الى ملكه ان كان حيا والى ورثته ان كان ميتا وعلى قول ابى
يوسف يباع ويصرف الى حوائج المسجد وان استغنى عنه هذا المسجد صرف الى مسجد اخر ولا يقسم النقض بين مصارفه
اى بين مستحقى الوقف لان حقهم فى المنفعة والنقض جزء من العين والعين حق المالك او حق الله تعالى على اختلاف
القولين **كتاب الكراهة** مناسبتها للوقف من حيث ان اكثر من يتصرف الوقف فى هذا
الزمان لا يتصرف على وجه المشروع ولا يراعى شرط الواقف فيصير مكروها كساير المحظورات وهى فى اصل اللغة
مصدر كرهت الشئ اذا لم تردده ولم ترضه سمى فى الشرع بعض اقسام ما تركه اولى مكروها لعدم رضاء به الشارع
ما كره حرام اى ما اطلق فى الشرع عليه انه مكروه فهو حرام عند محمد رح ولم يلفظ به اى لم يطلق محمد لفظ الحرام
عليه لعدم القاطع من الدليل على حرمته بل الدال على حرمته الدليل الظنى وعندهما ما اطلق عليه انه مكروه فهو
الى الحرام اقرب كذا فى الهداية وفى قضب الخلاصة المختار قول ابى حنيفة رح وابى يوسف رح وفى النهاية الرواية المنقولة
عن ابى حنيفة رح فى المتن شاذة وفى فتاوى قاضى قال نصير المكروه الى الحلال اقرب وبه قال خلف بن ايوب وعند ابى يوسف رح

المكروه والشبهة الى الحرام اقرب وهكذا روى الحسن عن ابيحنيفة رح وذكر فى جواهر الفقه ما حاصله ان الكراهة
نوعان وكراهة تحريم وكراهة تنزيه لان المكروه فى الاصل اما حرام او مباح وعلى الاول ان سقطت حرمته لضرورة
قائمة فى حق العامة فالكراهة للتنزيه كسور الهرة وان لم تبلغ الضرورة هذا المبلغ فهى للتحريم كلبن الاتان و
على الثانى ان عرض يغلب على الظن بسببه وجود المحرم فهى للتحريم كسور البقرة الجلالة والا للتنزيه وقال
العلامة فى التلويح ما ياتى به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع
عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعى حرام وبدليل ظنى مكروه
كراهة تحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راى محمد وعلى رايهما ما يكون تركه اولى
من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يتعلق
فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون
العقوبة من النار كحرمان الشفاعة انتهى كلامه وبذلك يظهر ان ما وقع فى عبارات المشايخ من ان المكروه
الى الحلال اقرب والى الحرام اقرب اشارة الى نوعى الكراهة الاكل فرض اندفع الاكل به اى بذلك الاكل هلاكه
لان لابقاء البنية وبه يتمكن من اداء الفرائض فان ترك الاكل حتى مات فقد عصى والشرب ايضا كذلك ذكره فى
الخزانة ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الماكول حلالا او حراما لعينه فلو لم يجد شيئا غير الميتة ولم ياكلها حتى
مات يكون اثما وفى رواية عن ابيوسف رح لا يكون اثما واما ان كان حراما لغيره بان يكون مال الغير فلو لم
ياكل حتى مات كان ماجورا ولو اكله وضمنه جاز كذا فى كشف البزدوى والمراد بالاكل لاجل الغذاء لا لاجل
المعالجة حتى ان من استطلق بطنه ولم يعالجه ياكل ما يحبس بطنه فمات لا يكون اثما كذا فى الظهيرية وماجور
عليه ان مكنه من صلوة قائما ومن صومه اى جعل الاكل قادرا عليهما وذلك بان ياكل فوق ما يندفع به الهلاك
بحيث لا يبلغ به الى حد الشبع فلا يجوز الرياضة بتقليل الاكل بحيث تضعف عن اداء الفرائض اما تجويع النفس
على وجه لا يعجز عن اداء العبادات فمباح وتجريعها للشارب الذى يخاف الشبق لا باس به كذا فى الخزانة ومباح
الى الشبع ليزيد قوته ولا اجر فيه ولا وزر ان كان من حل لكن يستحب ان لا يستديم الشبع وحرام فوقه اى فوق
الشبع لانه اسراف الا القصد قوة صوم الغد او لئلا يستحيى ضيفه فان هذا غرض صحيح يرجى ان يثاب عليه وفى
الظهيرية اذا اكل الرجل اكثر من حاجته ليستقى فلا باس به وحل استعمال المفضض اى المرصع بالفضة كالاناء والسرج

والكرسى

والكرسى والسرير واللجام والركاب اذا كان متقيا وكذا الاناء المضبب بالفضة متقيا موضع الفضة ففى
الشرب من ذلك الاناء يتقى موضع الفم وقيل هذا وموضع اليد فى الاخذ وفى الركوب على السرج وغيره يتقى موضع
الجلوس وعلى هذا القياس وهذا عند ابيحنيفة رح واما عند ابيوسف رح فيكره ذلك ومحمد مع ابيحنيفة رح فى
رواية ومع ابيوسف رح فى رواية والاختلاف فيما يخلص واما المموه الذى لا يخلص فلا باس به كذا فى الهداية
والاحجار اى حل استعمال الاحجار كاستعمال انية البلور والعقيق لان الذهب والفضة للرجال لا يحل
الذهب والفضة للرجال بالحلى وغيره كالاكل والشرب فى انيتهما كذا الادهان والتطيب والاكتحال بميل الذ
والفضة وما اشبه ذلك كالمكحلة والمراة او فى كل منهما تشبه بذى المشركين وتخصيصه بالرجال ربما
يوهم ان يجوز للنساء استعمالها بغير التحلى وقد ذكر الامام قاضى فى الفتاوى ان النساء فيما سوى التحلى
من الاكل والشرب والادهان من الذهب والفضة والعقود بمنزلة الرجال الا خاتما ومنطقة وحلية
سيف منها اى من الفضة فانه قد صح ان خاتم النبى صلعم كان من فضة وذهب بعض الناس الى انه لا باس بالتختم باكذ
وفى الظهيرية ينبغى ان لا يزيد الخاتم على مثقال هكذا ورد الخبر قالوا انما يجوز للرجال التختم بالفضة اذا كان
على هيئة خاتم الرجال فلو كان على هيئة خاتم النساء بان كان له فصان او ثلاثة يكره استعماله للرجال
وانما يتختم السلطان او القاضى ونحوهما واما غيرهما فالافضل ان يتركه والمراد بالمنطقة الحلقة التى
فيها على ما يفهم من الكتب وفى الظهيرية عن ابيوسف رح لا باس بان يجعل فى اطراف سيور اللجام والمنطقة
فضة ويكره ان يجعل عامته او بعضه انفضة وفى القنية قال بعض المشايخ لا باس باستعمال منطقة حلقتها
فضة وقال بعضهم لا باس اذا كان قليلا والا فلا وقد ذكر فى فتاوى قاضيخان لا باس بحلية السلاح و
حمايل السيف بالفضة فى قولهم ويكره بالذهب عند البعض ومسمار ذهب فى الخاتم عطف على قوله خاتما اى
حل استعماله لانه قليل تابع فلا يعد لابسا له والمسمار فى الاصل هو الوتد من الحديد والمراد ههنا وتد
من الذهب يشد به البعض ولا يتختم بحديد وصفر وحجر وقد وقع فى الجامع الصغير ولا يتختم الا بالفضة وهذا
صريح فى ان النحاس والرصاص والبلور والعقيق وغير ذلك كلها كالحديد والصفر فقد ورد الحديث فى
النهى عن التختم بهما واما غيرهما فحرام بالقياس عليهما فانه يجعل منها الاصنام كما يجعل من الصفر وذكر فى الكافى
ان بعضهم اباح التختم باليشب واليه مال الامام السرخسى وقال الاصح انه لا باس به كالعقيق واختار الامام

فخر الدين خان فى الفتاوى قول الامام السرخسى ثم المعتبر انما هو الحلقة فان قوام الخاتم بها ولا معتبر
بالفص حتى يجوز ان يكون الفص من حجر كذا فى الهداية ولا يلبس رجل حريرا هو فى الاصل الابريسم المطبوخ
ويسمى الثوب المتخذ منه حريرا كذا فى المغرب والتقييد برجل اشارة الى انه يحل للنساء ثم لا فرق عند ابى
حنيفة رح بين الحرب وغيره وعندهما يجوز لبسه فى الحرب خاصة وفى شرح الجامع الصغير للبزدوى من
الناس من اباح لبس الحرير والديباج للرجال ومنهم من قال هى حرام على النساء ايضا وعامة الفقهاء على
انه يحل للنساء دون الرجال كذا فى القنية وفيها ايضا نقلا عن فوايد صاحب المحيط عن ابى حنيفة رح لا يكره
لبس الحرير اذا لم يتصل بجلده بان لبسه فوق قميص او جبة من غزل او نحوه وابو يوسف رح اعتبر اصل
اللبس ثم قال صاحب القنية طلبت هذا القول عن ابى حنيفة رح فى كثير من الكتب فلم اجده سوى هذا والصحيح
ان الكل الحرام وفى الفتاوى المنصورية يكره لبس الحرير اتفاقا وقالت الشيعة رخص لا لمحمد فى لبس الحرير و
نحن لا ناخذ بهذا الا قدر اربعة اصابع فى العرض لما روى فى الحديث انه صلعم لبس جبة مكفوفة بالحرير
وفى فتاوى قاضى روى بشر عن ابى يوسف رح عن ابى حنيفة رح انه لا باس بالعلم فى الثوب من الحرير اذا كان
اربعة اصابع او دونها ولم يرو فيه خلافا وفى القنية قال بعضهم المعتبر قدر اربعة اصابع كما هى
هيئتها لا اصابع السلف وقال بعضهم المراد اربعة من اصابع عمر وذلك قدر شبر لنا وقال بعضهم المعتبر
اربعة اصابع منشورة وقال بعضهم التحرز عن مقدار المنشورة اولى وقال نجم الائمة المعتبر اربعة اصابع
لا مضمومة كل الضم ولا منشورة كل النشر وفى المنصورية لا باس بتكة حرير عند ابى حنيفة رح وذكر صدر الشهيد
انه يكره عن ابى يوسف رح خلافا لمحمد ويتوسده ويفترشه اى ويجعل الرجل الوسادة والفراش من الحرير ويتكى
عليها عند ابى حنيفة رح وعندهما يكره للعمومات الواردة فى ذلك وفى القنية ابو الليث ذكر قول ابى يوسف مع ابى
حنيفة رح ذكره فى الحصر وخصص التوسد والافتراش بالذكر لان استعمال اللحاف من الابريسم لا يجوز لانه نوع
لبس كذا فى القنية ويلبس ما سداه ابريسم بكسر الهمزة وفتح السين ولحمته غيره لان الاعتبار انما هو بالسدى اذ هو
بمنزلة الجزء الاخير من العلة والخز كان فى زمانهم من دبر الحيوان المائى الذى يسمى بالعربية الخز والقضاعة بالتركية
قندز واما الخز المعروف الان فجميعه معمول من الابريسم وهو حرام كذا فى الملتقط وفى المصفى اذا كان لحمته من قطن
او كتان وسداه من ابريسم فان كان الابريسم يرى يكره للرجال لبسه وان كان لا يرى لا يكره لبسه لهم وفى الهداية ثم قال

ابو يوسف رح لا اكره بين الغزو والطهارة ولا ارى بحشو القز باسا لان الثوب ملبوس والحشو غير ملبوس
وعكسه اى يلبس الرجل عكس ما ذكر وهو ما لحمته ابريسم وسداه غيره فى حرب لضرورة دفع السلاح وفيه
رعب قلوب الاعادى فقط فيكره لبسه فى غير الحرب فقوله فى حرب قيد للعكس فقط وكره الباس الصبى ذهبا
او حريرا فانه ثبت بالنص تحريم اللبس فى حق الذكور فيحرم الباسه للذكور ايضا كالخمرة فان سقيه حرام
كشربه وينظر الرجل من الرجل والمراة من المراة والرجل سوى ما بين السرة الى الركبة هذا شروع فى بيان
العورات من الرجال والنساء فعورة الرجل بالنسبة الى الرجل والمراة المحرمة عليه هى من سرته الى ركبته فالسرة
ليست بعورة عندنا خلافا لابى عصمة فانها عنده عورة والركبة عورة عندنا كما مر فى كتاب الصلوة و
كذا الفخذ عورة خلافا لاصحاب الظواهر فانهم يقولون ان العورة من الرجل موضع السرة فقط وما دون
الى منبت الشعر ايضا صورة خلافا لما يقوله الامام ابو بكر محمد بن الفضل انه ليس بعورة لتعامل العمال الابداء
عن ذلك الموضع لكن حكم العورة فى الركبة اخف منه فى الفخذ وفى الفخذ اخف منه فى السواة فكاشف الركبة
ينكر عليه برفق وكاشف الفخذ يعنف عليه وكاشف السواة يودب ان لج كذا فى الكافى وذكر فى الاصل
ان عورة الرجل الاجنبى بالنسبة الى المراة كعورة المحارم بالنسبة الى الرجل حتى لا يباح لها ان ينظر الى ظهره
وبطنه وما ذكر ان من نظر المراة الى المراة كنظر الرجل الى الرجل انما هو الرواية المشهورة لانعدام الشهوة
فيما بينهن غالبا وعنه عن نظر المراة الى المراة كنظر الرجل الى محارمه حتى لا يباح لها النظر الى ظهرها و
بطنها ولهذا نهى النساء عن دخول الحمامات والجواب انه النهى انما هو الخروج من بيتها والا فحاجتهن الى
الحمام فوق حاجة الرجال اذ المقصود منه الزينة وازالة الدرن وهن الى ذلك احوج كذا فى الكافى ومن محرمه
عطف على قوله من الرجل اى ينظر الرجل من محرمه وامة غيره سواء كانت قنة او مدبرة او ام ولد او
مكاتبة وكذا معتق البعض عند ابى حنيفة رح الى ما وراء الظهر والبطن والفخذ الاعضاء الثلثة مع ما يتبعها
او يكون فيما بينها فيدخل فيه الفرج والدبر والاليتان والركبتان فيحل النظر الى الشعر والراس والوجه والعنق
والصدر والثدى والعضد والساعد والكف والرجل الى منتهى الركبة وعن محمد بن مقاتل انه يحل النظر من الامة
الى ما دون السرة الى الركبة والمحرم من لا يجوز المناكحة بينه وبينها على التابيد بنسب كان او بسبب كالرضاع و
المصاهرة كذا فى الهداية فقوله على التابيد احتراز عن اخت المراة وعمتها وخالتها وبنتها قبل الدخول بالام

فان حرمة هولاء ليست مؤبدة لكن يرد عليه الملاعنة فانه لا يجوز المناكحة وبينها على التابيد الا ان
يقال الملاعن اذا كذب نفسه ارتفعت حرمة المناكحة فلا يكون الحرمة موبدة واعلم ان حرمة المصاهرة
ان كانت بالزنا قيل لا يحل النظر والمس لانه ظهرت جنايته مرة فلا يؤتمن ثانيا والاصح ان ثبوت حرمة المصاهرة
بالسفاح كثبوتها بالنكاح لتحقق الحرمة على التابيد كذا في الكافي ويخدشه انه لو نكحها وقضى شافعي المذهب
بصحة النكاح يحل عليه فكيف يكون الحرمة مؤبدة ومن الاجنبية والسيدة الى الوجه والكفين اي نظر
الرجل من المراة الاجنبية والعبد من سيدته الى الوجه والكفين والمراد بهما من رؤس اصابع اليدين
الى الرسغين وعن ابي يوسف رح انه يباح النظر الى ذراعها ايضا كذا في الهداية وذكر في بعض شروح الهداية
ان مشايخنا قالوا يمنع المراة الشابة عن كشف وجهها بين الرجال في زماننا وقد صرح في بعض الفتاوى
ان النظر الى وجه الاجنبية على الشهوة حرام وبدونها مكروه وفي الخلاصة ان ظهر القدم منها عورة الا
عند الكرخي والطحاوي وقال السرخسي في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح قدمها ليس بعورة وشرط الامن
عن الشهوة في جميع ما ذكر اما في نظر الرجل الى الرجل فلان المنظور اليه كان صبيحا مشتهيا فحكمه حكم النساء
وهي عورة من فرقه الى قدمه فلا يحل النظر فيه بشهوة واما السلام عليه والكلام معه والنظر لا عن
شهوة فلا باس به ذكره في الملتقط واما في نظر المراة الى الرجل فالمفهوم من الهداية ان الامن عن الشهوة
ليس بشرط لكن لو كان في قلبها شهوة يستحب لها ان يغض بصرها واما في نظر الرجل الى المحرم ففي اشتراط الامن
عن الشهوة تردد اذ المراة ذات رحم المحرمة وان غلبت الشهوة عليها لكن الغالب انها لا تميل الى محرمها واما
في نظر محرم الرجل الى الاجنبية الحرة والمملوكة والعبد الى السيدة فلا شك في اشتراط الامن عن الشهوة واعلم
انه اذا كان في قلبه شهوة او كان اكبر رايه انه يشتهي لا ينظر كذا في الخلاصة وفي لفظ الامن عبارة المتن
اشعار بانه لو شك في الاشتهاء ينبغي ان لا ينظر ايضا وقد صرح في الهداية بذلك الا عند الضرورة كالقضاء
فان القاضي اذا اراد ان يحكم عليها جاز له ان ينظر الى وجهها وان خاف ان يشتهي للحاجة الى احياء حق الخصم
لكن يقصد بذلك الحكم عليها لا قضاء الشهوة والشهادة فانه اذا اراد الشاهد ان يشهد عليها عند القاضي حل
له النظر اليها وان خاف ان يشتهي بشرط اداء الشهادة لا قضاء الشهوة وكذا اذا اراد تحمل الشهادة فله ان ينظر اليها
وان لم يامن الشهوة بشرط ان يقصد تحمل الشهادة وهذا عند بعض المشايخ والاصح انه لا يحل له ذلك لانه لا ضرورة

وقد

وقد يوجد لتحمل الشهادة من لا يشتهي بخلاف حالة الاداء لانه قد التزم هذه الامانة بالتحمل وهو متعين
لادائها كذا في الكافي وذكر في الخزانة انه لا يحتاج في تحمل شهادة النكاح ان يرى الشهود الزوجة وارادة
النكاح فانه اذا اراد ان يتزوج امراة فلا باس بان ينظر اليها وان علم انه يشتهيها اذ هو سنة فيقصد اقامة
السنة لا قضاء الشهوة والشراء عطف على النكاح اي اذا اراد المالية فلا بد من النظر اليها والمداواة فانه
يجوز للطبيب ان ينظر الى موضع المرض منها للضرورة والاولى ان يطلب امراة تداويها فان لم توجد فامراة تتعلم
ذلك ثم تداويها فان لم يوجد ذلك وخافوا ان يهلك او يصيبها بلاء او وجع لا يحتمل فلا باس بان تداويها رجل
لكن ينبغي ان يغض بصره ما استطاع كما اشار اليه بقوله وينظر الى موضع المرض بقدر الضرورة فيستر كل
عضو منها سوى موضع المرض وموضع النبض وغيره مما يستدل به الطبيب على المرض واعلم انه يجوز
للمراة ان ينظر الى فرج المراة عند الولادة وعند ما اريد ان يعلم البكارة في العنة والرد بالعيب كذا في
الخلاصة والخصي وهو الذي نزع خصياه ونحوه كالمجبوب والمخنث كالفحل في النظر اما الخصي فلانه فحل يجامع
حتى قيل هو اشد الناس جماعا وكذا المجبوب لانه يسحق فينزل فان سحق ماء المجبوب فقد رخص مشايخنا له الاختلاط
بالنساء لوقوع الامن من الفتنة والاصح انه لا يحل له ذلك لعموم النص وكذا المخنث في الردي من الافعال لانه كغيره
من الرجال واما المخنث الذي في اعضائه لين ولا يشتهي النساء ولا يكون مخنثا في الردي من الافعال فقد رخص بعض
مشايخنا في ترك مثله مع النساء والاصح ان لا يحل له ايضا ان ينظر اليها كذا في الكافي وفي المنصورية ان من
وسع في مخالطة الخصي والمجبوب والمخنث مع النساء فذلك لقلة تجربته وسلامة قلبه او لقلة ديانته والى كل
اعضاء من يحل بينهما الوطي اي وينظر الرجل او المراة الى كل اعضاء من يحل بينهما الوطي فينظر الرجل الى فرج زوجته
وامته وساير اعضائهما او بالعكس بشهوة او بغير شهوة فان ما فوق من ذلك المس والجماع مباح فالنظر بطريق
الاولى لكن الاولى ان لا ينظر كل منهما الى عورة صاحبه لورود النهي عن ذلك تنزها ولانه يورث النسيان و
التقييد بمن يحل الوطي يشعر بانه لا ينظر الحائض الى فرج زوجها او بالعكس ولا المظاهر عنها الى فرج زوجها واما نظر
زوج المظاهر عنها الى فرجها بشهوة فلا يجوز قبل التكفير وما حل نظره اليه من الاعضاء المذكورة حل مسه كذا
ذكر السرخسي مطلقا ونقل صاحب الخلاصة عن الشافعي ان مس الاجنبية حرام مطلقا لانه لا ضرورة الان التجاير مباح
مصافحتها ويرد على هذه الكلية انه يجوز للزوج ان ينظر الى امراته المظاهر عنها ولا يجوز له ان يمسها بشهوة قبل

التكفير والجواب ان المراد بالمس ههنا المس بغير شهوة ثم ظاهر هذا الكلام يشعر بانه لا باس بان يمس القاضى وجه المراة المحكوم عليها والشاهد وجه المراة المشهود بها ولمريد نكاح امراة ان يمس وجهها وقد صرح فى الهداية بانه لا يباح مس وجه الاجنبية وكفها وان ابيح النظر اليها واما اذا اراد شراء امة فالمذكور فى المختصر للقدورى انه يجوز له ان يمس ساقها وصدرها وكل عضو يجوز النظر اليه وان خاف ان يشتهى وفى الكافى قال مشايخنا لا يباح المس اذا اشتهى لانه نوع استمتاع واباحة النظر قدر المالية ومقدار المالية يصير معلوما بالنظر دون المس واذا احدث ملك امة انما قيد بالملك لانه لو تزوج جارية الغير وكان المالك يطاها ليس على الزوج الاستبراء عند ابى حنيفة وقال ابو يوسف يستبرها بحيضة كذا فى الذخيرة ولا فرق بين ان يكون حدوث الملك بشراء او هبة او صدقة او وصية او ارث او بنحو وغير ذلك وكذا اذا اقال البيع وكانت فى يد المشترى فعلى البايع الاستبراء فى ظاهر الرواية وعن ابى يوسف اذا لم يكن البايع فارق المشترى فليس على البايع الاستبراء فان اقال قبل التسليم الى المشترى ففى القياس على البايع الاستبراء وهو قولهما كذا فى الكافى والمبسوط ويستثنى من ذلك ما اذا اشترى زوجته فانه لا يجب الاستبراء وانما يستثنه لانه يفهم مما سيذكر فى حيلة الاستبراء ولو بكرا او مشتراة ممن لا يطاها كالمراة والصبى وقد باعها ابوه والذى حرم عليها مصاهرة او رضاعا وروى عن ابى يوسف انها اذا كانت بكرا او قد احاط علم المشترى بانها لم توطا لم يجب الاستبراء كذا فى الذخيرة حرم وطيها ودواعيه حتى يستبرئ والحكمة فى ذلك تبين فراغ الرحم والعلة حدوث ملك الحل والحكم متعلق بالعلة لا بالحكمة وانما حرمت الدواعى من التقبيل والمس لان الوطى حرام فى مدة الاستبراء فيحرم ما يدعو اليه وقال بعض الفقهاء لا يحرم الدواعى لان الثابت بالحديث حرمة الوطى وهو معلول بخوف الخلط بماء غيره وذلك معدوم فى الدواعى كذا فى الكافى وعن محمد انه لا يحرم الدواعى فى الجارية المسبية ذكره فى الهداية ثم الاستبراء مقدرة بحيضة بعد القبض فيمن تحيض فان الواجب عليها الحيضة بالنص وهى اسم للكاملة فلا يكتفى بالحيضة التى اشتراها فى اثنائها وعن ابى يوسف انها كما طهرت من هذه الحيضة فله ان يطاها وكذا لا يحتسب بالحيضة الحاصلة فى يد البايع بعد البيع قبل القبض وعن ابى يوسف انه يحتسب بها كذا فى الكافى واعلم انه اذا كانت الجارية مستحاضة فعن ابى يوسف يدعها من اول الشهر عشرة ايام كذا فى الذخيرة

ويشهى

وشهر فى ذوات شهر فان الشهر قايم مقام حيض وطهر وهذا الشهر ينبغى ان يكون بعد القبض ولم يذكره اعتمادا على ما سبق ولو قال حتى تستبرئ بعد القبض بحيضة الى اخره لكان اولى ليكون قوله بعد القبض قيدا فى الكل فان حاضت فى اثناء الشهر بطل الاستبراء بالايام للقدرة على الاصل وبوضع الحمل فى الحامل فان المقصود تبين فراغ الرحم ولا يحصل ذلك قبل وضع الحمل ولا يعتبر بوضع الحمل اذا وقع فى يد البايع بعد البيع قبل القبض لما ذكرنا فاذا ولدت قبل القبض ثم قبضها فعليه ان يستبرها بعدما خرجت من نفسها كذا فى الخزانة وان زنت امة الرجل فليس عليه الاستبراء عند ابى حنيفة وقال محمد يستحب ان يستبرها بحيضة وعن محمد فى رواية اخرى انه يجب عليه الاستبراء كذا فى الذخيرة ورخص حيلة اسقاط اى اسقاط الاستبراء ان علم عدم وطى بايعها فى هذا الطهر اعلم انه لا باس بالاحتيال لسقوط الاستبراء عند ابى يوسف لانه يمتنع من التزام حكم مخافة ان لا يتمكن من الوفاء به اذا لزمه وعند محمد يكره لان الفرار من الاحكام الشرعية ليس من اخلاق المؤمنين وفى الكافى المختار الماخوذ به قول ابى يوسف فيما اذا علم ان البايع لم يطاها فى طهرها ذلك وقول محمد فيما اذا علم انه قربها ففى المتن اشار الى هذا التفصيل المختار وفى الخلاصة قبل هذا التفصيل المختار قول محمد وعندهما يباح الحيلة مطلقا وهى اى الحيلة ان لم يكن تحته اى تحت المشترى حرة ان ينكحها ثم يشتريها بعد القبض فلا يلزمه الاستبراء لان النكاح يثبت له عليها الفراش فلا يلزم الاستبراء وعن ابى يوسف ان فى هذه الصورة عليه الاستبراء وقال ظهير الدين المرغينانى يقول رايت فى بعض الكتب انه انما لا يجب الاستبراء فى هذه الصورة ان تزوجها ووطيها ثم اشتراها لانه يملكها وهى فى عدته اما اذا اشتراها قبل ان يطاها بطل نكاحها لثبوت ملك اليمين فيجب الاستبراء لتحقق سببه وهو استحداث حل الوطى بملك اليمين كذا فى الذخيرة وان كانت تحته حرة لا يجوز له ان ينكحها فالحيلة منه ان ينكحها البايع قبل البيع او المشترى قبل القبض شخص الاخر ثم يشترى ان وقع النكاح من البايع قبل الشراء ويقبض ان وقع النكاح من المشترى بعد الشراء قبل القبض ثم يطلق الزوج فى الصورتين قبل الدخول فلا يلزم الاستبراء لان عند حدوث الملك لم يكن فرجها حلالا له لم يوجد حدوث الملك فلا يجب الاستبراء وفى الخلاصة ان زوجها البايع ثم طلقها الزوج بعد القبض يسقط الاستبراء على الروايات كلها وان طلقها قبل القبض فعلى رواية الحيل يسقط وعلى رواية البيوع لا يسقط وفى الخزانة اذا خاف انه ان زوجها لا يطلقها الزوج فالحيلة ان يزوجها على ان يكون امرها

بيده وطلقها متى شاء ومن فعل بشهوة احدى دواعي الوطى من التقبيل والمس ونحوهما بامتيه لاتجتمعان
نكاحا بان تكونا اختين او احديهما بنتا والاخرى امها او جدتها او عمتها او خالتها نسبا او رضاعا وغير
ذلك وكذا لو وطيهما حرم عليه وطيهما بدواعيه حتى يحرم احديهما بالبيع او الهبة او التزويج او الاعتاق
كلا او بعضا او الكتابة او نحوها وكذا الحكم لو وطى احديهما فانه لا يحل بعد ذلك وطى الاخرى ودواعيه
حتى يحرم الاولى فلو اشترى اخت امراته كان له ان يطا منكوحة اذ بالنكاح صارت هى فراشا له ولم
تصر كذلك بالشراء ولو تزوج اخت جاريته التى وطيها لايجوز له ان يطا المنكوحة حتى يحرم امته اذ
بالنكاح يصير كالموطوءة حكما كذا فى المبسوط وكره تقبيل الرجل سواء كان فى فمه او يده او عضو اخر
ومعانقة اى جعل اليدين على عنقه وضمه الى نفسه لما روى فى الحديث من المنع عن ذلك وهذا عند ابى حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف لا باس بالتقبيل والمعانقة لانه عليه السلام عانق جعفرا حين قدم من الحبشة
وقبل بين عينيه هكذا ذكر الطحاوى الخلاف لكن قال المشايخ ان الخلاف فى المعانقة فى ازار واحد
اما اذا كان عليه جبة او قميص فلا باس به بالاجماع وهو الصحيح كذا فى الهداية ولعل هذا وجه التوفيق
بين الحديثين وفى الكافى وقال الشيخ ابو منصور الماتريدى فى وجه التوفيق ان المكروه من المعانقة
ما كان على وجه الشهوة واما على وجه البر والكرامة فجايز ورخص بعض المتاخرين تقبيل يد العالم او المتورع
على سبيل التبرك وعن سفيان ان تقبيل يد العالم سنة وتقبيل يد غيره لا يرخص فيه وفى الخلاصة تقبيل يد
العالم او السلطان العادل جائز واعلم ان التقييد بالرجل فى المتن ربما يوهم ان ذلك لا يكره من المراة وقد
صرح فى القنية عن نجم الدين ان تقبيل المراة فى امراة اخرى وخدها عند اللقاء او الوداع مكروه وكره بيع
العذرة وهى رجيع الادمى خالصة لانه نجس العين ولا ينتفع بها غير مخلوطة وصح بيعها مخلوطة بالتراب
او الرماد لانه يصرح ما لا منتفعا به حيث يلقى فى الارض لاستكثار الريع وهذا هو المروى عن محمد
هو الصحيح والمذكور فى الهداية مطلق الاختلاط موافقا لما فى المتن وذكر فى الخزانة ان بيع رجيع الادمى
باطل الا اذا غلب عليه التراب والانتفاع بهذه عطف على الضمير المستتر فى صح لمكانه الفصل اى صح الانتفاع
بالعذرة الخالصة فى الصحيح وعن ابى حنيفة انه لا باس بالانتفاع بالعذرة الخالصة كذا فى الكافى وعن الامام
الحلوانى اذا نقل العذرة بنية تطهير السكك جاز ثم يخلطها بتراب فيسمد بها الارض ولو فعلها بنية السمد

فلانه حرام الانتفاع بالعذرة لا يجوز كذا فى الكافى والقنية وبيع السرقين هو بكسر السين لانه ليس فى
الكلام فعليل بفتح الفاء ذكره فى الصحاح وهو رجيع البقر والحمار والفرس وغير ذلك من الحيوانات وبيعه
جائز عند علمائنا وكذا الانتفاع به وعن الشيخ الامام ابى منصور ماتريدى كلما انفصل من الادمى نحو
الظفر والعذرة لا يجوز الانتفاع به وما انفصل من غير الادمى من الحيوانات يجوز بيعه والانتفاع
به وخصاء البهايم هو على وزن فعال بالكسر مصدر خصاه اذا نزع خصييه وانما جاز ذلك
لان فيه منفعة البهيمة والناس وذكر قاض فى سير فتاواه انه يكره خصاء الفرس لان صهيله يرهب
العدو وفى المحيط قال الامام الحلوانى لا باس بخصاء الفرس عند اصحابنا وقال الشيخ الاسلام انه
حرام واما فى غير البهايم فان كان فيه منفعة ظاهرة فلا باس به والا فهو حرام لا الادمى اى لا يصح خصاء
الادمى لانه مثلة لا يتعلق به منفعة مشروعة وانزاء الحمير على الخيل يقاء نزاء المذكر على الانثى اى
وثب وانزاه غيره وانما جاز ذلك لان النبى صلعم ركب البغلة فلو كان حراما لما ركبها لما فيه من فتح بابه
وسفر الامة قنة كانت او مدبرة او مكاتبة او معتقة البعض وام الولد بلا محرم فان الاجنبى فى حق الامة
فيما يرجع الى النظر والمس بمنزلة المحرم فيجوز ان يسافر مع اجنبى اذا امن الاجنبى على نفسه فان احتاج الى حملها
وانزالها ياخذ ظهرها وبطنها بثوب لا يصف وفى فتاوا قاض كره المشايخ فى زماننا للامة المسافرة بغير
محرم وبيع العصير من متخذه خمرا لان المعصية لا تقوم بعينه ليس باله للمعصية بل بعد تغيره حر كذا فى الهداية وذكر فى الخلاصة
قال الامام السرخسى بيع العصير ممن يتخذه خمرا لا يكره عند ابى حنيفة وعندهما يكره ويجوز البيع وعلى هذا
الخلاف بيع العنب ممن يتخذ خمرا وفى فتاوا قاض قيل على قول ابى حنيفة انما لا يكره اذا باعه من ذمى بثمن لا يشتريه
المسلم بذلك اما اذا وجد مسلما يشتريه بذلك فيكره بيعه من متخذه خمرا والافضل ان لا يبيع العصير من متخذه خمرا
وكره استخدام الخصى لان الرغبة فى استخدامه مما يحث الناس على هذا الصنع وخص بعضهم الخدمة بالدخول فى الحرم لكن
الدليل يفيد كراهة مطلق الخدمة وفى الخزانة كره كسب الخصى مطلقا لانه كسبه بالمخالطة مع النسوان واقراض بقال
شيئا ياخذ منه اى من البقال ما شاء يعنى اذا اقرض بقالا درهما مثلا لياخذ منه ما يحتاج اليه بحسابه جزءا فجزءا حتى
يستوفى ما يوازى الدرهم يكره لانه قرض جر به نفعا وينبغى ان يستودعه ثم ياخذ منه ما شاء جزءا فلو هلك لا
شئ عليه لانه مودع كذا فى الهداية وفى الملتقط اذا دفع الى الخباز دراهم وقال اشتريت مائة من الخبز

وجعل كل يوم ياخذ منه خمسة امناء فالبيع فاسد ولو لم يذكر الشرى وجعل كل يوم ياخذ منه خمسة امناء يجوز
واندفع بنية الشراء وبه اخذ الفقيه وعن محمد بن مقاتل قيمة عجل للبقال درهما وياخذ منه البقل وقتا وجد وقت
لاباس به ما لم يشرط عليه انه انما يدفعها اليه على ان ياخذ منه متوزعا على الاوقات وانكان اوضعها اياه وكان
يشترى بذلك الدارهم فلاباس به وهو قول ابيحنيفة واصحابه واللعب بالنرد والشطرنج فانه ورد بالمنع الحديث
وايضا هو يمنع عن ذكر الله تعالى والجمعة والجماعة وفيه تضييع العمر فان قام بذلك يسقط عدالته والافلا
وفى المحيط ان اراد باللعب بالشطرنج ان يتعلم اداب الحرب يكره ايضا والغناء للناس اذ فيه اعانة لهم على نوع
فسق وانما قال للناس لانه لوكان بحيث يسمع نفسه لدفع الوحشة ولا يسمع غيره فلاباس به وفى الفتاوى الظهيرية
قراءة اشعار العرب اذا كان فيها ذكر العشق والخمر والغلام يكره لانه ذكر الفواحش قيل هذا اذا شغله عن
القران والذكر اما اذا لم يكن كذلك فلاباس به اذا كان غرضه الاستعانة به على التفسير والحديث وفى جواهر
الفقه السماع والقول والرقص الذى يفعله المتصوفة فى زماننا حرام لا يجوز الجلوس عليه وهو والغناء
سواء واحتج اهل التصوف على جوازه بفعل من قبلهم من المشايخ وعندى ان ما فعله غير ما يفعله هولاء وكل
لهو من الملاهى اذ فيها تضييع العمر وفى جواهر الفقه المصارعة ليست ببدعة وقد جاء فيها الاثر الا انه ينظر ان
اراد به التلهى يكره له ذلك ويمنع عنه وان اراد به تحصل القوة ليقدر على المقاتلة على الكفار فانه يجوز و
ثياب عليه وجعل الغل فى عنق عبده وهو الطوق من الحديد بحيث يمنعه من ان يحرك راسه وهو معتاد بين
الظلمة وهو عقوبة اهل النار فيكره وفى القنية قاض لاباس بوضع الغل فى عنق العبد فى زماننا لغلبة الاباق
خصوصا فى السنود بخلاف التقييد فانه يجوز لانه سنة المسلمين فى السفهاء والمفسدين فلا يكره فى العبد تحرزا
عن اباقه وصيانة لماله واحتكار قوت البشر والبهايم الاحتكار حبس شىء للغلاء والاسم الحكرة وقوة البشر مثل
الحنطة والشعير والزبيب والتمر وقوت البهايم مثل التبن والقت ونحوهما فى بلد يضر ذلك الاحتكار كذا فى الكافى
باهله فان لم يضر فلا يكره لانه حبس ملكه من غير اضرار باهله وتخصيص الاحتكار بالاقوات قول ابيحنيفة وقال
ابو يوسف كل ما اضر بالعامة حبسه فهو احتكار وانكان ذهبا او فضة او ثوبا وعن محمد مع انه لا احتكار فى الثياب
كذا فى الهداية وذكر مدة فقدرها بعضهم باربعين يوما وبعضهم بشهر كذا فى الهداية وفى الكافى تقدير المدة للمعاقبة
فى الدنيا اذ الجناية لا يظهر عند قصر المدة واما فى حكم الاثم فلا تقدير فيا ثم وان قلت المدة ويقع التفاوت فى الاثم

بين ان ينتظر القحط لاغلة ارضه اى لا يكره احتكار غلة ارضه لانها حقه خاصة ولم يتعلق به حق العامة ومجلوبه
من بلد اخر يقال الجلب الشىء جاء به من بلد الى بلد للتجارة وهذا عند ابيحنيفة وقال ابو يوسف يكره مطلقا لوجه الضرر
وقال محمد ما يجلب منه الى المصر عادة فهو بمنزلة فناء المصر يحرم الاحتكار فيه بخلاف ما اذا كان بعيدا لم يجر العادة
بالحمل منه الى المصر كذا فى الهداية وذكر فى الملتقط قال محمد الشرى من السوق ومن قرى المصر التى يجلب منها
اليه حكرة وقال ابو حنيفة لا يكون حكرة اذا جلب من الرستاق وقال ابو يوسف ان جلب من نصف ميل لا يكون
حكرة وتسعير الحاكم على الناس اى تقدير السعر وانما يكره لما ورد فى الحديث من النهى عن ذلك والحكمة فيه ان
الثمن حق العاقد فلا ينبغى للحاكم ان يتعرض له الا اذا تعدى الارباب عن القيمة فاحشا بان يبيعوا بضعف ما يباع
به فح يمنعون منه دفعا للضرر بالمسلمين فيسعر الحاكم بمشورة اهل الراى ومن باع بعد ذلك باكثر مما يسعر
اجازه القاضى اما عند ابيحنيفة فلانه يرى الحجر على الحر واما عندهما فلانه حجر على قوم مجهولين فلا يصح فلو كان
الحجر على قوم معينين يصح عندهما كذا فى الكافى وقيل قول فرد كيفما كان ذلك القول صدر من حر او عبد كافر او
مسلم رجل او امراة صبى او كبير فاسق او عدل لكن يشترط التميز والعقل فى المعاملات كالوكالة والمضاربة والرسالة
والهدية والاذن فى التجارة وذلك لكثرة وجود المعاملات والعدل مقبول الشهادة لا يوجد فى كل موضع وذكر
فخر الاسلام فى موضع كتاب اصوله اما اخبار المميز يقبل فى مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحرى وفى مواضع
اخر انه يشترط التحرى وهو المذكور فى كتاب السرخسى ومحمد ذكر القيد فى كتاب الاستحسان ولم يذكره فى الجامع الصغير
فقيل يجوز ان يكون المذكور فى كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة و
يجوز ان يكون فى المسئلة روايتان كذا فى التلويح وذكر فى كشف اصول البزدوى انه لم يكن فى خبر الواحد الزام اصلا
كالوكالات والمضاربات والرسالات فى الهدايا ونحوها يقبل بشرط التميز دون العدالة وانكان فيه الزام من وجه
دون وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون وفسخ الشركة فعند ابيحنيفة يشترط العدالة وعندهما لا يشترط كما فى القسم الاول
الاول فان قال كافر اشتريت اللحم من مسلم او كتابى حل اكله ومن مجوسى حرم اى ان قال شريته من مجوسى حرم اكله لان قول
الكافر خبر صحيح لصدوره عن عقل وهو يعتقد حرمة الكذب بخلاف قوله فى الديانات لمكان التهمة وفى فتاوى قاضى اذا قال
القصاب وهو عدل للمشترى اللحم هذا ذبيحة مسلم وقال اخر عدل انه ذبيحة مجوسى يتحرى فان لم يقع تحريه على شىء سقط الخبر
ان فيبقى الاباحة الاصلية وهذا قول الفقيه ابى جعفر وقال عامة المشايخ لا يشترى وشرط العدل فى الديانات لانه

لا يكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات فلو اشترط فيها زيادة شرط لا يودى الى الحرج والمراد بالعدل ههنا مسلم
يجتنب عن الكبائر فى ظاهر حاله كان او عبدا رجلا كان او امراة وظاهر عبارة المتن انه لا يشترط البلوغ فيقبل خبر
الصبى العاقل وهذا هو قول بعض اصحابنا والاصح ان خبره كخبر الذمى لانه ليس لهما ولاية الالتزام كذا فى فتاوى
قاض كالخبر عن نجاسة الماء فانه اذا اخبرها عدل لم يتوضا به ويتيم فان عند العدالة الصدق راجح وفى الفاسق
والمستور الذى لا يعلم عدالته ولا فسقه تحرى فان كان اكثر رايه انه صادق يتيم ولا يتوضا به فان اراق
الماء ثم يتيم كان احوط وان كان اكثر راية انه كاذب يتوضا به ولا يتيم وهذا من حيث الحكم واما الاحتياط
فهو ان يتيم ثم يتوضا كذا فى الهداية وفى كشف البزدوى نقلا عن المبسوط ان المخبر ان كان فاسقا يتوضا بذلك
الماء فان اعتبار دينه وان دل على صدقه فاعتبار فسقه دل على كونه فيقع التعارض بينهما والاصل فى
الماء الطهارة فيتمسك به وما ذكر من ان المستور حكمه حكم الفاسق انما هو فى ظاهر الرواية وفى فتاوى قاض
وروى عن ابى حنيفة ان المستور فيه كالعدل والماخوذ به ظاهر الرواية

كتاب الاشربة

وجه تعقيبها بكتاب الكراهية ان بعض اقسامها المبحوث عنه ههنا حرام والمتبادر منه فى عرف الفقهاء ما حرم
او اختلف فى حرمته بشرط كونه مسكرا والشراب فى اصل اللغة كل مائع يشرب ولا يتاتى فيه المضغ حراما كان
او حلالا لا حرم الخمر بنص القران فلا يباح شربه اصلا الا اذا خاف على نفسه من العطش فح يباح له ان يشرب
منها بقدر ما يندفع به العطش ان كان الخمر يرد ذلك العطش ولا يحل له شرب الزيادة على قدر الكفاية كذا فى فتاوى
قاض وهى النى اى غير النضج من ماء عنب سواء خرج من العنب بلا تكلف او خرج من تجيره بعد ما عصر وصب الماء
عليه ثم استخرج منه الماء فانه اذا تغير كان بمنزلة الخمر عند اكثر المشايخ وقال بعضهم هو بمنزلة النقيع كذا فى
الفتاوى اذا غلى اى صار اسفله اعلاه واشتد بحيث صار قابلا للاسكار وبهذا القيد يخرج الخل من التعريف ولعل
المراد بالاشتداد زوال الحلاوة على الوجه المذكور وقذف بالزبد اى رماه وازاله فانكشف عنه وسكن وانما
اعتبر القذف بالزبد لانه كمال الاشتداد والغليان بداية وبذلك يتميز الصافى من الكدر ويتبين انه لم يبق شئ
من اثار الحلاوة التى هى المعنى الاصلى فى العصير واحكام الخمر من الحد واكفار المستحل وحرمة البيع متعلقة بكمالها المنافى
النقصان من شبهة العدم وهذا عند ابى حنيفة واما عندهما فاذا اشتد صار خمرا ولا يشترط القذف بالزبد اذ اسم
الخمر يثبت بمجرد ذلك وكذا المعنى المحرم انما هو بمجرد الاشتداد وفى فتاوى قاض عن الشيخ الامام ابى حفص الكبير البخارى

انه اخذ بقولهما وذكر فى المصفى قبل هذا الاختلاف فى وجوب الحد اما حرمة الشرب فيثبت بمجرد الاشتداد
بالاتفاق ثم التخصيص بماء العنب مذهب عامة الفقهاء وذهب بعض الناس الى ان كل مسكر خمر اذ هو من مخامرة العقل
اى سترة وهو موجود فى كل مسكر ورد بان اطلاق الواضع اسما على معنى ثان بمناسبة لا يستلزم اطلاقه على
جميع ما يوجد فيه المناسبة وهذا معنى ما ذكره ائمة الاصول والعربية ان القياس لا يجرى فى اللغة وان وجه التسمية
لا تطرد وان قلت لان قليله يقضى الى كثيره فيكون محرما كالكثير ولانه نجس العين بالنص فلا فرق بين قليله و
كثيره وقد ذهب بعض من لا يعتد به الى ان عينها ليست بحرام وانما الحرام هو السكر منه اذ به يحصل الصد
عن ذكر الله وهذا كفر منه لانكاره الدليل القطعى وفى قوله التى اشارة الى انه لو وقعت فى المرقة خمر لا يكون
للمرقة حكم الخمر حتى لا يحد شاربها ما لم يسكر لانها صارت مطبوخة والخمر هى النى من ماء العنب وقد صرح فى القنية
بانه اذا طبخ الخمر وزالت مرارتها بالطبخ حل شربها وقال صاحب الكافى ان طبخ لا يؤثر فى حرمة الخمر ونجاستها حتى لو شرب
قليلا من الخمر المطبوخ يحد وهو مختار السرخسى كالطلاء وهو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثيه فان كان الذاهب
نصفه يخص باسم المنصف وان كان اقل من النصف يسمى الباذق وان كان اكثر من النصف واقل من الثلثين
لم يسم خاص وحكمه حكم المنصف فى ظاهر الرواية وعن ابى يوسف فى النوادر ان حكمه حكم المثلث ويدخل فى الطلاء
النجيح وهو عصير العنب الماء فيه ثم يطبخ قبل الغليان حتى يذهب ثلثا ويبقى ثلثيه فيكون الذاهب من العصير اقل
من الثلثين وكذا يدخل فيه الجمهورى وهى التى من ماء العنب يصب عليه الماء ويطبخ ادنى طبخة والحكم فى
جميع ذلك انه يحل شربه ما دام حلوا عند الكل واذا غلا واشتد وقذف بالزبد يحرم قليله وكثيره ولا يفسق
شاربه ولا يكفر مستحله ولا يحد شاربه ما لم يسكر منه كذا فى فتاوى قاض فالتشبيه انما وقع فى مجرد حرمة القليل
منه واعلم ان الطلاء اسم الكل ما غلظ من الاشربة شبه بالطلاء الذى يطلى به من قطران ونحوه ذكره فى المغرب
ولا شك ان الاشربة المذكورة يحصل لها غلظ بالطبخ وان كان بعضها اغلظ من بعض وهو بهذا المعنى شامل
للمثلث ايضا بل صرح فى الصحاح بان الطلاء اسم المثلث لكن الفقهاء ارادوا به ما سوى المثلث منه الاشربة
المسكرة المطبوخة الماخوذة من العنب وغلظا اى الخمر الطلاء نجاسة كالدم ذكر محمد ان كل ما يحرم شربه اذا اصاب
الثوب اكثر من قدر الدرهم منع جواز الصلوة فيكون نجاسة الطلاء غليظة وهكذا روى هشام عن ابى حنيفة و
ابى يوسف وحكى عن الشيخ الامام ابى بكر محمد بن الفضل انه قال على قياس قول ابى حنيفة وابى يوسف يكون نجسا

بنجاسة خفيفة وهكذا روى المعلى عن ابيوسف رح كذا فى فتاوى قاضى وفى المنصورية الفتوى على انه
نجس نجاسة غليظة واعلم انهم اختلفوا فى ان الخمر بنجاسة العين اولا فبعضهم مال الى الاول ويؤيده انه
تطهر بالتخليل بتبدل الحقيقة كالجيفة اذا صارت ملحا وقيل معنى كونها نجسة العين انه لا يتوقف نجاستها
على شئ اخر كالسكر ونقيع التمر اى السكر ونقيع الزبيب ينبتى يقال انقع الزبيب فى الخابية ونقعته القاه فيها
ليبتل ويخرج منه الحلاوة واسم الشراب نقيع والسكر بفتحتين عصير الرطب اذا اشتد وهو فى الاصل مصدر
سكر من الشراب كذا فى المغرب والمص اطلق السكر على نقيع التمر وهو تجوز وحرمة النقيع ثبت باجماع الصحابة
وتخصيص المص النجاسة الغليظة بالخمر والطلاء يوهم ان نقيع التمر والزبيب ليس بنجس اصلا او ليس بنجس نجاسة
غليظة والكلية المنقولة عن محمد فيما مر يشعر بانها نجس نجاسة غليظة وذكر فى الهداية ان نجاسة هذه الاشربة
خفيفة فى رواية وغليظة فى اخرى ونجاسة الخمر غليظة رواية واحدة اذا غلت واشتدت قيد فى الطلاء و
السكر ونقيع الزبيب جميعا فانها اذا كانت حلوا فهى حلال بالاتفاق واما اذا غلت واشتدت فعندهما صارت
حراما وعند ابيحنيفة رح لا يصير حراما ما لم يقذف بالزبد وظاهر كلامه انه اختار ههنا قولهما وحرمة الخمر قوى
من حرمة هذه الاشربة لان حرمتها ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة وحرمة هذه الاشربة اجتهادية فيكفر
مستحلها اى مستحل الخمر فقط اى لا يكفر مستحل هذه الاشربة وحل المثلث العنبى مشتدا وهو عصير العنب يطبخ قبل ان
يغلى ويشتد حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه سواء كان بمرة او اكثر فلو طبخ حتى ذهب ثلثه ثم قطع عنه النار حتى برد ثم
اعيد عليه الطبخ قبل ان يغلى ويتغير حتى ذهب ثلثاه صح هذا جواب الكتاب وعن محمد انه لو تخلل فيما بين الطبخين
زمان يمكن ان يغلى العصير فيه من غير نار فلا خير فيه سواء غلا او لا وعن ابيوسف رح ان العصير اذا لم يطبخ بمرة فلا خير فيه
مطلقا والصحيح هو الاول كذا فى فتاوى قاضى ولو ذهب ثلثا العصير بحر الشمس قبل ان يشتد فهو بمنزلة ذهابه بالنار كذا
فى المنصورية ثم المثلث اذا كان حلوا ولم يشتد فهو حلال بالاتفاق واما اذا اشتد فكذلك عند ابيحنيفة رح وابيوسف رح
والقياس ان يكون حكمه كحكم سائر الاشربة المطبوخة لكن لو اجرى على القياس يلزم تضليل كثير من الصحابة ومحمد اخذ بالقياس
ثم ان محمدا لا يحد من شرب المثلث ما لم يسكر وعن محمد ايضا انه حلال كقولهما وعنه انه كره ذلك لكن المكروه عنده حرام و
عنده انه يتوقف فيه وذكر الامام العتابى ان اباحنيفة رح لم يشرب المثلث فى عمره قط وانما حكم بحله حذرا عن
مخالفة الصحابة وانما قيد المثلث بالعنبى لان نقيع التمر والزبيب لا يشترط بحلهما الا ادنى طبخة كما سيجئ ونبيذ التمر

والزبيب

والزبيب مطبوخا ادنى طبخة فان النبيذ التمر والزبيب ينبذ اى يلقى فى الماء حتى يغلى فاذا طبخ ادنى طبخة
صار حلالا عند ابيحنيفة وابيوسف رح وان اشتد وهو حرام عند محمد كالمثلث بعينه وهذا هو ظاهر الرواية
وروى هشام عن ابيحنيفة وابيوسف رح ان نبيذ التمر والزبيب ما لم يذهب ثلثاه بالطبخ لا يحل قال الفقيه ابو جعفر
يحتمل ان يكون فى المسئلة روايتان ويحتمل ان يكون فيها رواية واحدة واختلاف الجواب لاختلاف الموضع
فموضع ما ذكر فى ظاهر الرواية هو ما اذا كان الماء قليلا فيكون فى الغلظة قبل الطبخ مثل المنصف فاذا طبخ
ادنى طبخة التحق بالمثلث وموضع ما ذكره فى النوادر ما اذا كان الماء كثيرا فيكون فى الرقة مثل العصير فيشترط
فيه ذهاب الثلثين كذا فى فتاوى قاضى اذا شرب ما لم يسكر قيد فى الثلاثة جميعا فان المحرم عند ابيحنيفة رح و
ابيوسف رح هو القدح المسكر وهو الذى يعلم يقينا او بغالب الراى انه يسكر بلا نية لهو وطرب بل يقصد به
التقوى اذ لو كان بنية اللهو والطرب كان حراما بالاتفاق وفى المصفى انما يحل شرب المثلث عندهما
دون السكر لاستمرار الطعام والتداوى والتقوى على طاعة الله تعالى خصوصا فى ليالى رمضان اما
اذا اراد ان يشرب منه ليسكر منه فالقدح الاول حرام وكذا الجلوس عليه والمشى هناك وعن الشيخ الامام
ابى جعفر الكبيرى انه سئل عن المثلث فقال هو حرام فقيل له خالفت الشيخين قال لا انهما يحلانه للتقوى والناس
فى زماننا يشربونه للتلهى والخليطان فى المجرد الخليطان الزبيب والتمر او التمر والبسر اذا انضجه النار وفى
الاجناس الخليطان اسم للتمر والعنب يخلطان ثم يطبخان جميعا كذا فى المغرب قال الجوهرى هو ان يجمع بين صنفين
تمر وزبيب وعنب ورطب وقال المص فى الشرح هو ان يجمع بين ماء التمر والزبيب ويطبخ ادنى طبخة ويترك الى ان
يغلى ويشتد وانما فسر بذلك لانه لو كان الخليطان من ماء العنب وماء التمر لا يحل بالطبخ ما لم يذهب ثلثاه
كذا فى الهداية وانما احتاج الى ذكر الخليطين مع انه ذكر ان نبيذ التمر والزبيب مطبوخا حلال ردا على من ذهب
من اصحاب الظواهر انه لا يحل شرب الخليطين وان كان حلوا لما وقع فى الحديث من النهى عن الخليطين والجواب
عن ذلك ان هذا فى زمان القحط فكره للاغنياء الجمع بين النعمتين كذا فى الكافى ونبيذ العسل والتين والبر و
الشعير والذرة وان لم يطبخ قيد بنبيذ العسل وما عطف عليه لا للخليطين كما لا يخفى بلا لهو وطرب قيد فى
الخليطين وما عطف عليه جميعا فهذه الاشربة حلال اذا لم يشرب على قصد التلهى عند الشيخين ولا يحد شاربها
وان سكر منها وروى عن محمد انها حرام يجب الحد بالسكر منها كذا ذكره فخر الاسلام فى شرح الجامع الصغير من

غير فصل بين ان يكون نيا او مطبوخا وفي الكافي انه لا باس بالشرب من هذه الانبذة في ظاهر الرواية مطبوخا
او غير مطبوخ وفي النوادر عن محمد ان شرب النئ منه بعد ما اشتدّ لا يحل وفي فتاوا قاضي ان المتخذ من غير
العنب والتمر مثل السكر والعسل والفانيذ والحنطة والشعير والذرة وما اشبه ذلك اذا غلا واشتدّ و
قذف بالزبد وطبخ ادنى طبخة يحل بقول الشيخين واختلف في قول محمد فقيل يحل شربه ما دون السكر وقيل لا
يحلّ اصلا وعنه ايضا انه قال اكره ذلك وان لم يطبخ فعن الشيخين روايتان في رواية لا يحلّ شربه كنقيع الزبيب
غير مطبوخ وفي رواية يحل شربه وذكر في الفتاوى المنصورية ان الفتوى على انه لا يشترط الطبخ لحل وان هذا
اذا لم يسكر واما المسكر منها فحرام اجماعا واعلم ان المص قال ههنا بلا لهو وطرب وقال في المثلث وبنبيذ التمر
والزبيب بلا نية لهو وطرب والفرق غير ظاهر والظاهر ان المراد ههنا ايضا بلا نية لهو وطرب وخل الخمر
اي حل الخل الذي كان خمرا ولو بعلاج او بالقاء شئ فيه من ملح او غيره او بنقله من الظل الى الشمس او بايقاد
النار بالقرب منه وفي الخلاصة الخمر اذا دخل فيها بعض الحموضة وبقي بعض المرارة لا يكون حلا يحل والانتباذ
في الدباء والحنتم والمزفت والنقير الدباء القرع والحنتم جرار حمر وقيل خضر تحمل فيها الخمر الى المدينة والمزفت الوعاء
المطلي بالزفت وهو القار كذا في المغرب وفي النهاية الجزرية ان الحنتم جرار خضر مدهونة كانت تحمل الخمر فيها الى المدينة
ثم اتسع فيها فقيل للخزف كله حنتم وقيل ان الحنتم يعمل من طين عجن بالدم والشعر فنهى عنها للمنع من عملها وقد وقع
النهي من ابتداء الاسلام عن الانتباذ في هذه الظروف ثم نسخ بعد ذلك وذلك لان هذه الظروف كانت
مختصة بالخمر فنهوا عن استعمالها اذ هو تشبه بشرب الخمر وفي الابتداء كان فيها اثر الخمر فاذا مضت مدة واستقر
الامر على ترك الناس اياها لم يبق التشبه ولا اثر الخمر فيها فنسخ النهي وقيل انما هو نهوا عن ذلك لان هذه الاوعية
يشرع بالشدة في الشراب ويحدث فيه التغيير ولا يشرب به صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم فعلى هذا لا يكون النهي
منسوخا كما ذهب اليه مالك وحرم شرب دردي الخمر وفي الهداية يكره شرب دردي الخمر لان فيه اجزاء الخمر وقال
المص المراد بالكراهة الحرمة لان فيه اجزاء الخمر الا انه اطلق لفظ الكراهة لعدم النص القاطع فيه والامتشاط فيه
كما يفعله بعض الناس لتزيد في بريق الشعر وذلك لانه نوع انتفاع بالمحرم وذا لا يجوز ولا يحد شاربه اي شارب
الدردي بلا سكر لان الطبع يستغز عنه فقليله لا يدعو الى كثيره بخلاف الخمر فاشبه غير الخمر من الاشربة

كتاب الذبائح

وجه مناسبتها للاشربة ظاهرة وهي جمع ذبيحة كالذبح بالكسر واما الذبح بالفتح فمصدر ذبح اذا قطع الاوداج كذا في

وهي اسم ما يذبح

المغرب

المغرب وهي فعيلة بمعنى مفعولة وكان القياس ان لا يدخل التاء فيها الا انها لما انتقلت من الوصفية الى الاسمية
او دخل عليها التاء كما تقرر في موضعه وادخال التاء باعتبار انها بدنة او شاة كذا قيل وفيه تامل حرم ذبيحة لم
تزكّ يقال ذكى الذبيحة تذكية اذا ذبحها والذكوة اسم منها وفسر المص قوله ولم يزك اي لم يذكر اسم الله تعالى
عليه فان المراد التذكية الشرعية فاندفع ما قيل من انه لا معنى لقولنا ذبيحة لم يذبح والاظهر ان المراد بالذبيحة
حيوان من شان نوعه ان يذبح عادة اي يقطع اوداجه كما هو معنى الذبح لغة وان المراد بالتذكية الشرعية وهي
التي قسمها على نوعين وفسرهما كما سيجئ فالجراد والسمك ونحوهما ليست بذبيحة لانه لا يقطع اوداجها عادة واما ذكر
اسم الله تعالى فليس بداخل في مفهوم التذكية الشرعية ولا لازم لها كما لا يخفى ثم انه يصدد بيان ما يوكل فلا باس بان
يخرج عنه ذبيحة السباع ونحوها مما يوكل فانها وان كانت حراما ايضا لكن حرمتها ليست بسبب عدم الذكوة ولو قال لا
يطهر ذبيحة لم يذك لشملها فان الذكوة في غير الماكول يوجب الطهارة وفي الماكول يوجب الحل وهو مستلزم للطهارة
وذكوة الضرورة جرح اين كان من البدن اي في اي موضع كان منه ويشترط ان لا يكون قادرا على الجرح في
الحلق وهذا معنى الضرورة ويدخل في ذلك جرح الكلب المعلم او البازي المعلم الصيد في اي موضع كان من بدنه
والاختيار وعطف على الضرورة اي ذكوة الاختيار ذبح بين الحلقوم واللبة هي المنحر من الصدر والحلقوم مجرى
النفس وفي بعض النسخ بين الحلق وهو بمعنى الحلقوم كما ذكر في الصحاح لكن ذكر في المهذب الاسماء الحلق كلو والحلقوم
ناي كلو وعبارة المتن لا يخلو عن خرازة كما لا يخفى وذكر الذبح لا يخلو عن شئ فان الذبح يكون في ذلك الموضع لا غير مع
انه قد يخص الذبح بما يقابل النحر فالصارة الحسنة ان يقال هي الجرح فيما بين اللبة واللحيين كما ذكر في الهداية واللحي
منبت اللحية من الانسان وغيره وهو العظم الذي عليه الاسنان اعني العظم الاسفل ثم ان اطلاق كلامه يشعر بان
خروج الدم ليس بشرط وقد يكون ذلك بان اكلة الشاة العناب وهو اختيار ابي بكر الاسكاف وقال ابو القاسم
الصفار لو لم يخرج الدم لا يحل كذا في الظهيرية وفي فتاوا اهل سمرقند اذا خرج منها دم مسفوح ولم يتحرك او تحرك
منها دم حلت لان علامة الحيوة احد هذين الامرين وهذا اذا لم يعلم بحياتها وقت الذبح وان علمت حلت وان
لم يتحرك ولم يخرج منه الدم اصلا وذكر في الملتقط ان الاعتبار بالحركة لا بسيلان الدم فاذا سال دم كثير ولم
يتحرك لا يوكل وعروقه اي بالعروق يقطع في الذبح الاختياري اربعة الحلقوم والمري على وزن فعيل مهموز
اي مجرى الطعام والشراب وهو راس المعدة والكرش اللازم بالحلقوم واطلاق العرق على المري والحلقوم على

سبيل التغليب وعلى سبيل التجوز والودجان تثنية ودج وهو عرق الحلق وفي فتاوى قاضي خان انه ضرب بالسيف
من قبل القفا وقطع العروق المذكورة قبل الموت حل اكلها ويكون ميتا وان مات قبل ان يقطع العروق
لا يوكل وحل بقطع اي ثلاث منها اي من العروق الاربعة لوجود قطع الاكثر وهذا عند ابي حنيفة ؒ وعن ابي يوسف ؒ
ثلاث روايات احديها هذه والثانية انه يشترط قطع الحلقوم واخريين والثالثة انه يشترط قطع الحلقوم
والمري واحد الودجين وعند محمد ؒ لا بد من قطع اكثر كل واحد من هذه الاربعة كذا في الحصر وذكر في الجامع
الصغير ان قطع نصف الحلقوم ونصف نصف الاوداج لم يوكل وان قطع الاكثر من الحلقوم والاوداج قبل ان
يموت اكل ولم يذكر فيه خلافا وفي فتاوى قاضي ذكر الكرخي ان عند ابي حنيفة ؒ يشترط قطع الاكثر من كل واحد من
الاربعة كما هو قول محمد وفي الظهيرية وعن محمد اذا قطع الحلقوم والمري والاكثر من كل ودج يحل والا فلا قيل
هذا اصح الاجوبة فلم يجز الذبح فوق العقدة لان الذبح وقع فوق الحلقوم وقيل يجوز في المبسوط الذبح انما
هو بين اللبة واللحيين وفي الجامع الصغير لا باس بالذبح في الحلق كله وسطه واعلاه واسفله فاذا وقع
الذبح فوق الحلق قبل العقدة يحل على رواية المبسوط لانه بين اللبة واللحيين وعلى رواية الجامع لا يحل لان محل
الذبح الحلق وسيل الامام الرستغني عما اذا وقع الذبح بحيث بقي عقدة الحلقوم مما يلي الصدر وكان يجب ان
يبقى مما يلي الراس قال هذا قول العوام من الناس ويجوز اكله سواء بقيت العقدة مما يلي الراس او مما يلي الصدر لان
المعتبر قطع اكثر الاوداج وقد وجد والامام حافظ الدين البخاري كان يفتي بهذه الرواية كذا في النهاية وبكل
ما فيه حدة عطف على قوله بقطع اي حل المذبوح اذا ذبح بكل ما فيه حدة كالليطة وهي قشر القصب والمروة وهي
حجر ابيض رقيق اذ المقصود هو اخراج الدم ولو ترك العطف ليكون الجار والمجرور متعلقا بالقطع لكان احسن
وفي الهداية وبكل ما انهر الدم فعلى هذا لو وضع النار في المذبح بحيث ينقطع ما يجب قطعه في الذكوة و
سال بها الدم ينبغي ان يحل الذبيحة على مقتضى عبارة الهداية وقد صرح بذلك في ديات النهاية وعلى ما ذكر في
المتن لا يحل اذ لا يقال ان في النار حدة والى ذلك اشار في ديات الخلاصة الا السن والظفر القايمين اي غير منزوعين
اذ يموت الحيوان بذلك خنقا وفيه اعسار على الحيوان بخلاف ما اذا كانا منزوعين فانه يجوز الذبح بهما لكنه يكره
لما فيه من استعمال جزء الادمي وكره النخع هو بالنون وهو ان يبلغ بالسكين النخاع وهو خيط ابيض في جوف
عظم الرقبة يمتد الى الصلب والفتح والضم لغة في الكسر كذا في المغرب وقيل هو ان يمد راسه ليظهر مذبحه وقيل

هو ان يكسر عنقه قبل ان يسكن عن الاضطراب وكل ذلك مكروه لما فيه من زيادة تعذيب الحيوان بلا فائدة
كذا في الهداية والمفهوم من الكشاف النخع في هذا المقام انما هو بالباء الموحدة لا بالنون حيث قال اصل النخع
ان يبلغ بالذابح البخاع وهو عرق مستبطن للفقار وذلك اقصى حد الذبح واعترض صاحب الكواشي عليه بانه لم
يوجد في اللغة البخاع بالباء وانما هو بالنون قال العلامة التفتازاني انما ذكره مردود بان العرق هو البخاع
بالباء واما النخاع بالنون فهو الخيط الابيض المذكور لا العرق والسلخ اي نزع الجلد قبل ان تبرد الذبيحة و
هو قيد في النخع والسلخ جميعا ولم يرد بذلك ذهاب الحرارة فانه يطول وانما اراد به سكون اضطرابها وذهاب
بقية زوجها ذكره في المغرب واما بعد البرودة بالمعنى المذكور فلا يجد الالم فلا يكره النخع ولا السلخ وكل تعذيب
بلا فائدة مثل قطع الراس ابتداء بمرة والذبح من القفا ومد الرجل وجره الى الذبح ونحو ذلك ومن ذلك احداد الشفرة
بين يديه صرح بذلك في النهاية وشرط في حل الذبيحة كون الذابح مسلما او كتابيا يهوديا او نصرانيا لقوله
تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم ولو حربيا اذ الكتابي مطلق فيتناول الحربي والذمي وكذا العربي
والتغلبي والمتولد من كتابي وغيره يحل ذبيحته لان الولد يتبع خير الابوين دينا كذا في الكافي وفي الخلاصة ان
صيد اليهودي والنصراني وذبيحتهما اختلافا وفي فتاوى قاضي خان ذبيحة اليهودي والنصراني حلال
الا ان يسمع منه انه يسمي عليه المسيح فانه لا يحل لانه اهل به لغير الله تعالى واما ذبيحة الصابي فحلال في قول ابي حنيفة ؒ
الا انه مكروه وعند محمد لا يحل وذكر الكرخي انهم صنفان صنف يقرون بنبوة عيسى عليه السلم ويقرؤن الزبور وصنف
ينكرون النبوة والكتب اصلا ويعبدون الشمس فجواب ابي حنيفة ؒ بالنسبة الى الصنف الاول وجوابهما بالنسبة الى
الصنف الثاني فلا اختلاف وامراة مسلمة او كتابية او مجنونا او صبيا يعقل ذلك المجنون والصبي التسمية بان يعلم
ان حل الذبيحة تعلق بها وكذا يعقل شرايط الذبح من فري الاوداج ونحوه ويضبط اي يقدر على فري الاوداج ويحسن
القيام به فاما اذا كان الصبي او المجنون بحيث لا يعقل التسمية وشرايط الذبح ولا يضبط لا يحل ذبيحته او اقلف
اي الذي لم يختتن من القلفة وهي الجليدة التي يقطعها الخاتن من غير غلاف راس الذكر او اخرس اي ابكم فان عذره
فوق عذر الناسي للتسمية وذبيحة الناسي للتسمية حلال فذبيحة الاخرس بطريق الاولى كذا ذكره ويخدشه ان الاخرس
يقدر على الاخطار بالبال فينبغي ان يشترط ذلك في حقه الا ان يقال ان الثابت بالنص ذكر اسم الله تعالى والذكر انما
هو باللسان سواء خطر على البال ولا الا من لا كتاب له كالمجوسي فانه لا يدعي التوحيد والوثني لانه لا يعتقد الملة

ومرتدا فانه لاملة له لانه لايقر على ما نقل اليه بخلاف الكتابي اذا تحول الى غير دينه لانه يقر عليه فيعتبر
ما هو عليه عند الذبح ولم يذكر المحرم لان ذبيحته ايضا حرام وكذا ذبيحة ذبحت في الحرم ولم يكن الذابح محرما
لانه مر حكمه في كتاب الحج وتارك تسمية عمدا وان نسي صح لقوله تعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله تعالى عليه لكنه
اقيمت الملة مقام التسمية في حق الناسي لانه عاجز مستحق للتحقيق والعامد جان مستحق للتغليظ وكما يشترط
التسمية للذابح يشترط التسمية من اعان الذابح بحيث وضع يده على المذبح كما وضع الذابح حتى لو ترك
احدهما التسمية لايحل ذكره في فتاوا قاض والمستحب ان يقول بسم الله والله اكبر ذكره البقالي وقال شمس
الائمة الحلوائي والمستحب ان يقول بسم الله الله اكبر بدون الواو حتى لو قال مع الواو يكره واعلم انه يشترط
التسمية عند الذبح ولا يفصل كثيرا فلو سمى ثم كلم انسانا او شرب ماء او اكل لقمة او تحد سكينا ونحو ذلك
حلت بتلك التسمية وان طال الحديث وكثر العمل كره اكلها وليس في ذلك تقدير بل ينظر فيه ان استكثره
الناس يكون كثيرا وان استقلوه فهو قليل كذا في الظهيرية وحرم المذبوح ان عطف على اسم الله تعا
غيره نحو بسم الله واسم فلان او باسم ومحمد رسول الله بالجر وانما يحرم لانه اهل به لغير الله تعا كذا
في الهداية وفي الروضة اذا قال بسم الله ومحمد رسول الله بالرفع كانت اضحية واما اذا ادا ومحمد بالجر
او ومحمدا بالنصب فهو ميتة وفي الظهيرية هذا الفرق بين الجر والرفع اذا كان له عهد بعلم النحو وعلى قياس
ما روي عن محمد انه لايرى الخطا في النحو معتبرا في باب الصلوة لايحرم الذبيحة وفي فتاوا قاض اذا قال بسم الله و
باسم فلان قال ابرهيم بن يوسف يكون ميتة وقال محمد بن سلمة لايصير ميتة وقال ابو بكر محمد بن الفضل اذا قال
بسم الله وباسم محمد ان اراد بذكر اسم النبي صلعم تعظيمه جاز ولا باس به وان اراد به الشركة مع اسم الله تعا
لايحل الذبيحة وكره ان وصل باسم الله تعالى اسم غيره ولم يعطف عطف تفسيري ويجوز ان الواو للحال
نحو باسم الله اللهم تقبل من فلان وذلك لانه لم يوجد الشركة فلم يكن الذبح واقعا لغير الله تعا فيجوز الا
انه يكن لوجود القران صورة وفي الفتاوى الظهيرية يكره ان يدعو بعد التسمية قبل الذبح بالتقبل او غيره نحو
باسم الله تقبل مني او من فلان فان كان بعد الذبح فلا باس به وحل المذبوح ان فصل اسم غير الله عن اسمه
صورة ومعنى كالدعاء قبل الاضجاع والتسمية كما روي عنه صلعم انه قال بعد الذبح اللهم تقبل هذه عن امة محمد ممن
شهد لك بالوحدانية ولي بالبلاغ وندب نحر الابل وكره ذبحها وفي البقر والغنم عكسه اي ندب ذبحهما وكره نحرهما

والنحر

والنحر هو قطع العروق في سفل العنق عند الصدر والذبح قطعها في اعلى العنق تحت اللحيين وقال صاحب الخلاصة
في النحر يكون المنحور قايما وفي الذبح يكون المذبوح مضطجعا وذلك لانه عليه السلم نحر الابل وذبح البقر والغنم
وقال ايضا اذا نحر ما يذبح او ذبح ما ينحر ذكر في الجامع لا اجب ذلك ولم يقل يكره وكفى الجرح في نعم توحش النعم
هي المال الراعية واكثر ما يقع هذا الاسم على الابل ذكره في الصحاح وفي المغرب قالوا اذا افردت النعم لم
يريدوا به الا الابل واطلاق الجواب في توحش النعم هو المذكور في الاصل وعن محمد ان هذا في البقر والابل
فانهما اذا توحشا في المصر او غيره يدفعان عن انفسهما واما الشاة فكذلك اذا توحشت في الصحرا واما اذا توحشت
في المصر فلا يحل الا بالذبح لانها يمكن اخذها كذا في الهداية او سقط في بئر ولم يمكن ذبحه وخيف عليه ان لا يبقى
حيا الى ان يخرج حيا اذ قد تحقق العجز به وفي الخلاصة اذا سقط في بئر فطعن يحل وقال الحسن بن زياد لايحل الا في صيد
استانس لانه قدر على ذكوة الاختيارية فلا يحل بذكوة الاضطرار ولا يحل جنين ميت وجد في بطن امه بعد ذبحها
سواء اشعر او لم يشعر وهذا عند ابي حنيفة وزفر وحسن بن زياد وعند ابي يوسف ومحمد يحل اذا تم خلقته و
يتفرع على ذلك انه لو خرج من بطن الذبيحة جنين حي ولم يكن من الوقت ما يقدر على ذبحه حتى مات يوكل عندهما
لا عنده كذا في فتاوا قاض ولا ذو ناب ومخلب من سبع او طير الناب هو السن الذي يلي الرباعيات والمراد
الناب الذي هو السلاح فذو الناب هو الحيوان الذي ينهش بالناب والمخلب للطائر كالظفر للانسان والمراد به
مخلب هو سلاح وهو مفصل من الخلب وهو مزق الجلد والسبع كل حيوان مختطف جارح قاتل عادي عادة وهو
يتناول جوارح الطيور ايضا الا انه كثر استعماله في جوارح البهايم قدر الناب من السباع الاسد والنمر والفهد
والذئب والضبع وابن اوى والثعلب والكلب والسنور البري والاهلي والسنجاب والفنك والسمور وابن عرس
والدلق والدب والفيل وقد عدوا القرد من ذلك ايضا وذو المخلب من الطير الصقر والبازي والنسر والعقاب
والباشق والشاهين والحداة والبغاث وانما حرم على بني ادم كيلا يعدو شيء من الاوصاف الذميمة التي في هذه الحيوانات
اليهم بالاكل والبوم يوكل والخفاش لايوكل كذا في الفتاوى الظهيرية وذكر في المحيط ان في الخفاش اختلاف المشايخ
وقد صحح في الظهيرية فانه لايوكل وفي فتاوا قاض لا باس بالخطاف والسوداني ولا الحشرات وهي صغار دواب الارض
وقيل هي الفار واليرابيع والضباب كذا في المغرب ويدخل فيها الرتيلا والحية والوزغ وسام ابرص والقنفذ والسلحفاة
والزنبور والذباب والبرغوث والبعوض والقمل والقراد والحمر الاهلية فكانت في ابتداء الاسلام حلالا الا الغلبة

المقر على الصحابة فلما فتح حنين واصابوا غنايم كثيرة حرم عليهم لحوم الحمر وايضا صفة الحمق يسري الى من
يأكل لحمه وهو من اقبح الصفات والبغل فانه حرام بالاتفاق اذا كانت الام حمارا واما اذا كانت الام فرسا
فاختلفوا على قولهما قال الامام برهان الدين الاصح انه لا يوكل كالمتولد من الشاة التى نزا عليها الكلب وقال
الامام خواهرزاده ان العبرة للانثى اذا نزا كلب او ذيب على الشاة كذا فى المضمرات والخيل عند ابي حنيفة لقوله
تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها منهم يركب بما يفهم منه اى منفعتها منحصر فى الركوب كما فى البغل
والحمار وايضا فى اباحته تقليل الجهاد وقال ابو يوسف ومحمد لا باس باكله وطهارة سوره مما يقوى
اباحة لحمه وفى الكافى قيل ان الكراهية عنده تنزيه وهو ظاهر الرواية وهو الصحيح كذا ذكره فخر الاسلام
فابو المعين فى جامعهما وقيل كراهية تحريم واليه مال صاحب المحصر وصاحب الهداية هذا لكن قد وقع
فى بعض نسخ الكافى كتاب الطهارات ان لحم الفرس ماكول بالاتفاق والضبع صح بتحريمه مع ان ذو ناب
من السباع وانما ذهب اليه الشافعى من انه حلال والثعلب ايضا على هذا ذكره فى المحصر واليربوع وهو
الفار الذى يقال له بالفارسية موش دشتى وهو من الحشرات خصها بالذكر لما ان الاعراب كثيرا ما ياكلونه
وذكر المص ان اليربوع حلال عند الشافعى فلعل تخصيصه بالذكر للرد عليه صريحا والابقع وهو الغراب الذى
فيه سواد وبياض الذى ياكل الجيف جمع جيفة وهى جثة الميتة المنتنة كذا فى المغرب وكذا الغداف وهو
الغراب الاسود الضخم وافى الجناحين والتقييد بالذى ياكل الجيف اشارة الى غاية الحرمة والا فكل ابقع كذلك
هكذا قيل لكن ذكر فى الظهيرية ان الغراب الابقع والاسود ثلثة انواع نوع ذرعية يلتقط الحب ولا ياكل الجيف
وهو غير مكروه ونوع لا ياكل الا الجيف وهو مكروه ونوع اخر ياكل الحب مرة والجيف اخرى وانه غير مكروه عند
ابي حنيفة خلافا لابي يوسف ولا حيوان مائى سوى سمك لم يطف فى المغرب طفا الشئ فوق الماء يطفو طفوا اذا
علا ومنه السمك الطافى وهو الذى يموت فى الماء فيعلو ويظهر وهو حرام عندنا لقوله عليه الصلوة والسلام
فى السمك ما لفظه البحر فكل وما نضب عنه الماء فكل وما طفا فوق الماء فلا تاكل والمراد بالسمك الطافى هو الذى
يموت فى الماء بغير افة واما الذى مات بان انجلى الماء عنه او وجد فى بطن طير او سمك او ربط احد طرفه فى الماء واضطر
الصيادون جماعة منها الى مضيق فتراكمت وهلكت او لدغته حية او اصابته حديدة او القى شئ فى الماء فاكله فمات
يوكل فى جميع هذه الصور كذا فى الخلاصة وان وجد سمك ميت على وجه الماء فلو كان بطنه الى السماء لا يوكل ولو كان

ظهره

٣١٦

ظهره الى السماء يوكل لانه ليس بطافى كذا فى المنصورية واعلم ان قوله سوى سمك يدل على ان طير الماء لا يحل وقد
نص الامام قاضى خان وغيره على انه حلال والجواب ان المراد فى حيوان الماء هو ما يعيش فى الماء بحيث لو خرج منه
مات ولكنه يشكل ذلك بالضفدع والسرطان فانهما يعدان من حيوان الماء واذا اخرجا عن الماء لا يموتان
وحل الجراد وانواع السمك بلا ذكوة لقوله صلعم احليت لنا ميتتان السمك والجراد لكن خص من ذلك السمك الطافى
بالنص وقوله وانواع السمك اشارة الى رد ما نقل عن محمد ان جميع السمك حلال سوى الجريث والمارماهيج و
غراب الزرع والعقعق والارنب معها اى حل هذه الثلثة مع الزكاة ولا حاجة الى ذلك اذ توهم حل هذه الثلاث
بدون الذكوة مستبعد جدا والمراد بغراب هو الغراب الاسود الصغير الذى ياكل الزرع والحب ولا ياكل
الجيف واما العقعق فنوع من الغراب طويل الذنب فيه سواد وبياض فقال لا باس قلت انه ياكل النجاسات
قال انه يخلطها بشئ اخر ثم ياكل والاصل عنده انما يخلطه كالدجاج لا باس به وقال ابو يوسف يكره العقعق
كما يكره الدجاجة المخلاة وفى الظهيرية لا باس باكل العقعق يقال له بالفارسية عكسه وانما ذكره لان فيه
خلافا ذكر فى فتاوى قاضى خان عن ابي يوسف سالت عن ابا حنيفة عن العقعق والهدهد والخطاف وانما
خص المص الارنب بالذكر لانه من الحشرات فربما يتوهم انه حرام كسايرها كما ذهب اليه الشيعة

كتاب الاضحية

اوردها عقيب الذبايح لانها نوع منها وهى بضم الهمزة وكسرها ما يذبح فى ايام النحر على
وجه القربة وجمعها الاضاحى ولعلها منسوبة الى الاضحى بفتح الهمزة وهو يوم النحر والضم والكسر من تغيرات النسبة
وانما سميت يوم النحر بالاضحى لانه يتضحى فيه بالغداء فان السنة فيه ان لا ياكل شيا حتى يرتفع الشمس ويصلى ويحتمل ان يكون
الاضحية بضم الهمزة افعولة من الضحوة ابدلت الواو الواقعة طرفا ياء ثم اعلت اعلال مرمى وقد يكسر الهمزة اتباعا للحاء
سميت بذلك لان اول وقت يذبح فيه ضحى يوم العيد بعد الصلوة ويؤيد هذا الوجه انه جاء ضحية على فعيلة بمعنى
الاضحية والجمع الضحايا وانه جاء اضحاة كابطاة والجمع اضحى وعلى هذا تسمية يوم النحر بيوم الاضحى ظاهرة وفى المغرب
يقال ضحى بكبش او غيره اذا ذبحه وقت الضحى من ايام الاضحى ثم كثر حتى قيل ذلك ولو ذبح اخر النهار وهى شاة من فرد الشاة
اسم جنس يقع على الضان والمعز ذكرا كان او انثى لكن الذكر من المعز افضل مطلقا وكذا الذكر من الضان ان كان خصيا
وان لم يكن فالانثى افضل كذا فى فتاوى قاضى خان او بقرة او بعير ذكرا كان او انثى وفى الروضة الابل الانثى للعرب واهل
البوادى افضل لرغبتهم فيها والبقرة لاهل السواد لرغبتهم فيها والشاة لاهل البلد لمثل ذلك وفى الخزانة النخل اذا

كان كبيرا افضل من الخصى الا فالخصى افضل لانه اطيب والجاموس كالبقرة لانه نوع منها وفي الروضة هذا استحسان
والقياس انه لا يجوز وفي الظهيرية والذى تولد من الاهلى والوحشى ان كانت الام اهلية جاز منه اى من فرد الى سبعة
بذلك ورد الحديث ان لم يكن لفرد اقل من سبع حتى لو كان لاحد السبعة اقل من سبع لا يجوز عن احد لان وصف
القربة لا يتجزى ويدخل في عموم قوله من فرد الى سبعة ما اذا كانت بين اثنين نصفين وقيل لا يجوز لانه يكون
كل واحد منهما ثلاثة اسباع ونصف سبع ونصف السبع لا يجوز واذا بطل البعض بطل الكل والصحيح انه يجوز واليه
ذهب الفقيه ابو الليث والشيخ الامام الكبير برهان الدين كذا في الظهيرية واختلف في ان البقرة افضل او الابل
افضل ثم البقر ثم الغنم ثم المعز وفي فتاوا قاض قال بعضهم اذا تساوت قيمة الشاة والبدنة فقيل الشاة
افضل لانها يكون كلها واجبة وقال الامام ابو بكر بن الفضل البدنة افضل لانها اكثر لحما وما قالوا ان
بعضها يكون واجبا فليس كذلك بل يكون كلها واجبا وقال الشيخ الامام ابو جعفر الكبير اذا استوت قيمتهما
فالشاة افضل لانها اطيب لحما وسبع شاة افضل من بقرة اذا استويا قيمة انتهى كلامه وفي الملتقط قال بعضهم
البقرة افضل من سبع شاة تعظيما لشعائر الله تعالى ويقسم اللحم بين الشركاء وزنا لانه موزون لا جزافا الا
في القسمة معنى التمليك فيحتمل الربوا ولو اقتسموا كذلك وحلل كل واحد لاصحابه الفضل لا يجوز لانه هبة
المشاع فيما يحتمل القسمة الا اذا ضم معه اى مع اللحم شئ من اكارعه وجلده فانه يجوز فاذا كانوا سبعة جعلوا
اللحم سبعة اقساط وجعلوا الراس مع قسط والاكارع اربعة مع اربعة اقساط من اللحم والجلد مع قسطين
كذا في الظهيرية وفي فتاوا قاض اذا قسموا لحم الجزور المشترك في الاضحية جزافا في نصيب كل منهم شئ مما لا يوزن
كالرجل والراس لا باس به اذا حلل بعضهم بعضا وقال ابو يوسف اكره ذلك وقال ابو على الدقاق اذا اخذ بعضهم
كراعا وقطعة لحم وبعضهم الراس وقطعة لحم وبعضهم الكل من اللحم فان اصابه بسبع اللحم او اقل لم يجز وان اصابه
اكثر جاز وصح اشتراك ستة في بقرة مشرية لاضحية وهذا استحسان والقياس ان لا يجوز وهو قول زفر ورواية
عن محمد عن ابي حنيفة واذا لم يجز على قول زفر كان عليه ان يشترى اخرى ما بقى وقت النحر ويتصدق بالثمن اذا مضت
ايام النحر غنيا كان او فقيرا هكذا روى عن ابي يوسف وقال بعضهم لا يجوز له الاشتراك غنيا كذا في فتاوا قاض
وذا اى الاشتراك قبل الشراء احب ليكون ابعد عن الخلاف وعن صورة الرجوع في القربة وذكر في مناسك الاصيل
لا ينبغى ان يشركهم بعد الشراء الا ان يريد عند الشراء ان يشركهم فيها فلا باس وعن ابي يوسف لا ارى باسا فيما اذا

نوى عند كوه ابو حنيفة ولا يضحى ولا حفظ رواية عن ابي حنيفة ولو لم ينو عند الشراء ان يشركهم نقد كره
ابو حنيفة ويضحى الاب والوصى من مال نفسه ان كان غنيا لا من مال الصغير قال في الهداية الاصح ان يضحى من
مال الطفل وفي الكافي الاصح انه ليس للاب ان يضحى من ماله لانها يتضمن الاتلاف باراقة الدم والتصدق
باللحم والاب والوصى لا يملكان ذلك وفي فتاوا قاض على الرواية التى لا يجب التضحية في مال الصغير
فان ضحى الاب لا يضمن عند الشيخين وعليه الفتوى ويضمن عند محمد وزفر وان ضحى الوصى يضمن ايضا
عندهما واختلف المشايخ على قول الشيخين وقال بعضهم لا يضمن كالاب وقال بعضهم ان كان الصبى
ياكل لا يضمن والا يضمن وانما قيد بالاب والوصى لانه اذا لم يكن له اب ولا وصى وله مال لا اضحية
عليه بالاتفاق فان ضحى القاضى عنه من ماله جاز عند ابي حنيفة ومحمد وهو اصوب وافضل كذا في
الروضة وانما قيد الطفل بالغنى لانه ان لم يكن له مال ففي ظاهر الرواية يستحب ان يضحى الاب ولا يجب و
روى الحسن عن ابي حنيفة انه يجب ان يضحى عن ولده الصغير وولد ولده الذى لا اب له والفتوى على ظاهر
الرواية وقد مر في مباحث صدقة الفطر تفسير الغنى الذى يجب به الاضحية فياكل الطفل من الاضحية التى
كانت من ماله لا غيره فما بقى يبدل بما ينتفع بعينه كالثوب والخف لا بما ينتفع به بالاستهلاك كالدراهم
والدنانير والخبز ونحوهما وفي الملتقط ان التضحية من مال الصبى الموسر يقوم الاب به او وصيه او الجد
ولا يطعم منه احدا الا الصبى او خادمه واما الابوان فياكلان منه استحسانا ويجوز ان يشترى بذلك اللحم
مطعوما للصبى ولا يشترى ان به شيئا اخر وان ضحى من مال نفسه يفعل به ما يشاء واول وقتها اى وقت تضحية
الاضحية على حذف المضاف بعد صلوة العيد ان ذبح في مصر وهذا في حق من عليه الصلوة وهو المصرى دون
اهل السواد وفي قوله بعد صلوة العيد اشعار بانه ما لم يخرج الامام عن الصلوة لا يجوز التضحية وان قعد
مقدار التشهد وهذا هو ظاهر الرواية وفي رواية عن ابي يوسف يجوز ويكون مسيئا وايضا فيه اشعار
بانه لو ضحى قبل فراغ الامام عن الخطبة جاز وهذا عندنا خلافا للحسن بن زياد وكذا لو ضحى بعد ما سلم الامام
تسليمة واحدة كذا في فتاوى قاض وقوله بعد صلوة العيد دون ان يقول بعد ما صلى الامام العيد اشارة الى انه
لو استخلف الامام من يصلى بالضعفة في المسجد الجامع وخرج بنفسه الى الجبانة مع الاقوياء فضحى رجل بعد ما صلى
اهل المسجد ولم يصل اهل الجبانة يجوز كذا في الكافي وقال شمس الائمة الحلوانى هذا اذا ضحى رجل من العزيق الذى

لم يصل لم يجوز تضحية كذا فى الظهيرية وفى الاجناس لو ترك صلوة العيد لفتنة لا يضحى الا بعد الزوال وفى اليوم
الثانى والثالث يجوز قبل الزوال واذا دفعت فترة فى بلده ولم يتوفيها والى يصلى بهم صلوة العيد فضحوا
بعد طلوع الفجر جاز هو المختار ذكره صدر الشهيد فى الفتاوى كذا فى الخلاصة وفى قوله ان ذبح فى مصر دون
ان كان فى مصر اشارة الى انه المعتبر مكان المذبوح لا مكان المالك فلو اخرج المصرى اضحيته من المصر بقدر
ما يباح للمسافر قصر الصلوة وذبحها وكيله قبل صلوة العيد فى ذلك المكان جاز كذا فى فتاوى قاضى وبعد
طلوع فجر يوم النحر ان ذبح فى غيره اى غير المصر هكذا ذكر فى الوقاية مطلقا والمذكور فى الهداية ان اهل السواد
يذبحون بعد طلوع الفجر وفى فتاوى قاضى ان اهل البوادى لا يضحون الا بعد صلوة اقرب الائمة اليهم
وفى الظهيرية الوقت المستحب فى حق اهل السواد بعد طلوع الشمس وفى حق اهل المصر بعد الخطبة واخره
وقت الاضحية قبيل غروب اليوم الثالث اى غروب الشمس فى ذلك اليوم والاضافة لادنى ملابسة
ويستوى فى ذلك اهل المصر واهل السواد واعتبر الاخر اى اخر وقت التضحية للفقر وضده اى الغنى فلو كان
غنيا فى ابتداء ايام النحر ولم يضح حتى افتقر فى اخرها سقطت عنه الاضحية ولو كان فقيرا فى الابتداء و
استغنى فى الاخر كان الامر بالعكس وهذا مبنى على ان الوجوب يتعلق باخر الوقت فلو اشترى فقير الاضحية
شاة وضحى بها ثم ايسر فى ايام النحر قال بعض المشايخ عليه ان يعيد ومن المتاخرين من قال لا يعيد وبه ناخذ كذا
فى الخلاصة والولادة فلو ولد له ولد فى اخر ايام النحر يجب له ان يضحى عنه على الرواية التى يضحى عنه والموت
فانه اذا مات فى ايام النحر سقطت عنه الاضحية حتى لا يجب عليه الايصاء وكره الذبح فى الليل لاحتمال ان
يغلط فى المذبح او فى المذبوح انه له او لغيره او ان يذبح شاة فقد فيها بعض شرائط الذبح لكن لو ذبح فى
الليلتين المتخللتين بين الايام الثلثة يخرج عن عهدة الواجب ويقضى الناذر وهو الذى قال لله على
ان اضحى هذه الشاة فانها بالنذر يصير واجبة بالاتفاق ولا يصير واجبة بمجرد ان ينوى التضحية بها ولا يذكر
بلسانه شيأ لكن لو نذر عشر اضحيات قالوا لا يلزمه الا اثنان لان الاثر جاء بالثنتين هكذا ذكر فى الكتاب و
الصحيح انه يجب الكل كذا فى الظهيرية وفقير شرى للاضحية فانه اذا اشتراها الفقير بنية التضحية صارت واجبة عليه
وهو ظاهر الرواية واختاره الطحاوى والامام خواهر زاده و [illegible] لا يصير واجبة [illegible] واختاره
الامام الحلوانى والسرخسى فان صرح بلسانه وقت الشراء انه يشترى [illegible] لامام الحلوانى الان يصير

واجبة

واجبة وقال الزعفرانى لا يجب ما لم يوجب على نفسه باللسان بطريق النذر وقيد بالفقير لانه اذا اشتراها
الغنى بنية الاضحية لا يجب عليه باتفاق الروايات حتى لو باعها واشترى اخرى دون من الاولى لا يجب عليه
شئ كذا فى الخلاصة وذكر فى فتاوى قاضى اذا اشترى شاة بنية الاضحية ففى ظاهر الرواية لا يصير اضحية ما لم
يوجبها بلسانه وعن ابى حنيفة وهو قول ابى يوسف انها يصير اضحية بمجرد النية وان لم ينو التضحية عند الشراء
ثم نواها بعده لم يذكر هذا فى ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة انها لا يصير اضحية وبه ناخذ فلم يفرق
ههنا بين الغنى والفقير يتصدق بها حية يعنى اذا مضى ايام النحر ولم يضح الناذر فى النحر والفقير كما ذكرنا الاضحية
المعينة يقضى كل منهما بان يتصدق بها حية لانها واجبة عليهما كما ذكرنا وذكر فى فتاوى قاضى انه اذا اشترى شاة
الاضحية عن نفسه او ولده فلم يضح ومضت المدة يتصدق بها او بقيمتها وقال الحسن لا يلزمه شئ فلو ذبحها
بعد ايام النحر ويتصدق بلحمها جاز فهيهنا ايضا لم يفرق بين الغنى والفقير وفى قوله حية اشارة الى انها
لو هلكت لا يجب على الفقير شئ لان الوجوب بالنسبة الى الفقير يتعلق بالعين فيسقط بهلاك العين بخلاف الغنى
فان الوجوب بالنسبة اليه لا يتعلق بالعين كذا فى الظهيرية والغنى يتصدق قيمتها اى يقضى الغنى بعد مضى ايام
النحر يتصدق قيمتها شرى للتضحية او لا لانها واجبة فى ذمة الغنى ولا يتعين ما اشتراه الاضحية فيجب عليه التصدق
بالقيمة والظاهر ان المقصود ان له ان يتصدق بعينها اشار الى ذلك فى فتاوى قاضى وصح الجذع من الضان وهو
ما تمت له ستة اشهر فى مذهب الفقهاء كذا فى الهداية وفى الخلاصة الجذع من الضان الذى اتى عليه ستة اشهر وشئ
من السابع وفى الاجناس ما تم له ثمانية اشهر وطعن فى التاسع وعن الزعفرانى ما تم له سبعة اشهر وطعن فى
الثامن وفى الهداية وانما يجوز الجذع من الضان اذا كان بحيث لو خلط بالثنيان اشتبه على الناظر من بعيد وانما
قيد بقوله من الضان لان الجذع من المعز لا يجوز هكذا ذكره فى كثير من الكتب وذكر فى الخلاصة العير من المعز
كالجذع من الضان وهو الذى اتى عليه اكثر الحول والثنى وهو الذى اثنى اى التى ثنية فصاعدا من غيره اى من غير
الضان ويجوز من الضان بطريق الاولى وهو ابن حول من الضان والمعز اى الذى مضى عليه حول ودخل فى الثانية
وهذا مذهب الفقهاء وفى كتب اللغة ان الثنى من الضان والمعز ما استكمل الثانى ودخل فى الثالثة وذكر فى النهاية
الجوهرية ان الثنى من الغنم [illegible] الثالثة وعلى مذهب احمد بن حنبل ما دخل فى السنة الثانية وحولين من
البقر ما اتى عليه ثلاث سنين [illegible] بين الروايتين باد فى بخوز وخمس من الابل اى الذى اتى عليه خمس سنين

ودخل في السادسة وفي الخزانة ان الثني من الابل الذي اتى عليه اربعة احول وطعن في الخامس واعلم ان
عبارة المتن ربما يوهم ان الانثى لا يصلح للتضحية حيث قال وهو ابن حول والظاهر ان التقييد بالابن
بناء على الغالب فان ارباب المواشي لا يحوزن الانثى من مواشيهم من غير ضرورة ويذبح للاضحية الثولاء قال
الجوهري بالتحريك جنون يصيب الشاة فلا يتبع الغنم ويستدير في مرتعها يقال شاة ثولاء وتيس اثول وقال
المطرزي الثولاء من الشاة وغيره المجنونة وقولهم في تفسيرها هي التي بها ثولول غلط وفي الهداية قالوا انما يجوز
الثولاء اذا كانت تعتلف لانه لا يخل بالمقصود واما اذا كانت لا تعتلف فلا يجوز وفي فتاوى قاضي الثولاء
والجرباء اذا كانتا سمينتين يجوز وان كانتا مهزولتين لا ينقيان لا يجوز والجماء وهي التي لا قرن لها خلقة
وكذلك مكسورة القرن لان القرن لا يتعلق به مقصود ذكره في الهداية مطلقا وقال في الخلاصة اذا انقطع
او انكسر بعض قرنها يجوز الا اذا بلغ المخ فانه لا يجوز والخصي وهو منزوع الخصيتين وفي الكافي عن ابي حنيفة رح ان
الخصي اولى لان لحمه اطيب لا عجفاء وقيل في الهداية العجفاء التي لا ينقى اي ليس لها نقي من شدة عجفها
وفي فتاوى قاضي اذا كانت مهزولة فيها بعض الشحم جاز كذا روي عن محمد رح وعرجاء لا يمشي الى المنسك اي الموضع
الذي يذبح فيه والمراد انه لا يكون قادرا على ذلك بان كانت لا يقوم ولا يمشي وقال مشايخنا اذا كانت يمشي بثلاث
قوايم وتجافي الرابعة عن الارض لا يجوز واذا كانت تضع الرابعة على الارض وتستعين بها لكنها تتمايل وتضعها
وضعا خفيفا يجوز فاما اذا كانت يدفع دفعا فلا يجوز كذا في الفتاوى الظهيرية وما ذهب اكثر من ثلث
اذنها او عينها او اليتها او ذنبها الاصل في ذلك ان العيب اليسير عفو اذ لا يمكن التحرز عنه فقلما يخلو الحيوان
عنه والعيب الكثير مانع واختلف الروايات عن ابي حنيفة رح في مقدار الاكثر ففي ظاهر الرواية الثلث وما دونه
قليل فيجوز وان كان اكثر من الثلث لا يجوز وروى ابن شجاع عنه ان الربع كثير لان للربع حكم الكل في بعض [illegible]
كما مر في العبارات وروى بشر عنه ان الثلث كثير وقال ابو يوسف ومحمد اذا بقي اكثر من النصف جاز وهو اختيار
الفقيه ابي الليث وفي كون النصف مانعا روايتان عنهما وقد قيل ان ابا حنيفة رح رجع الى قولهما وطريق معرفة
مقدار ذهاب العين ان لا يعتلف يوما او يومين ثم يقرب العلف اليها قليلا قليلا فاذا راه من موضع اعلم عليه
ثم يشد عينها الصحيحة ويقرب اليها العلف قليلا قليلا حتى اذا راه من موضع اعلم عليه ثم ينظر ما بين العلامتين ان كان
ثلثا المسافة فالذاهب ثلث وان كان نصفا فنصف وعلى هذا كذا في الهداية والكافي وذكر في فتاوى قاضي

وانكان

وان كان لها الية صغيرة مثل الذنب فعلى قول ابي حنيفة رح جائز وعلى قول محمد رح لا يجوز وذكر في القنية ان القطع في
الاذنين لا يجمع عند علي الرازي ويجمع عند ابن سماعة وفي الفتاوى الظهيرية منه المشايخ من ذكر في هذا الفصل اصلا
فقال كل عيب يزيل المنفعة على الكمال او الجمال على الكمال يمنع الاضحية وما لا يكون بهذه الصفة لا يمنع وان مات
احد سبعة اشتركوا في بقرة للاضحية وقال ورثته الكبار اذبحوها عنه وعنكم صح استحسانا والقياس ان لا يجوز
وهو رواية عن ابي يوسف رح كذا في الهداية وفي هذا دليل على جواز التضحية عن الميت وفي فتاوى قاضي قال ابو يوسف
لا يجوز ان يضحي الوارث عن الميت ابتداء الا ان يكون الميت اوجب ذلك على نفسه في حيوته فيجب على الوارث ان يذبح عنه وقال
الزعفراني ان امرهم الميت ان يضحي ففعل الوارث يقع على الوارث نفلا وللميت اجر الذبح ان فعل الوارث بمال نفسه
وفي الروضة اذا ضحى عن ابيه وامه بعد وفاتهما ذكر في بعض الاصول انه يجوز وفي النوازل المضحي عن الميت هو المضحي
عن نفسه لكن يتصدق عنه بلحمها والفتوى على انه يجوز كبقرة عن اضحية ومتعة وقران فان الشرط ان يكون قصد
الكل القربة وان اختلفت الجهات وفي فتاوى قاضي هذا في ظاهر الرواية وعن محمد في النوادر كذلك وعن ابي يوسف
في الامالي الافضل ان يكون الكل من جنس واحد وعن ابي حنيفة رح انه قال اكره ذلك فان فعلوا جاز وقال زفر لا يجوز
ويكون الكل لحما وان كان احدهم اي احد الشركاء كافرا او مريدا اللحم لا يضحي عن واحد منهم لان الكافر ليس من اهل القربة
وارادة اللحم ينافيها فاذا لم يقع قربة عن البعض لم يقع قربة عن البعض لم يقع عن الباقين ويأكل منها اي من الاضحية
ويستثنى من ذلك اضحية الناذر فانه لا يجوز للناذر ان يأكل منها ولو اكل منها فعليه ان يتصدق بقيمتها ذكر في الذخيرة
واما الاضحية عن الميت فان كان بغير امره ففي الاجناس رايت من علمائنا انه لا يأكل منها وقال الامام السغدي عن
مشايخ بلخ انه يتناول منها وبه اخذ صدر الشهيد وان كانت بامر الميت فعن مشايخ بلخ انه يتناول منها وقال صدر
الشهيد المختار انه لا يأكل منها كذا في الخلاصة ويوكل اي يطعم من شاء منها على طريق الاباحة سواء كان فقيرا او غنيا
ويهب من شاء على سبيل التمليك فقيرا او غنيا وندب التصدق بثلثها لان الجهات ثلاث الاكل والادخار والاطعام
فانقسم عليها اثلاثا كذا في الهداية ولا يخفى ان الادخار ما للاكل والاطعام فالاولى ان يقال الجهات الثلاث هي الاكل واطعام
القانع واطعام المعتر فالقانع السائل والمعتر الذي يأتيك بالسلام كذا روي عن ابن عباس رض ويؤيد ما ذكر في الخزانة
الافضل ان يتصدق بالثلث ويتخذ بالثلث ضيافة للاقارب ويختار الثلث لنفسه وان لم يتصدق اذا اهدى الى
اغنياء فلا باس به وفي القنية اذا تصدق بلحم الاضحية على الفقير بنية الزكوة قال صاحب المحيط لا يجزيه وقال بعض

المشايخ يجزيه وقال الويزى يجزيه ولكنه ياثم وتركه عطف على التصدق اى ندب ترك الثلث وقيل ترك التصدق
والاول اظهر لذى عيال توسعة عليهم اى على العيال والذبح عطف على التصدق اى ندب الذبح بيده ان كان احسن
الذبح فانه روى عن النبى صلعم انه كان يذبح بيده وروى عن ابيحنيفة مثل ذلك والا امر غيره وينبغى ان
يشهدها بنفسه لما انه عليه السلم امر فاطمة رضى الله عنها بذلك وكره ذبح كتابى اضحيه اذا امره صاحبها لانها
قربة وهو ليس من اهلها الا انه يجوز لانه من اهل الزكوة والقربة اقيمت بانابته ونية بخلاف المجوسى فانه
ليس من اهل الزكوة ويتصدق بجلدها لانه جزء منها او يعمله آلة كالغربال والمنخل والجراب والقربة وكذا
يجوز ان يتخذ منه فروا وبساطا ومتكا يجلس عليه ذكره فى الخلاصة او يبدله بما ينتفع به باقيا بان يبيعه
بشئ من متاع البيت والثوب لنفسه او الكساء او الخف او الجراب ونحو ذلك وقال بعضهم لو باع الجلد بالثوب
لا يجوز كذا فى فتاوى قاضى خان فان بيع بغير ذلك بان بيع بما لا ينتفع به الا بعد استهلاكه كالدراهم والخل و
ساير المطعومات يتصدق بثمنه فان القربة انتقلت الى بدله ثم ان بيع الجلد فانه نافذ لقيام الملك والقدرة
على التسليم لكنه يكره كذا فى الهداية وذكر فى الظهيرية اذا اشترى بجلد الاضحية لحما للاكل او شيئا من الحبوب
لا يجوز ولو اشترى بلحمها حبوبا او لحما جاز ولو اشترى بلحمها جرابا لا يجوز والاصل انه يجوز بيع الماكول بالماكول
وبيع غير الماكول بالماكول ولا يجوز بيع غير الماكول بالماكول ولا بيع الماكول بغير الماكول وعن محمد انه يجوز فى
الكل وفى الخلاصة لا باس ببيع الجلد بالدراهم ليتصدق بها وليس له ان يبيعها بالدراهم لنفقتها على نفسه ولو
فعل ذلك تصدق بقيمتها ولو غلط اثنان وذبح كل شاة صاحبه صح ويأخذ كل واحد منهما مسلوخة من صاحبه
بلا غرم اى لا يضمن احدهما صاحبه لانه ماذون دلالة والقياس ان لا يجوز وهو قول زفر واصل هذا ان
من ذبح اضحية غيره بغير امره صريحا ففى القياس هو ضامن ولا يجزى عن المالك وفى الاستحسان لا ضمان و
يجزى عن المالك هكذا اطلق المسئلة فى الاصل وقيدها فى الاجناس بما اذا اضجعها صاحبها للتضحية كذا
فى الظهيرية وصح التضحية بشاة الغصب لان الغاصب تملكها بعد اداء الضمان مستندا الى الغصب السابق فكانت
التضحية واردة على ملكه وعن زفر لم يجز عن الاضحية كذا فى الكافى وعن ابى يوسف انه لا يجزى فان اختار المالك
اخذها مذبوحة فعلى الذابح اى بعيد الذبح بلا خلاف كذا فى الظهيرية لا الوديعة اى لا يصح التضحية شاة الوديعة
لانه يضمنها بالذبح فلم يثبت الملك له الا بعد الذبح وفى الظهيرية قيل فى الشاة الوديعة اذا اخذها بنية الذبح ود

قوايمها

قوايمها وجرها الى المذبح يجوز لان الملك يثبت مستندا الى زمان الربط والجر الى المذبح فحصل الذبح على ملكه فيجوز ٣٢٠
وضمنهما اى شاة الغصب وشاة الوديعة والمراد الضمان بالقيمة

كتاب الصيد

اتبع به الاضحية لانه نوع من الذبايح كالاضحية وهو مصدر صياده اذا اخذه وقد يسمى المصيد صيدا وهو
كل حيوان ممتنع متوحش من الادمى طبعا لا يمكن اخذه الا بحيلة سواء كان ماكولا او غير ماكول وقيدنا بالتوحش
بالطبع لان البعير المتوحش لا يسمى صيدا والظبى المستانس يسمى صيدا عرفا واعلم ان الاصطياد مباح لغير المحرم
فى غير الحرم بالكتاب والسنة واجماع الامة وفى الخلاصة الاصطياد مباح الا اذا كان للتلهى وان ياخذه
حرفة يحل صيد كل ذى ناب ومخلب وقد مر معناهما فى كتاب الذبايح ويستثنى من ذلك الخنزير لانه نجس العين
لا يجوز الانتفاع به بوجه واستثنى ابو يوسف الاسد والذئب لانهما لا يعلمان لغير الاسد لعلو همته و
الذئب لخساسة والحق بعضهم الحداة بهما لخساستها كذا فى الهداية وذكر فى الخزانة انه لا اصطياد بالاسد
والذئب لانهما لا يتعلمان وكذلك الدب حتى لو تعلموا جاز بشرط علمهما كما نطق به القران والحديث وجرحهما فى
الزكوة الاضطرارية وفى الفتاوى الظهيرية اذا اخذ الكلب الصيد وخنقه وقتله من غير جرح لا يحل ذكره فى
الزيادات واشار فى الاصل الى انه يحل وان لم يجرحه قيل ما ذكر فى الزيادات قول محمد والفتوى عليه ثم
اذا جرح فمن المشايخ من قال يشترط الادماء ومنهم من قال لا يشترط ومنهم من قال ان كانت الجراحة صغيرة يشترط وان كانت
كبيرة لا يشترط وفى الهداية عن ابيحنيفة ان الكلب اذا كسر عضوا من الصيد فقتله لا باس باكله لانه جراحة باطنة فهى
كالجراحة الظاهرة وارسال مسلم او كتابى قال الارسال شرط حتى ان الكلب اذا انفلت من صاحبه فاخذ صيدا وقتله
لا يؤكل وسيجئ ان الزجر فى صورة الانفلات بمنزلة الارسال وشرط كونه مسلما او كتابيا لان الارسال بمنزلة
الذبح فيشترط ذلك فيه كما فى الذبح ولو قال بشرط ارسال من يكون من اهل الذبح لكان اولى ليخرج الصبى والمجنون
اللذان لا يعقلان الذبح والتسمية فان صيدهما لا يؤكل ذكره فى الظهيرية مسميا حالة ارساله اى لا يتركها عمدا
اذ الارسال بمنزلة الرمى وامرار السكين فلا بد من التسمية عنده اما لو تركه ناسيا فيحل وفى ايراد قوله مسميا
بطريق الحال اشارة الى انه لو ترك التسمية عمدا عند الارسال ثم زجر الكلب فانزجر وسمى عند الزجر واخذ الصيد
وقتل لا يحل كذا فى فتاوى قاضى خان على كل حيوان ممتنع متوحش المراد بالممتنع ان يكون له قوايم او جناحان يمكن
ان يفر من الادمى بحيث لا ياخذه الا بحيلة وليس احد القيدين بمغن عن الآخر فالظبى الذى استانس ممتنع غير

متوحش والواقع فى الشبكة ممتنع غير متوحش وفى المنصورية ارسل كلبه على شئ يظنه شجرا او ادميا فاذا
هو صيد اكل على المختار يؤكل اى يكون من جنس ما يؤكل وان لا يشارك المعلم ذو ناب وذو مخلب ما لا يحل صيده
تمثل كلب غير معلم او كلب المجوسى او كلب لم يرسل للصيد او ارسل وترك التسمية عمدا كذا ذكره المص وهكذا
البازى اذا كان الاصطياد به ثم المراد بكلب المجوسى كلب ارسله المجوسى واما اذا كان الكلب او البازى
للمجوسى وارسله المسلم فلا باس بصيده لانه يكون كالذبح بسكينه كذا فى الخلاصة والمراد بالشركة ان يشركه
فى الجرح فانه ح يحرم الصيد فلو اعانه الثانى بان رد الصيد عليه ولم يجرح ومات بجرح الاول يكره اكله
ثم قيل هو كراهة تنزيه وقيل كراهة تحريم وهو اختيار شمس الائمة الحلوانى وان حمل على الكلب الاول حتى
حمل الصيد فاخذه وقتله لا باس باكله كذا فى الكافى وفى قوله ما لا يحل صيده بايراد كلمة ما اشارة الى انه
لو رد المجوسى الصيد على الكلب فاخذه الكلب حل لان فعل المجوسى ليس من جنس فعل الكلب فلا يكون مشاركه
حقيقة ولا يطول وقفته اى وقفة المعلم بعد الارسال اذ لو طالت انقطع الارسال بمكثه فلو اخذه ح
ذلك صيد الا يكون اخذه مضافا الى الارسال فلا يحل ويشترط ان يكون تلك الواقعة للاستراحة لا احتيا
لا منه للصيد حتى اذا كمن الفهد زمانا حتى يتمكن من اخذ الصيد يحل لانه عادته فى الاصطياد فكذلك الكلب اذا
اعتاد عادته كذا فى الكافى ويعلم المعلم بترك اكل الكلب خص الكلب بالذكر لان التاديب فيه اكثر ولان كل
سبع يسمى كلبا مجازا والمقصود من التعليم ترك العادة الاصلية وعادة ذى الناب الافتراس والاكل فاذا ترك
الاكل ثلاث مرات وهذا عندهما وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة وذكر فى الاصل ان عند ابى حنيفة لا يثبت التعليم
ما لم يغلب على ظن الصائد انه معلم ولا يقدر بشئ كذا فى الهداية وذكر فى الظهيرية ان ابا حنيفة لا يحد فى
ذلك حدا ولكن يقول اذا كان معلما فكل وربما كان يقول اذا غلب على ظن الصائد انه معلم فهو معلم
وربما كان يقول يرجع فى كل ذلك الى قول اهل العلم فى تلك الصنعة ثم فى ظاهر الرواية عنهما انه لا يحل الثالث
وانما يحل الرابع وروى عنهما انه يحل الثالث ايضا وفى الهداية على رواية الحسن عن ابى حنيفة يحل ما صاده
ثالثا وعندهما لا يحل ورجوع البازى بدعائه فان عادة ذى المخلب التنفر فاذا اجاب صاحبه بدعائه و
رجع فقد ترك عادته فصار معلما لكنهم لم يصرحوا بان رجوعه ينبغى ان يكون مرة او اكثر ليصير معلما او تخصيص
البازى بالذكر لانه اصل جوارح الصيد وهو يقبل التعليم اكثر من غيره وفى الظهيرية قال بعض مشايخنا يشترط فى

البازى ان يكون اجابة صاحبه عند دعائه من غير ان يطمع فى اللحم اما اذا كان لا يجيب بغير ان يطمع فى اللحم
لا يكون معلما فان اكل الكلب من لحم الصيد قبل ان يصل اليه الصائد بعد تركه ثلاثا تبين جهله وانما قيدنا
الاكل باللحم لانه لو اكل من دم الصيد ولم ياكل اللحم كان ذلك اية علمه حيث اكل ما لا يصلح لصاحبه
وامسك عليه ما يصلح له وانما قلنا قبل ان يصل اليه الصائد لانه لو قطع الصائد من الصيد قطعة و
القاها اليه فاكلها كان على علمه ويؤكل ما بقى منه فلا يؤكل ما قد صاده فانه قد حرم ذلك اذ هو ميتة
فالصيود التى اخذها قبل وهى بعد فى المفازة والصيد الذى اكل منه يحرم بالاتفاق وما هو فى بيته
لا يحرم عندهما وعند ابى حنيفة يحرم وفى فتاوى قاض قال بعض مشايخنا انما يحرم تلك الصيود فى قول ابى حنيفة
اذا كان العهد قريبا اما اذا تطاول العهد بان اتى عليه شهر او نحو ذلك وصاحبه قددها لا يحرم تلك
الصيود اتفاقا وقال الامام السرخسى الصحيح ان الخلاف فى الفصلين واحد وانما قال وبقى فى ملكه لان
الصيود التى اخذها قبل لا يظهر الحرمة فيما اكلها منها وفى لانعدام المحلية وهذا يفيد انه لو باع من
تلك الصيود شيئا لا يحرم وليس كذلك فان على قول ابى حنيفة ينبغى ان ينقض البيع صرح به فى الفتاوى الظهيرية
فلو لم يحرم لم يكن لنقض البيع وجه ولا ما يصيد اى لا يحل ما يصيد ذلك الكلب بعد ذلك حتى يتعلم عنده باجتهاد
صاحب الكلب ويقول اهل تلك الصنعة وعندهما بترك الاكل ثلاثا على ما مر وشرط الحل بالرمى التسمية عند الرمى
حتى لو ترك التسمية عند الرمى عمدا حرم المصاب والجرح سواء خرج منه الدم او لا وسواء كانت الجراحة صغيرة
او كبيرة على ما يفيده اطلاق لفظ الجرح وهذا اختيار بعض المتاخرين وذهب بعضهم الى ان الشرط هو الادماء
مطلقا كذا فى الهداية وفى الخلاصة اذا اصاب السهم ظلفه او قرنه فادمى حل وان اصاب موضع اللحم ولم
يخرج الدم ان كانت الجراحة كبيرة حل وان كانت صغيرة قيل يحل وقيل لا يحل فان لا يقعد الرامى عن طلبه اى
طلب الصيد ان غاب متحاملا سهمه اى حال كونه حاملا للسهم على سبيل الكلفة والمشقة وهو كناية عن نكاية
الجرح وشدة اثره فانه مع ذلك ينبغى ان لا يقعد عن طلبه فكيف اذا كانت الجراحة ضعيفة ويوهم موته بسبب
اخر ح اظهر وعبارة الهداية هكذا واذا وقع السهم بالصيد فتحامل حتى غاب عنه وهى احسن فان التحامل هو
التكلف فى المشى على مشقة واعياء والغرض ان يكون الجراحة موثرة وكون الصيد حاملا للسهم ليس بشرط فان
قعد عن طلبه ثم اصابه ميتا لم يؤكل لاحتمال ان مات بسبب اخر لكنه اذا تبعه ولم يشتغل بعمل اخر لم يعتبر ذلك الاحتمال

للضرورة وهذا استحسان والقياس ان لا يحل للاحتمال المذكور كذا في الهداية وفي الخزانة اذا وجد
به جراحة سهمه لا يحل سواء قعد عن طلبه او لا فان ادركه اي الصيد المرسل فيما اذا كان الاصطياد
بالكلب والبازي او الرامي فيما اذا كان الاصطياد بالرمي حيا ذكاه فان تركها اي التذكية عمدا حرم اي
لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل هذا اذا تمكن من ذبحه فان وقع في يده ولم يتمكن من ذبحه
وفيه من الحيوة فوق ما يكون في المذبوح لم يؤكل في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة انه يحل لانه لم يقدر
على الاصل وقال بعض المشايخ ان لم يتمكن لفقد الآلة لم يوكل اتفاقا وان لم يتمكن لضيق الوقت لم يؤكل
عندنا وقال الحسن بن زياد ومحمد بن مقاتل يحل استحسانا وبالاستحسان اخذ القاضي فخر الدين خان
كذا في الكافي وفي الخزانة هذا كله اذا كان يتوهم بقاؤه اما اذا شق بطنه واخرج ما فيه ثم وقع
في يد صاحبه حل وان لم يذكر واعلم ان التقييد المدرك بالمرسل او الرامي بناء على الغالب فانه
لو كان المدرك غيرهما كان الحكم ايضا كذلك ففي الفتاوى الظهيرية انه اذا رمى صيدا فوقع عند مجوسي
وبقي مقدار ما يقدر على ذبحه يتقدم الاسلام لا يحل بزكوة الاضطرار والواقع عند النائم وهو
بحال لو كان مستيقظا على قدر ان يزكيه فمات لم يوكل عند ابي حنيفة فان النائم عنده كالمستيقظ
في الاحكام كما اذا قتله مغراض هو سهم بلا ريش ولا نصل يصيبه بعرضه دون حده كذا في النهاية
الجزرية وفي المضمرات هو عصا محدودة الراس يعرض بها الصيد بعرضه لانه لا بد من الجرح يتحقق
معنى الزكوة فلو اصاب المعراض براسه وفيه حدة بحيث يجرح الصيد يحل او بندقة ثقيلة ذات حدة
البندقة طينة مدورة يرمى بها كذا في المغرب وقيدها بالثقيلة لان الثقل هو الموجب للحرمة
لاحتمال ان يكون موته بثقله والتقييد بذات الحدة اشارة الى انها لو جرحته لا يحل ايضا اذ احتمال
الموت باق فوقع الشك فلا يحل اما اذا كانت حقيقة ذات حدة فانه يحل لانه قبله بجرحها والاصل
ان الموت اذا تيقن انه مضاف الى الجرح فهو حلال او الى الثقل فهو حرام وان شك انه مات بالجرح او
بالثقل فهو ايضا حرام احتياطا كذا في الهداية وفي المضمرات ان رماه بمعراض فجرحها كل كيف ما اصابه
كذلك البندقة والحجر والعود وفي الرمي بالبندقة والمعراض زكوة الا انه لو لم يخرجه لا يحل تناوله بمعنى في
المذبوح وهو الدم المسفوح لا للخلل في الفعل او رمى فوقع في ماء لاحتمال ان يكون موته بالماء ويستوي في

ذلك

ذلك طير الماء وغيره وعن بعض المشايخ ان كان يرجى حيوة الصيد حتى وقع في الماء لا يحل وان كان لا يرجى
حيوته كذا في فتاوى قاضي وفي الهداية ان الطير ان كان مائيا والجراحة لم ينغمس في الماء اكل وان انغمست
لا يوكل او وقع بعد الرمي على سطح ثم على الارض لاحتمال ان يكون موته بالسقوط اما اذا وقع ابتداء على
الارض واستقر عليها فانه يحل وذكر في المنتقى انه لو وقع على صخرة فانشق بطنه لم يوكل وصححه الحاكم
الشهيد وحمل مطلق المروي في الاصل على غير حالة الانشقاق فانه يوكل وحمله الامام السرخسي على
ما اصابه حد الصخرة فانشق بطنه لذلك وحمل المروي في الاصل على انه لم يصبه من الاجرة الا ما
يصيبه من الارض لو وقع عليه وهذا الاصح كذا في الهداية ويعتبر الزجر فيما لم يرسل كلبا كان او بازيا
والزجر هو الاغراء بالصياح يقال زجر الراعي الغنم صاح بها وانزجر الكلب له اي انساق له ومضى الى
الصيد كذا في المغرب فاذا انفلت كلب او بازي فزجره مسلم فانزجر وازداد في الطلب حل ما اخذه
بشرط ان يسمي عند الزجر ولو زجره مجوسي فانزجر لم يحل ما اخذه ولو اجتمعا اي الزجر والارسال من مسلم و
مجوسي يعتبر الارسال فان كان الارسال من المسلم والزجر من المجوسي حل وان كان بالعكس لا يحل وان اخذ
الكلب والبازي غير ما ارسل اليه حل لان المشروط بالنص الارسال دون التعيين والزيادة على النص
نسخ فلو اخذ الكلب او البازي في ارسال واحد عددا من الصيود حل كلها ما دام في وجه ارساله كذا في
الخلاصة كصيد رمي فقطع عضو منه فانه يحل الصيد لا العضو لما روي في الحديث ما ابين من الحي فهو ميت ثم
المعتبر في قطع هو ابانة اللحم حتى لو ابان لحم العضو وتعلق بجلده كان المبان حراما كذا في الخلاصة والمفهوم من
الهداية ان المعتبر هو توهم الالتيام فان كان بحيث يتوهم التيامه ومات حل اكله وان كان لا يتوهم ومات
لا يحل العضو وحل ما سواه فان قطع اثلاثا فاكثره مع عجزه اي يكون الثلث في طرف الراس والثلثان في
طرف العجز او قطع نصف راسه او اكثره اي اكثر الراس او قد بنصفين في الصحاح القد الشق طولا اكل
كله المبان والمبان منه وفي فتاوى قاضي ان المدار على قطع الاوداج ففي القد بنصفين وقطع نصف الراس
او اكثر ينقطع الاوداج وكذا في قطعه اثلاثا والثلث مما يلي الراس فان ما بين النصف الى العنق مذبح لان
الاوداج يكون من القلب الى الدماغ واما اذا كان الثلث مما يلي العجز لم ينقطع الاوداج فلا يحل وفي الخلاصة
انه اذا قطعه بنصفين واستويا في الموت حل الكل واذا رمى صيدا فرماه اخر فقتله فهو للاول لان الاخذ

حقيقة رفع من الاول وحرم لاحتمال انه مات بالرمي الثاني وهو ليس بذكوة وضمن الثاني له اي للاول
قيمته مجروحا وهذا اذا علم ان القتل حصل بالثاني وان علم ان الموت حصل بالجراحتين او لا يدري ضمن
الثاني ما نقصه جراحته ثم يضمن نصف قيمته مجروحا بجراحتين ثم يضمن نصف قيمة لحمه وهذا كله ان كان
الاول اثخنه اي اوهنه واضعفه بحيث لا يسلم منه الصيد ولكن ينبغي ان يكون بحال ينجو منه الصيد ليكون
الموت مضافا الى الرمي الثاني اما اذا كان الاول بحال لا يسلم منه الصيد بان لا يبقى فيه من الحيوة الا بقدر
ما يبقى في المذبوح فانه يحل وان كان الاول بحال لا يعيش منه الصيد لكن فيه من الحيوة اكثر مما يكون بعد
الذبح فعند ابي يوسف رح لا يحرم بالرمي الثاني وعند محمد رح يحرم والا فللثاني اي وان لم يكن الرمي الاول
بحيث اثخنه واخرجه عن حيز الامتناع فهو للثاني وحل لان الصيد يحل بذكوة الاضطرار كذا في الهداية
وفي الحصر اذا رميا الى الصيد معا فوصل سهم احدهما الى الصيد قبل الثاني فانه للاول وجاز اكله عندنا
وقال زفر لا يحل اكله كما اذا وقع الرميان على التعاقب وفي الظهيرية العبرة في حق الملك لحالة الاصابة
لا حالة الرمي وفي حق الحل العبرة لحالة الرمي ويصاد ما يوكل لحمه وهو ظاهر وما لا يوكل اذا امكن الانتفاع
بجلده او شعره او ريشه او عظمه او غير ذلك وان لم يكن الانتفاع بشيء من ذلك فلا اقل من استدفاع
شره وكل ذلك مشروع **كتاب اللقيط واللقطة والآبق** اورد مباحث الثلثة عقيب الصيد
لان كلا منها مما يدخل في تصرفه بغير عوض بعد ان لم يكن كالصيد واللقيط فعيل بمعنى مفعول من اللقط
وهو الاخذ من الارض والعثور على شيء من غير طلب وقصد وفي الشريعة المولود حي طرحه اهله خوفا من
العيلة او فرارا من تهمة الزنية بشرط ان لا يعلم اهله وتسميته بذلك نظر الى المعنى الاول باعتبار ماله
والى المعنى الثاني باعتبار حاله واللقطة بضم اللام وفتح القاف ماخوذة من اللقط بمعنى الاخذ وهي
اسم لمال مالكه غير معلوم يوجد ملقى ضايعا هذا هو المشهور عن ائمة اللغة وعن الخليل ان اللقطة
بتحريك القاف الاخذ وبسكونها الماخوذ كالضحكة والضحكة وقال الازهري هذا الذي ذكره قياس لكن
السماع عن العرب والنقل عن الائمة اللغة على خلافه والآبق هو المملوك الذي فر من مالكه تمردا او عنادا
اسم فاعل من ابق اذا هرب دفعه اي دفع اللقيط احب لما فيه من احيائه وان خيف هلاكه كان وجده
في الماء او بين يدي سبع يجب رفعه كاللقطة فان اخذها لئلا يصل اليها يد خائنة فهو احب وان خاف

ضياعها فواجب صيانة حق الناس وان خاف على نفسه الطمع فيها فالترك اولى كذا في الخزانة وذكر في
فتاوى قاضي خان رفعها لصاحبها افضل من تركها عند عامة علمائنا وقال بعضهم يحل رفعها وتركها افضل
وقالت المتقشفة لا يحل رفعها والصحيح قول علمائنا خصوصا في زماننا سواء كانت اللقطة دراهم او
دنانير او عروضا او شاة او حمارا او بغلا او فرسا او ابلا وهو اي اللقيط حر لان الاصل في بني ادم الحرية
فتقبل شهادته اذا كان عدلا ويحد قاذف امه الا بحجة رقه وتلك الحجة قد يكون ببينة واقامتها
يكون على الملتقط ذكره في الكافي وقد يكون اقراره بان اقر بعد البلوغ بالرق لغيره وصدقه ذلك الغير
وهذا اذا لم يتاكد حريته بقضاء القاضي بما لا يقضى به الا على الاحرار كالحد الكامل والقصاص في
الطرف وقبول الشهادة وضرب الحد لقاذفه اما اذا تاكدت حريته بذلك فلا يقبل اقراره بالرق كذا في
الخزانة وقد يكون اقرار الغير كما اذا ادعى رجل لقيطا انه ابنه من زوجته وهي امة فصدقه مولى الجارية
يثبت النسب من الملتقط الذي ادعاه اتفاقا ويصير الولد رقيقا لمولى الامة عند ابي يوسف رح وقال محمد رح
هو حر كذا في فتاوى قاضي خان ونفقته وجنايته في بيت المال والغرم بازاء الغنم وارثه له اي اذا مات اللقيط
وله مال فارثه لبيت المال فان تاكد بان جنى جناية وعقل عنه بيت المال لا يجوز موالاته وفي المنتقى لو جعل
الامام ولاء اللقيط للملتقط جاز لانه قضى في فصل مجتهد فيه ولا يوخذ من اخذه لان يده سبقت اليه وهذا
اذا لم يرد الملتقط ان يوخذ منه لان يده سبقت اليه فهو احق بحفظه واما اذا اراد ذلك فان لم يعلم القاضي
عجزه عن حفظه ان شاء اخذه منه وان شاء لم ياخذ منه وان علم ذلك فالاولى ان ياخذ ويدفعه الى اخر
ليحفظه ذكره في الظهيرية ونسبه لمن يدعيه يثبت فان كان المدعي هو الملتقط فالقياس ان لا يقبل
قوله وفي الاستحسان يقبل لان التناقض لا يمنع دعوى النسب وان كان المدعي غير الملتقط فانما يصح
دعوته اذا لم يدع الملتقط ثم قيل يصح في حق النسب دون ابطال يد الملتقط وقيل يثبت بطلان يده في
ضمنه كذا في الكافي وهذا انما هو في حال حيوته واما اذا مات وادعى احد انه ابنه لا يصدق الا بحجة سواء
ترك مالا او لا كذا في الكافي والظهيرية ولو من رجلين اي اذا كان المدعي رجلين ووقت دعوتهما معا ولا بينة
لاحدهما ولم يصف واحد منهما علامة في جسده يثبت نسبه منهما معا لاستوائهما في الدعوة واما اذا سبق
احدهما بالدعوة فهو احق الا اذا اقام الاخر بينة فان كان الصبي في يد احدهما فبينة ذي اليد اولى ذكره في

الذخيرة والتقييد برجلين يشعر بانه لو كان المدعي اكثر من رجلين لا يثبت النسب من الاكثر لكن هذا قول
ابي يوسف رح خاصة واما عندهما فيثبت النسب وان كان اكثر من ذلك وايضا يشعر بان المدعي اذا كان امراتين
لا يقبل وان اقامتا بينة على الولادة وهذا عندهما واما عند ابي حنيفة رح فيثبت النسب منهما اذا اقامت كل
منهما رجلين او رجل وامراتين على الولادة ولو اقامتا بينة كل منهما انها ولدته من رجل بعينه عند ابي
حنيفة رح يصير ولدهما من الرجلين وعندهما لا يصير ولدهما ولا ولد الرجلين كذا في فتاوا قاضي او ممن
يصف منهما علامة عطف على مضمون الكلام اي يثبت نسبه من رجلين ادعياه معا ان لم يصف واحد
منهما علامة او من الذي وصف علامة باللقيط لان الظاهر شاهد له او عبدا عطف على قوله رجلين
يعني اذا ادعى عبد ان اللقيط ابنه يثبت نسبه منه لانه ينفعه وكان حرا لان للمملوك قد يكون زوجته
حرة والاصل في دار المسلمين الحرية فان كانت امراة هذا العبد امة يثبت النسب استحسانا وكان الولد حرا
عند محمد وعبدا عند ابي يوسف رح كذا في الذخيرة او ذميا فانه اذا ادعى يثبت نسبه منه وكان مسلما ترجيحا
للاسلام الثابت بالدار على الكفر الثابت بتبعية الاب لان الاسلام انفع له وانما يكون اللقيط مسلما
ان لم يكن اي لم يوجد في مقرهم اي مقر اهل الذمة كقرية من قراهم او بيعة او كنيسة فانه اذا وجده الذمي
في مقر اهل الذمة كان ذميا حكما وعبارة المتن مشعرة بانه اذا وجده الذمي في مقر المسلمين كالمسجد يكون
مسلما حكما وفيه اختلاف الرواية وذكر الامام قاضي خان انه اذا وجده كافر في مكان المسلمين او مسلم في مكان الكافرين
ففي رواية كتاب اللقيط يعتبر المكان ولا يعتبر الواجد وفي كتاب الدعوى من رواية ابي سليمان يعتبر الواجد
وفي بعض الروايات يعتبر ما يوجب الاسلام ايهما كان لان الاسلام يعلو ولا يعلى وفي بعض الروايات يعتبر الذي
ان كان في عنقه صليب او ثوب ديباج يلبسه الكفار او كان مجزوز وسط الراس يحكم بكفره وما شد عليه له
اي للقيط لانه في يده وهو من اهل الملك صرف اليه اي صرف الواجد ذلك المال اليه ولكن بامر القاضي وقيل
له ان يصرفه اليه بغير امر القاضي وللملتقط قبض هبته لانه نفع محض حتى يملكه الصبي بنفسه اذا كان عاقلا
وتسليمه في حرفة لانه من باب تاديبه وحفظ حاله لا انكاحه لانعدام سبب الولاية من القرابة والملك والسلطنة
وتصرف ماله لان ولاية ذلك انما يجوز بالشفقة الوافرة والراي الكامل معا وذا لا يوجد في الملتقط ولا اجارته
لانه لا يملك اتلاف منافعه وهذه رواية الجامع الصغير وفي مختصر القدوري ان له ان يواجره لانه يرجع الى

تثقيفه

٣٢٥

تثقيفه وحفظ حاله قال في الهداية والاول اصح واللقطة امانة ان اشهد الملتقط شاهدين على
اخذه ليردها على ربها بان يقول اشهدوا باني اخذتها للرد او يقول من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه علي
فلو كان في طريق او مفازة ولم يجد من يشهد عند الرفع يشهد اذا ظفر ذكره في الظهيرية والا اي وان لم يشهد
ضمن ان جحد المالك اخذه للرد وهذا عند ابي حنيفة رح ومحمد رح وقال ابو يوسف القول قوله فان تصادقا انه
اخذها للمالك فهو ليس بضامن اتفاقا وان اقر انه اخذها لنفسه فهو ضامن اتفاقا وفي فتاوا قاضي خان اذا وجد
من يشهد ولم يشهد حتى جاوز ضمن فان لم يجد احدا يشهده عند الرفع او خاف انه لو اشهد عند الرفع ياخذ
منه الظالم فترك الاشهاد لا يكون ضامنا وعرف اللقطة بان يقول اني وجدت لقطة لا ادري مالكها
فليات مالكها وليصفها لاردها عليه في مكان وجدت تلك اللقطة فيه وفي الجامع مثل الاسواق وابواب
المساجد فان ذلك اقرب الى الوصول الى صاحبها فان كانت اللقطة مما لا يطلبها صاحبها كالنواة وقشور الرمان
اذا وجدها في مواضع متفرقة جاز الانتفاع بها من غير تعريف ولكنها باقية على ملك مالكها حتى كان له ان
ياخذها من يد الملتقط هكذا ذكره الامام السرخسي والقدوري وذكر شيخ الاسلام في شرح كتاب الذبائح انه ليس
للمالك ان ياخذها من يده بعد ما جمعها واخذها ويصير ملكا للاخذ وكذلك الجواب في التقاط السنابل وبه
كان يفتي الصدر الشهيد ذكره في الذخيرة فان وجد جوزة بعد جوزة حتى بلغت عشرا وصار لها قيمة فان
وجدها في موضع واحد وجب ان يعرفها وان وجدها في مواضع متفرقة اختلف المشايخ فيه والمختار انه يجب
التعريف كذا في الخلاصة مدة لا يطلب بعدها اي تعريفا للقطة مدة يغلب على ظن الملتقط ان صاحبها لا
يطلبها بعد ذلك وليس لذلك مدة مقدرة وما لا يبقى كالاطعمة المعدودة للاكل وبعض الثمار يعرف الى ان يخاف
فساده وهذا منقول عن الامام السرخسي وقال الامام الحلوائي ادنى ما يكون من التعريف ان يشهد عند الاخذ
ويقول اخذها لاردها فاذا فعل ذلك ولم يعرفها بعد ذلك كفى ذكره في الخلاصة وقدره محمد في الاصل بالحول
من غير تفصيل بين القليل والكثير كذا في الهداية وعلى قول من قدر مدة التعريف بحول واكثر اختلف المشايخ
بعضهم قال يعرفها كل جمعة وبعضهم يعرفها كل شهر وبعضهم يعرفها كل ستة اشهر كذا في الظهيرية وفيها ايضا روى
الحسن عن علمائنا انه ان كانت مائة درهم فصاعدا يعرفها حولا وفي الاقل من ذلك الى العشرة شهرا وفي اقل من
عشرة ايام وفي درهم واحد ثلثة ايام وفي دانق يوما وفيما دون ذلك ينظر يمنة ويسرة ويضعها في كف فقير وفي

فتاوا قاضي خان عن ابي حنيفة في رواية انكانت عشرة فما فوقها يعرفها حولا وفي اولى من ذلك على حسب ما
يرى ثم تصدق ان شاء الملتقط فانه يصل ثواب التصدق الى صاحبها اذا انه جاز فهو كوصول عينها اليه
وان شاء امسكها الصبي صاحبها وذكر في النهاية ان التصدق بعد التعريف رخصة والعزيمة هي الحفظ
ثم اذا تصدق فاذا جاء ربها اجاز التصدق وله ثوابها سواء كانت اللقطة موجودة اولا او ضمن
الاخذ وهو الملتقط او الفقير فان كلا منهما اخذ يعني ان شاء ضمن الملتقط لانه سلم ماله الى غيره بغير
اذنه وان شاء ضمن الفقير ان اتلف في يده فانكانت اللقطة قائمة في يد المسكين اخذها ولا يضمن لانه
وجد عين ماله هكذا في الكافي وعن القاضي الامام ابي جعفر ان المذكور في الكتاب محمول على ما اذا
تصدق بغير امر القاضي فان تصدق بامره لم يكن للمالك ان يضمن الملتقط ذكره في الظهيرية وهذا
ليس بصواب لان القاضي لو تصدق بنفسه ثم حضر صاحبها ولم يجز التصدق كان له ان يضمن القاضي
فههنا اولى كذا في الذخيرة وما انفق الملتقط على اللقطة بلا اذن حاكم تبرع اذ لا ولاية على ذمة
المالك وباذنه اي ما انفق على اللقطة باذن الحاكم دين على ربها اذ الحاكم له ولاية على مال الغائب
ثم انه انما يامر القاضي بالانفاق اذا اقامت بينة ان هذه الدابة مثلا لقطة وهذا هو المذكور
في الاصل وهو الصحيح وان لم يكن له بينة يقول القاضي انفق عليها ان كنت صادقا فيما قلت حتى
يرجع انكان صادقا واذا امر القاضي بالانفاق فانما يكون دينا على صاحبها اذا شرط القاضي الرجوع
على المالك وعن الطحاوي انه اذا امر القاضي بالانفاق يرجع على المالك سواء شرط الرجوع اولا وفي الهداية
ان الاول اصح واجر القاضي ماله منفعة وانفق عليها اي على اللقطة او رد الضمير الراجع الى كلمة ما تارة
مذكرا واخرى مؤنثا نظرا الى اللقطة والمعنى كالابق فانه يواجره القاضي وينفق عليه من اجرته هذا هو
المفهوم من الهداية وذكر في الخزانة انه اذا حبس السلطان الابق مدة ولم يجئ له طالب فان شاء باعه وان شاء
انفق عليه من بيت المال وجعلها دينا على المالك او في ثمنه ولا يواجره خوف الاباق واما الضال
فيواجره ولا يبيعه وما لا منفعة له اذن بالانفاق انكان الانفاق اصلح للمالك ويكون النفقة دينا
على المالك مطلقا او في رواية ويشترط الرجوع في رواية اخرى على ما مر والا يكن الانفاق اصلح بان يستغرق
النفقة قيمتها باع القاضي اياه وامر بحفظ ثمنه ابقاء له معنى عند تعذر ابقائه صورة قالوا انما يامر بالانفاق

يومين او ثلاثة على قدر ما يرى رجاء ان يظهر مالكه فاذا لم يظهر امر ببيعها وللمنفق على اللقطة باذن
القاضي فقط او باذنه وشرط الرجوع ايضا حبسها اي حبس اللقطة عن المالك لاخذ النفقة لانها بقيت بسبب
النفقة فصار كانه استفاد الملك من جهته فاشبه المبيع فان ابى ان يعطي النفقة الى الملتقط باع القاضي
اللقطة ويؤدي ما انفق ذكره في شرح الطحاوي فان هلكت اللقطة في يد الملتقط بعد الحبس سقطت
النفقة لانه يصير بالحبس اشبه الرهن وانما حكم بسقوط النفقة مطلقا مع ان الرهن مضمون باقل من
القيمة ومن الدين لان المفروض انه انما ينفق اذا كان الانفاق اصلح وذلك بان لا يستغرق النفقة قيمتها
فبالضرورة يكون النفقة اقل واما اذا هلكت اللقطة قبل الحبس فلا يسقط دين النفقة بهلاكها لانها
امانة فان بين مدعيها علامتها بان يسمي مثلا عدد الدراهم ووزنها ووعاءها ورباطها حل الدفع الى
المدعي ولا يجب الدفع بلا حجة لان اليد حق مقصود كالملك فلا يستحق الا بحجة وبيان العلامة ليس بحجة شرعية
فاذا دفعها بالعلامة ياخذ كفيلا بالاتفاق ثم اذا اقر بانها له قيل لا يجبر على الدفع وقيل يجبر ثم اذا دفعها
اليه فجاء اخر واقام بينة انها له فانكانت قائمة ياخذها مالكها وانكانت هالكة يضمن ايهما شاء
فان ضمن القابض لا يرجع على الدافع وان ضمن الدافع لا يرجع على القابض في رواية ويرجع في رواية و
الاعتماد على هذا في الظهيرية وفي فتاوا قاضي خان ان دفع بقضاء قاض لا ضمان عليه وان دفع بغير قضاء ضمن
وفي الخلاصة اذا دفع بالقضاء لم يضمن عند ابي يوسف ويضمن عند محمد وينتفع الملتقط بها فقيرا لانه
محل الصدقة ولهذا جاز ان يدفع الى فقير اخر كذا في الهداية وفي فتاوا قاضي خان اذن القاضي الفقير
ان ينتفع بها على نفسه يحل له ان ينفق ولا يحل بغير اذن القاضي عند عامة العلماء وقال بشر يحل والا
اي وان لم يكن الملتقط فقيرا بل كان غنيا تصدق لان الانتفاع بمال الغير لا يجوز الا برضاه والاباحة
للفقير يثبت بالحديث فبقي ما وراءه على الاصل وفي الفتاوى الظهيرية اذا باع الملتقط اللقطة باذن
القاضي وهو فقير وانفق الثمن على نفسه ثم اصاب مالا لا يجب عليه ان يتصدق على الفقراء مثل ما انفق
وهو المختار لانه وضعه في موضعه ولو كان التصدق على اصله ابيه وامه وجده وجدته وان علوا
وفرعه ابنه وبنته وان سفلوا وعرسه بشرط ان يكونوا فقراء اذ لا فرق في ذلك بين فقير وفقير وندب
اخذ الابق لمن قوي عليه اي قدر على الابق او على اخذه وذلك لما فيه من احياء حق المالك في الذخيرة قال

شمس الائمة السرخسي ينبغي المراد ان ياتي بالابق الى الامام وذكر شمس الائمة الحلوائي هو بالخيار ان شاء
حفظه بنفسه وان شاء دفعه الى الامام وكذا الاختلاف في الضال والضالة وترك الضال وهو المملوك
الذي ضل الطريق الى منزل مالكه من غير قصد قيل انه احب لانه لا يبرح عن مكانه غالبا فياتي مالكه
فياخذه وقيل اخذه احب كالابق منهم من فصل فقال ان كان الواجد يعرف منزل مالكه فاخذه احب
وان لم يعرف فتركه افضل كذا في الظهيرية ولراده اي ولراد الابق من مدة سفر اربعون درهما سواء
كان الابق قنا او مدبرا او ام ولد الا ان في المدبر وام الولد اذا مات المولى قبل الوصول اليه فلا جعل
للراد لانهما عتقا ولا جعل في رد المكاتب كذا في الخزانة وذكر في الملتقط ان في المدبر اذا ابق ورد لا جعل
للراد ثم اذا رده لاكثر من مدة السفر لا يزاد على اربعين لان هذا حكم متعلق باد في مدة السفر فلا يتغير بما
وراء شرعا كساير الاحكام المتعلقة بالسفر ذكره في الكافي وانما يجب الجعل اذا سلمه الى المولى فلو رده من
مسيرة شهر فابق ثم اخذه اخر من مسيرة ثلاثة ايام وسلمه فالجعل الثاني ويستثنى من ذلك الوصي اذا
رد عبد الصغير والابق اذا رد عبد الاب والاب اذا رد عبد الابن وكان في عيال الابن بخلاف ما اذا لم يكن
في عياله واحد الزوجين اذا رد عبد الاخر والسلطان اذا رد عبد احد لانه امر لازم عليه وكذلك
حافظ الطريق وامير القافلة اذا رد المال من ايدي القطاع لا جعل لهما كذا في الظهيرية واعلم ان الجعل
على المالك الا اذا كان العبد مرهونا فانه على المرتهن بقدر دينه على ما مر في كتاب الرهن قبل القبض فانه على
البايع ذكره في القنية او كان خدمته لرجل ورقبته لاخر فان الجعل على صاحب الخدمة ذكره في الخزانة وان لم يعدلها
اي يجب اربعون درهما وان لم يبلغ قيمته اربعين لان التقدير بها ثبت بالنص فلا ينقص عنها كصدقة
الفطر وهذا عند ابي يوسف ع وعند محمد ينقص عن قيمته درهم كذا في الحصر وكذا الخلاف فيما اذا كانت
قيمته اربعون وعن ابي يوسف ع انه اذا كانت قيمته اربعين ينقص من الجعل مقدار ما يقطع فيه اليد ذكره
في الظهيرية وانما يجب الجعل اذا اشهد الواجد عند الاخذ انه اخذه للرد لان ترك الاشهاد امارة انه اخذه
لنفسه وهذا الاشهاد واجب على قول ابي حنيفة ع خلافا لابي يوسف ومحمد ع فيكون الاختلاف فيه نظير الاختلاف
في الاشهاد على اخذ اللقطة ومن اقل منها يقسطه اي وبراد الابق من مسيرة اقل من مدة السفر يقسط ذلك الاقل
من اربعين فمسيرة السفر ثلاثة ايام وحصة كل يوم من اربعين ثلاثة عشر وثلث فيقضي بذلك اذا رده من مسيرة يوم

وهذا عند بعض المشايخ وقيل ان اصطلح الراد والمالك على شيء فذلك والا يفوض الى راي القاضي وفي
المنصورية الصحيح انه يفوض الى راي الامام ثم لا فرق في الاخذ فيما دون السفر بين ان ياخذه في المصر
او خارجا عنه في استحقاق الجعل وعن ابي حنيفة ع انه اذا اخذه في المصر فلا شيء له كذا في الظهيرية وان ابق
منه اي من الراد لم يضمن ان اشهد عند الاخذ لانه امانة في يده ولكن لا يستحق الجعل ايضا وفي القنية
قال صاحب المحيط اذا استعمله لحاجة نفسه في الطريق ثم ابق يضمن فان لم يشهد الاخذ عند الاخذ فلا شيء
له وضمن ان ابق منه كما ذكرنا في اللقطة وفي المحيط اذا ترك الاشهاد وكان ممكنا فابق يضمن عند ابي حنيفة ع
ومحمد ع خلافا لابي يوسف ع

كتاب المفقود

اورده عقيب اللقطة والابق للمناسبة من
حيث ان المفقود فقد اهله وهما فقدهما مالكهما يقال فقدت الشيء اذا ضللته وفقدت الشيء اذا طلبته
فلم تجده وكلا المعنيين يتحقق في المفقود لانه فقد عن اهله وهم في طلبه وفي الشريعة هو انسان غايب
لم يدر اثره وهو في الاصل ما بقي من رسم الشيء وضربة السيف والمراد ههنا موضعه وحيوته وموته اي
انقطع خبره بحيث لم يعلم انه حي وميت حي في حق نفسه حكما لانا علمنا حيوته بيقين فيستصحب ذلك ما لم يظهر
خلافه فلا ينكح عرسه اذ لو نكحت لكان فيه حكم بموته والنكاح كان معلوما بتعين والموت في خبر الاحتمال
فلا يزال بالشك ولا يقسم ماله بين ورثته ولا يفسخ اجارته لان في كل منهما حكم بموته ضمنا ويقيم
القاضي من يقبض حقه ويحفظ ماله سواء طلب الورثة ذلك او لم يطلبوا اذ في ذلك نظر له فهذا الوكيل
يقبض غلاته والدين الذي اقر به غريمه ويخاصم في الدين الذي وجب بعقده هذا الوكيل اما الدين الذي كان
للمفقود وليه بنفسه والنصيب الذي كان له في عقار او عروض في يد رجل فلا يملك الخصومة فيها بالاختلاف
وانما الخلاف في الوكيل بالقبض من جهة المالك الا اذا راى القاضي ذلك وانفذ الخصومة فانه يجوز لانه قضاء
في مجتهد فيه كذا ذكره الامام السرخسي في المبسوط ويبيع ما يخاف فساده لانه يتعذر عليه حفظه صورة فينظر
له بحفظ المعنى وذكر في الجامع الكرخي ان القاضي يبيع مال المفقود من المتاع والرقيق والعقار اذا خيف عليها
الفساد وله ان يبيعها لمكان نفقة عياله وقال بعض المشايخ لا يبيعها للنفقة وان فعل نفذ وان باعها في
دينه جاز وكذا له بيع عبده المفقود وارضه ان كان ينقص بمضي الايام كذا في القنية وينفق القاضي من مال
المفقود على ولده وابويه وعرسه وكذا كل من يستحق النفقة في ماله حال حضرته بغير قضاء القاضي من الاولاد

الصغار والكبار من الاناث مطلقا والذمى من ذكورهم والاب والام والجد والجدة واما من لا يستحق
النفقة حال الحضر الا بالقضاء كالاخ والاخت وغيرهما من الاقرباء فلا ينفق عليه من ماله حال غيبته
والمراد بقولنا من ماله الدراهم والدنانير لان حقهم فى المطعوم او الملبوس فاذا لم يكن فى ماله يحتاج الى
القضاء بالقيمة وهى النقدان والتبر بمنزلتهما فان كان ماله من جنس ما يستحقونه دفع اليهم وقد مر فى مباحث
النفقات ما يتعلق بهذا المقام فقد كر ميت فى حق غيره فلا يرث من غيره وفى توريثه من الغير اثبات امر لم
يكن ثابتا له ثم فسر قوله لا يرث المفقود من غيره بقوله اى توقف قسطه من مال مورثه لان حيوته
محتملة الى تسعين سنة من زمان ولادته واختاره الامام ابو بكر محمد بن الفضل قال الصدر الشهيد وعليه
الفتوى كذا فى الخلاصة وكان الحسن بن زياد يقول اذا تم له مائة وعشرون سنة من مولده يحكم بموته
وعن ابى يوسف رح انه مائة سنة لان الظاهر ان احدا لا يعيش فى زماننا اكثر منها والمذهب عندنا انه اذا
لم يبق احد من اقرانه حيا فانه يحكم بموته كذا فى الظهيرية ثم قيل المعتبر اقرانه فى جميع البلدان والاصح ان يعتبر
اقرانه فى بلده وقال بعضهم يوقف ماله الى اجتهاد الامام فى موته فاذا مضى مدة يقضى القاضى بان مثله
لا يعيش اكثر من هذه المدة حكم بموته وقال بعضهم انها سبعون سنة وعن محمد انها مائة وعشر سنين وعن
ابى يوسف رح انها مائة وخمس سنين وهاتان الروايتان لم يوجد فى الكتب المشهورة كذا فى ضوء الفرائض السراجية
وفى الذخيرة ان فى قول ابى حنيفة رح يقدر بثمانين سنة وفى الفصول العمادية ان ابا حنيفة رح توقف فى ذلك وفى
الهداية الاقيس ان لا يقدر بشئ والارفق ان يقدر بتسعين فان ظهر المفقود حيا فله ذلك اى القسط الموقوف
من مال مورثه وبعدها اى بعد مضى المدة يحكم بموته فى ماله اى فى كل حق كان له يوم تمت المدة فتعتد عرسه
كما يعتد للموت اى اربعة اشهر وعشر فى الحرة وشهران وخمس فى الامة ان لم يكن حاملا ووضع الحمل ان كانت
حاملا ثم ابتداء العدة اما من يوم الحكم او من وقت تمام الموت ينبغى ان يكون على الاختلاف الذى مر فى باب العدة
ويقسم ماله بين ورثته الان يعنى ورثة الموجودين فى ذلك الوقت الذى تمت المدة فيه كانه مات فى ذلك الوقت
ومن مات قبل ذلك لم يرث منه وفيما لغيره اى يحكم بموته فى كل حق تعلق بغيره من حين فقده لان حياته باستصحاب الحال
وهو يصلح حجة لدفع الاستحقاق فلا يستحق ميراث غيره فيرد ما وقف له من مال مورثه الى من يرث الغير اى ذلك
المورث عند موته اى عند موت ذلك الغير وفى الظهيرية اذا مات مورث المعتد الموقوف يقسم ميراثه ولم يوقف

للمفقود

للمفقود منه شئ فاذا اراد ورثتها قسمت ميراثها وهو فى ايديهم لا يقسم بينهم حتى يقوم البينة عن موت
المفقود فاذا اقامت البينة على موته يعزل من ذلك نصيب المفقود فيوقف حتى يعلم انه مات قبلها او بعدها
ويقسم ما بقى بينهم وان كان فى يد غيرهم يقضى لهم بثلاثة ارباعه فيسلم اليهم ويوقف الربع على يد ذى
اليد حتى يظهر حال المفقود

كتاب القضاء

لما كان للقاضى تسلط يد فى مال المفقود ليس
ذلك فى مال غيره ناسب ايراد المباحث المتعلقة عقيب مسائل المفقود والقضاء فى اللغة عبارة عن الاحكام
وفى الشريعة عن الالزام ذكره فى الكافى وذكر فى الخزانة القضاء لغة بمعنى الالزام وبمعنى الاخبار وبمعنى
الفراغ وبمعنى التقدير وبمعنى اقامة الشئ مقام غيره وفى الشرع قول ملزم يصدر عن ولاية عامة وفيه
معنى اللغة فكانه الزمه بالحكم واخبره به وفرغ من الحكم بينهما وقدر ما عليه وماله واقام قضائه مقام
صلحهما وتراضيهما وقيل القضاء فى الشريعة فصل الخصومات وقطع المنازعات ولا يخفى ان هذا التعريف
صادق على الفصل والقطع الصادرين عن الخليفة وكذا المذكور فى الخزانة يصدق على القول الملزم الصادر
عن الخليفة اهله اهل الشهادة العبارة الظاهرة ان يقال اهل الشهادة اهل القضاء كما وقعت فى
الوقاية لان المحكوم به فى هذه القضية عن اهلية القضاء كما لا يخفى والحاصل ان كل من كان اهلا للشهادة
كان اهلا للقضاء وذلك لان كلا منهما من باب الولاية اذ كل منهما تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فقضاء
الاعمى والذمى والصبى والعبد والمحدود فى القذف ومعتق البعض لا يجوز والجنون وذهاب السمع ايضا
ينافيان القضاء كذا فى الخزانة فلو عمى ثم ابصر فهو على قضائه وذكر فى الفصول العمادية ويصحان اى القضاء
والشهادة من الفاسق لكن لا يقلد الفاسق القضاء ولا يقبل شهادة الفاسق لقلة مبالاته بسبب فسقه فالاولى
ان لا يقلد كما ان الاولى ان لا يقضى بشهادة الفاسق ولو قضى نفذ كذا فى الكافى وذكر المص فى الشرح
ان يجب ان لا يقلد الفاسق وعبارة الهداية لا ينبغى ان يقلد محتملة للروايتين ثم العدالة فى القضاء شرط
الاولوية فى ظاهر الرواية وعن علمائنا الثلثة فى النوادر انه لا يجوز قضاء الفاسق وفى الخزانة الفاسق اذا كان
وجيها ذا مروة جازت شهادته وفى المنصورية الفاسق اذا تاب لا يقبل شهادته ما لم يظهر اثر توبته والصحيح
ان ذلك مفوض الى راى القاضى ولا يقدر بسنة كما هو عند بعض المشايخ ولا بستة اشهر كما هو عند اخرين
ولو فسق العدل باخذ الرشوة او بغيره يعزل اى يجب على السلطان ان يعزله كذا فى الفصول العمادية وفى

الهداية انه يستحق العزل وهذا هو ظاهر المذهب وعليه عامة المشايخ قال الصدر الشهيد هو الصحيح
وقيل ينعزل بالفسق وفى المنصورية اختار الطحاوى ان القاضى لو فسق ينعزل بفسقه وعن ابى يوسف رح
ان القاضى اذا جار انعزل عزل او لم يعزل قال الفقيه ابو الليث تفسيره عندنا ان الذى ولاه القضاء
لم يعلم انه فاسق فلو بان فسقه او ارتشاؤه فهو معزول اما لو ولاه مع علمه بفسقه صار قاضيا ولم
ينعزل برشوة وينبغى ان يقول ومنهم من قال انكان القاضى مرتزقا من بيت المال ينعزل بالفسق والا لا
ينعزل لكن يعزل ومن اخذه اى القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه فى الفصول
العماديه هذا هو الصحيح وعليه اكثر المشايخ وقال بعضهم يصير قاضيا ثم من القضاء تقلد بالرشوة او
الشفعاء اذا قضى فى مختلف فيه ثم وقع الى قاض اخر ان وافق رايه امضاه وان خالف رايه ابطله
حكم الحكم بخلاف من تقلد القضاء بالاستحقاق وفى المحيط قال بعض المشايخ هذا فيمن تقلد القضاء بالرشوة
فان قضاءه لا ينفذ فلا يحتاج الى النقض واما الذى طلب القضاء بالشفعاء فهو والذى قلد سواء فى حق
نفاذ القضاء فى المجتهدات والاجتهاد للاولوية على الصحيح وكذا اصل العلم شرط للاولوية حتى ان تقليد غير
المجتهد بل تقليد الجاهل صحيح لانه يمكنه ان يقضى بفتوى غيره وشرط ضرورة المرء مجتهدا ان يعلم بالكتاب
والسنة مقدار ما يتعلق به الاحكام دون المواعظ وقيل اذا كان صوابه اكثر من خطائه حل له الاجتهاد والاول
اصح كذا فى الفصول العمادية قيل ويشترط ان يكون صاحب قريحة ايضا عادات الناس لان من الاحكام ما يبنى عليها
كذا فى الهداية وذكر فى التلويح ان شرط الاجتهاد ان يعرف من القران والحديث قدر ما يتعلق به الاحكام بمعناهما
لغة وشرعا اما لغة فبان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة فيقتضى الى اللغة والصرف
والنحو والمعانى والبيان ان لم يعرف ذلك بالسليقة واما شرعا فبان يعرف المعانى المؤثرة فى الاحكام
وباقسامها من العام والخاص والمجمل والمفصل والمشترك والمفسر وغير ذلك على ما فصل فى اصول الفقه وان
يعرف متن الحديث وسنده من التواتر والمشهور والاحاد واحوال الرواة وغيرها مما فصل فى اصول
الحديث وان يعرف وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وان يعرف مواضع
الاجماع لئلا يخالفه فى اجتهاده ولكن نصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى طريق الوصول
اليه فى هذا الزمان ولا يطلب فى الهداية ان لا يطلب القضاء ولا يساله فقيل الطلب ان يقول الامام ولنى

والسؤال

الا يقول للناس لو لا الامام لاحد وغيرهم ان يبلغ ذلك الامام عنه وقيل الطلب بالقلب والسؤال م

والسؤال باللسان وفى المنصورية لا ينبغى لاحد ان يطلب القضاء ولو فعل فهو مسئ وقيل ان من
طلب القضاء لا تقلد وفى الخلاصة لا يترك القاضى على القضاء اكثر من سنة لانه اذا ترك اكثر
من ذلك استانس به وصار بحيث لو عزل يطلبه ثانيا وايضا اذا استانس بريداهن فى معاملات
بعض الناس خوفا من العزل وانما يدخل فيه اى فى القضاء من يثق عدله اى يعتمد على ديانته واداء
حقه ما فى يباح له الدخول فيه فاما اذا خاف العجز ولا يامن على نفسه الحيف فيه فيكره له الدخول فيه
كذا فى الهداية وكره بعضهم الدخول فيه مختارا والصحيح ان الدخول فيه رخصة طمعا فى اقامة العدل
والترك عزيمة الا اذا تعين للقضاء فح يفترض عليه واختار قاضيخان كراهة الدخول مع استجماع
الشرائط وقال صاحب الخزانة القضاء على خمسة اوجه واجب وهو ان يتعين له ولا يوجد من يصلح
له غيره ومستحب وهو ان يوجد من يصلح له لكن هو اصلح ومخير فيه وهو ان يستوى هو وغيره وفى
الصلاحية ومكروه وهو ان يكون صالحا للقضاء لكن غيره اصلح وحرام وهو ان يعلم من نفسه العجز
عنه وعدم الانصاف وقال بعضهم لا يباح طلب القضاء بحال عند اكثر العلماء واذا اعطى من غير
طلب لم يحل له الشروع ما لم يجبر عليه وهذا قول الكرخى والخصاف وعلماء العراق وهو اختيار ابى حنيفة رح
ومن قلد القضاء سال ديوان قاض قبله الديوان الخرائطة التى فيها السجلات والصكوك ونسخ
الاوصياء وتقدير النفقات من دون الكتب اذا جمعها الا انها قطع من القراطيس مجموعة وقال البيهقى
هو من دونة الكلم اذا ضبطتها وقيدتها فالديوان موضع ضبط جنايات الناس وقيل انها معربة من
ديوان اى جمع الشياطين كان هذا الكتاب ترده الشياطين وانما جاز له ان يطلب ديوان القاضى
المقدم لان القاضى يكتب نسختين احديهما فى يد الخصم فالثانية فى ديوانه اذ ربما يحتاج اليها وما فى
يد الخصم لا يؤمن عليه من التغير فانكان القرطاس من بيت المال فبالاتفاق وانكان من مال الخصوم او
مال القاضى فالصحيح ان له ان يساله لان القاضى الاول اتخذ تدينا لا تمولا وهذا السؤال ينكشف ما اشكل
والا فقول القاضى المعزول ليس بحجة كذا فى الكافى ولا يعمل القاضى المولى فى المحبوس بقول المعزول بل يحكم
عليه باقراره او بالبينة فان لم يكن له خصم لا يعجل بتخليته بل يامر مناديا ينادى كل يوم من كان يطلب
فلان بن فلان فليحضر والا خليت سبيله فاذا فعل ذلك اياما ولم يحضر احد تانى فى ذلك اياما على

حسب ما يرى ثم ان راى ان يطلقه اخذ منه كفيلا بالنفس واطلقه ذكره فى الكافى وكذا فى غلة الوقف
الوديعة لا يقبل قول المعزول بل يعمل بالاقرار او البينة الا اذا اقر ذو اليد بالتسليم منه بان المعزول
سلمها اليه فيقبل قوله ح فان اقر ذو اليد اولا لغيره ثم اقر بان المعزول سلمها اليه يسلم الى المقر له الاول
ويسوق حقه ثم يضمن المعزول المقر قيمة ذلك العين او مثله فياخذ المعزول ويسلم الى الذى اقر المعزول
له واعلم ان قول القاضى المعزول لا يقبل فى شئ من قضاياه اصلا ولو شهد به مع اخر لا يقبل شهادته
ايضا لانه يشهد على فعل نفسه كذا فى المبسوط ويقرض مال اليتيم لانه نوع محافظة ويقدر على اخذه
متى شاء ولكن يكتب وثيقة فى ذلك وثيقة ويتفقد حال المستقرض حتى لو اختل حاله ياخذ منه
القرض وفى الفصول العمادية ذكر ظهير الدين فى الاقضية القاضى اذا وجد ما يشتريه يكون غلة لليتيم
يتعين عليه الشراء ولا يملك الاقراض وكذا اذا وجد من يدفع اليه مضاربة لانه انفع من حيث
حصول الربح وكذا انما يقرض من المكى دون المفلس والجامع اولى لجلوسه الظاهر اى جلوسه الذى
ياتى الناس اليه فيه ليقطع الخصومات من غير اختصاص بعض الناس بذلك المجلس وذلك لئلا يشتبه
مكانه للغرباء ولبعض المقيمين وذكر فى الخزانة انه يجلس فى مسجد حيه والجامع اولى وافضل اذا كان
فى وسط البلد واما اذا كان فى طرف البلد فيختار مسجدا فى السوق ليكون اشهر وفى الهداية لو جلس فى
داره لا باس به ويأذن للناس فى الدخول فيها ولا يقبل هدية الهدية وما اهديته من لطف الى ذى مودة
كذا فى المجمل والمراد هٰهنا ما لا يعطيه ولا يكون معه شرط واما الرشوه فهى ما يعطيه بشرط ان يعينه كذا
فى فتاوى قاض وهى ماخوذة من الرشا اذ يتوصل بها الى البعير كما يتوصل بالرشاء الى الماء وقال ثعلب هى
من قولهم رشاء الفرخ اذا مد راسه الى امه لتزقه كذا ذكره البيهقى وانما لا يقبل الهدية لانها من جوالب
القضاء فيصير من جملة الاكل بالقضاء الا من ذى رحم محرم لان قبول هديته من وصلة الرحم او ممن اعتاد
قبل القضاء مهاداته لانه ليس اكلا بالقضاء بل جرت على العادة قدر اعهد اذ الزيادة على ذلك يكون
اكلا بالقضاء فينبغى ان يرد الزيادة اذا لم يكن لهما اى لذى الرحم المحرم ولمن اعتاد المهاداة خصومة فلو كانت
لهما خصومة لا يقبل هديتهما وفى الخلاصة اذا كان لهما خصومة وقبل هديتهما فان امكنه الرد على صاحبها ردها
عليه والا وضعها فى بيت المال وكذا فى كل موضع ليس له ان يقبلها فان كان المهدى يتاذى بالرد يقبل و يعطيه

مثل قيمة هديته وفى شرح ادب القاضى للخصاف ان للقاضى ان ياخذ فى عقود الانكحة شيئا زائدا على ما
ياخذ الاكابر فى ذلك الموضع ان كان الولى غيره فان كان هو الولى لا يحل له الاخذ واختلفوا فى تقديره والمختار
للفتوى انه اذا عقد بكرا ياخذ دينارا وفى الثيب نصف دينار ويحل له ذلك هكذا قالوا ولا يحضر دعوة
الا عامة الدعوة بالفتح فى الطعام وبالكسر فى النسب وعند بعض العرب على عكس ذكره فى المجمل فاذا كانت
تلك عامة لا باس بان يجيبها لان ذلك من السنة وقد وقع فى بعض الكتب ان الدعوة الخاصة هى التى يكون
خمسة وعشرة وقال الامام السرخسى فى المبسوط واصح ما قيل فيه ان كل ما يمنع صاحبها من اتخاذها اذا
علم ان القاضى لا يجيبه فهى الدعوة الخاصة وان كان لا يمتنع من اتخاذها لذلك فهى الدعوة العامة وانما
يمتنع من اجابة الدعوة الخاصة اذا لم يكن صاحب الدعوة ممن اعتاد اتخاذها له قبل تقلد القضاء اما
اذا كان كذلك كالاقرباء والاصدقاء فلا باس بان يجيب دعوته وفى الكافى ذكر الطحاوى ان على
قول ابى حنيفة رح وابى يوسف رح لا يجيب الدعوة الخاصة للقريب وعلى قول محمد يجيب فى الفتاوى الخزانة
الاظهر انه لا يجيب القريب اذا كانت له خصومة والا فيجيبه ويسوى بين الخصمين جلوسا واقبالا
وذلك لانه لو لم يستو فيما يكون فى وسعه الامتناع عنه اما فى ذلك بينهما يصير متهما بالميل وهو مامور
بالتحرز عن ذلك باقصى ما يمكنه وهذا فيما لا يكون كذلك كما اذا غلب بقلبه ان يظهر حجة احدهما فهو
غير مواخذ بذلك كذا فى المبسوط ولا يسار احدهما اذ بها ينكسر قلب الاخر ويتسبب لجر تهمة الميل اليه ولا
يضيفه اى احد الخصمين لان فيه تهمة وفى المبسوط ولا يضيف احد الخصمين الا ان يكون خصمه معه ولا
يضحك فى وجه احدهما لانه تجترى على خصمه ويطمع فيه ان يميل اليه بالرشوة ولا يمزح معه فانه يذهب
بمهابة القضاء والقاضى ينبغى ان يكون مهيبا يحتشم منه لكن لا ينبغى ان يتكلف لتخويف الخصوم اذا تقدموا
بين يديه فان ذلك يمنعهم عن اظهار الحق بالحجة ولا يشير اليه اذ فى ذلك كسر قلب الاخر فيترك حقه ولا يلقنه
اى احد الخصمين حجة لانه اعانة لاحد الخصمين ولهذا قيل يكره له ان يفتى للخصوم فى القضاء فيما خاصم اليه يفض
الخصومة وقيل يكره ان يفتى فى المعاملات اصلا بل يفتى فى العبادات وقيل يكره ان يفتى فى مجلس القضاء دون
غيره والاصح انه لا باس بان يفتى فى المعاملات والعبادات فى مجلس القضاء وغيره كذا فى مبسوط السرخسى
ولا يلقن الشاهد بقوله اشهد بكذا لان فيه اعانة احد الخصمين وهذا عند ابى حنيفة رح ومحمد رح واستحسنه

اى تلقين الشاهد ابو يوسف فانه حين ابتلى بالقضاء راى ما بالشهود من التحير عند اداء الشهادة بالحق
فاجاز ذلك احياء لحقوق المسلمين فيما لا تهمة فيه وذلك فيما لا يستفيد بتلقينه زيادة علم فينبغي ان يذكر ما
سمع منه ولا يقول اتشهد بكذا لما لم يسمع منه فانه هو تلقين المكروه اتفاقا واما تلقين احد الشاهدين
للاخر فغير مكروه اجماعا وتلقين القاضي للمدعي الدعوى مكروه ويحبس الخصم حرا كان او عبدا قريبا او غيره
الا الوالدين والاجداد والجدات فهم لا يحبسون في دين الولد الا في نفقة صغير ولا يحبس المولى لمكاتبه في
دين الكتابة وغيرها وعليه الفتوى وروى ابن سماعة انه يحبسه في غير دين الكتابة كذا في المنصورية
مدة واها مصلحة لاختلاف احوال الاشخاص فيه فان مضى ستة اشهر مثلا وقد وقع عند القاضي انه متعنت
يديم الحبس وان مضى شهر او دونه ووقع عنده انه عاجز اطلقه والحبس انما هو لظهور ظلمه في الحال
وانما يحبسه مدة ليظهر ماله لو كان يخفيه فلا بد ان يمتد ليفيد هذه الفائدة وروى الحسن عن
ابي حنيفة انه يحبسه ما بين اربعة اشهر الى ستة اشهر وروى محمد عن ابي حنيفة انه يحبسه شهرين او ثلثة
وذكر الطحاوي انه يحبسه شهرا قيل هذا ارفق الاقاويل والصحيح هو الاول كذا في بعض شروح الهداية
ثم اذا مضت المدة سال عن حاله ليظهر انه معسر او موسر وهذا لو اشكل امره اما لو بان فقره فينبغي
ان يسال عاجلا وقيل بينة افلاسه وخلاه كذا في الملتقط يطلب ولي الحق قليلا كان او كثيرا حتى ذكره في
الخلاصة وغيرها انه يحبس لدانق ولو لم يطلب ولي الحق حبسه لا يحبس حتى لو قال المطلوب احبسني وقال
ولي الحق لا بل الازمه لا يحبس ذكره في الملتقط ان امتنع المقر عن الايفاء فلا يحبسه في اول الوهلة بل يامره
ان لا بد فع ما عليه فان لم يدفع حبسه وفي الفتاوى المنصورية ان المديون اذا قال ابيع عبدي هذا واقضي
حقه ذكره في شرح عصام انه يؤجله القاضي يومين او ثلاثة ولا يحبسه وان الحبس بطلب المدعي انما هو
ظاهر الرواية وقيل لا يحبس حتى يشهد الشاهدان على غناه او ثبت الحق بالبينة فحبس في اول الوهلة من غير احتياج
الى ان يامره القاضي بايفاء الحق لانه ظهر مماطلته بانكار فيما لزمه بعقد كالكفالة اذ الظاهر انه لا يلتزم
الا ما يقدر على ادائه وكذا المهر المعجل بخلاف المهر الموجل او بدل ما حصل له كثمن المبيع والقرض لانه ظهرت
قدرته بما دخل في ملكه وزواله محتمل وفي نفقة عرسه لانه ظالم بالامتناع عن ادائها وولده نفقة ولده اذ في
ذلك احياء ولده لا في دينه اي لا يحبس الاب في دين الابن او البنت لانه نوع عقوبة فلا يستحقه الولد على ولده

وانما

وانما يحبس في نفقته لانه لا يتدارك لسقوطها بمضي الزمان وفي غيرها اي غير الصور المذكور مثل اعواض ٣٣١
الغصوب والديات وضمان اعتاق العبد المشترك وبدل الكتابة ونحوها لا يحبس اذا ادعى فقره بان قال
اني فقير فان الاصل في الادمي الفقر الا اذا اقامت بينة بضده اي الغنى فاذا شهدوا انه موسر ولم يبينوا
مقدار ما يملك فعن ابي بكر بن حامد انه يقبل شهادتهم كذا في القنية فعلى هذا القول قول من عليه الدين
وعلى المدعي اثبات ما ادعاه كذا في الهداية وهو اختيار الخصاف وعن الفقيه ابي جعفر ثلاث روايات ذكر
الامام الاسبيجاني عنه لو وجب دينه بدلا عما ليس بمال فالقول للمطلوب ولو وجب بدلا عن مال فالقول
للطالب وقد نسب هذا القول الى ابي حنيفة وابي يوسف وذكر الامام السرخسي عنه انه لو لزمه الدين
بعقد باشره فالقول للطالب ولو لزمه حكما لا بمباشرة عقد فالقول للمطلوب وذكر الامام الحلواني
عنه انه يحكم الزي الا في العلوية والفقهاء فلو ادعى انه غير الزي كلف اقامة البينة على تغييره وقال
القاضي فخر الدين الفتوى على ان دينه لو وجب بدلا عن مال فالقول المدعي الغنى ولو وجب بدلا عن غير
مال فلو كان بعقد باشره اختيارا فكذلك والا فالقول المدعي الفقير فلو اقام بينة على فقره والخصم على
غناه فبينة الغنى اولى كذا في الفتاوى المنصورية وفي الذخيرة ان اخبر عن عسارة قبل الحبس واحد عدل او
اثنان او شهد شاهدان بذلك فعن محمد فيه روايتان في رواية لا يحبسه وبه كان يفتي الشيخ الامام ابو بكر
محمد بن الفضل وهو قول اسمعيل بن حماد بن ابي حنيفة وهكذا قال نصير بن يحيى وقال ابو بكر الاسكاف وعامة
مشايخ ما وراء النهر يحبسه ولا يلتفت الى هذه البينة واذا شهدوا على خصم حاضر حكم بها اي بالشهادة
لوجود الحجة فاذا قال القاضي ثبت عندي ان لهذا كذا قيل يكون حكما وذكر الناطفي وشمس الاسلام اوزجندي
انه لا بد ان يقول حكمت او قضيت او انفذت عليك القضاء والصحيح ان هذا ليس بشرط وان قوله ثبت عندي ظهر
عندي علمت كلها حكم ذكره في المحيط وفي الفصول العمادية اذا قال القاضي سلم المحدود الى المدعي لا يكون هذا
حكما منه وقيل يكون حكما لان امره الزام وكتب به اي بالحكم وهو اي المكتوب فيه الحكم والسجل وهو في اصل اللغة
الصك ذكره في الصحاح سمي به كتاب الحكم للتشبيه ثم هذه الكتبة ليست بواجبة على القاضي وانما الواجب عليه
مباشرة القضاء ثم هذه الصحيفة التي يكتب عليها يكلف الطالب ليا تي بها لان منفعته ذلك له ولو اتى القاضي بها
من مال بيت المال ان كانت فيه سعة فلا باس به كذا في المبسوط وعلى غائب لا اي اذا شهدوا على غائب لا يحكم

بالشهادة لان القضاء على الغايب لا يجوز على ما سيجئ بل يكتب كتابا حكميا وهو كتاب يكتب فيه شهادة
الشهود وهو بالحقيقة نقل الشهادة ويشترط ان يكون من معلوم الى معلوم فى مدعى معلوم به لمدعى
معلوم على مدعى عليه معلوم ثم انه لا يقبل كتاب قاضى الرستاق لانه ليس بقاضى فان المصر شرط للقضاء
فى ظاهر الرواية وفى النوادر ان قاضى القرية اذا قضى بشئ بعد تقليد مطلق نفذ قضاؤه فعلى هذا يقبل
كتابه وكثير من المتاخرين اخذوا بذلك فى المبسوط ليحكم المكتوب عليه فى جميع الحقوق الا فى حد وقود
اى قصاص لان مبناهما على الاسقاط بادنى شبهة وفى قبوله سعى فى اثباتهما ثم اطلاق هذا الكلام يدل
على انه اذا ادعى المطلوب الابراء والاستيفاء والطالب غايب وخاف ان يجحد فان القاضى يكتب له كتابا
وهذا عند محمد واما عند ابى يوسف رح فلا يكتب ثم المروى عن محمد فى ظاهر الرواية انه لا يجوز كتاب القاضى
فى الاعيان الا فى العقار وعن محمد انه يجوز فى جميع المنقولات وعليه المتاخرون قال القاضى الاسبيجابى
وعليه الفتوى وعن ابى يوسف انه يقبل فى العبد دون الامة لغلبة الاباق فيه دونها كذا فى الكافى
فيقرا على الشهود الذين ينقلون كتابه ليعرفوا ما فيه اذ لا شهادة بلا علم وهذا عند ابى حنيفة رح وهو
قول ابى يوسف رح الاول ثم رجع عن ذلك وقال انه لا يشترط قراءة الكتاب على الشهود ويختم عندهم لئلا
يتوهم التغيير وقال السرخسى فى المبسوط ان الختم ايضا ليس بشرط لان المقصود ما فى الكتاب لا عين الكتاب والختم
وروى فى الهداية ان ذلكم ايضا عند ابى يوسف رح وقال انه لما ابتلى بالقضاء سهل فى ذلك قال المصنف اذا
كان الكتاب فى يد المدعى يفتى بان الختم شرط وان كان فى يد المشهود يفتى بانه ليس بشرط ويسلم اليهم اى الى
الشهود وفى النهاية يدفع اليهم كتابا اخر غير مختوم معاونة على حفظهم لان حفظ ما فى الكتاب من وقت
الاداء شرط وهذا عند ابى حنيفة رح ومحمد رح واما عند ابى يوسف رح فيسلم الكتاب الى المدعى وهو المختار للفتوى
وعمل القضاة اليوم على هذا والى ما ذكرناه مفصلا اشار المصنف بقوله وعند ابى يوسف رح يكفى ان يشهدهم
القاضى على ان هذا كتابه وختمه وعنه ان الختم ليس بشرط وابو يوسف رح لم يشترط شيئا من ذلك اى من القراءة
على الشهود والختم عندهم والتسليم اليهم ثم المكتوب اليه لا يقبله اى كتاب القاضى الا بحضور الخصم لانه
بمنزلة الشهادة على الشهادة ذكره فى الكافى وفى الخزانة اذا احضر المدعى عليه وادعى عليه المدعى حقه وساله
الجواب فان اجاب بنعم استغنى عن الكتاب وان اجاب بلا فحينئذ يسلم الكتاب الى القاضى والمذكور فى المبسوط انه

لا يفتح

لا يفتح الكتاب الا بحضرة من الخصم ولم يذكران فى قبول الكتاب يشترط حضور الخصم والبينة على انه كتاب فلان
اى لا يقبله الا باقامة المدعى بينة على ان هذا الكتاب كتاب فلان القاضى والبينة هم الشهود الذين يسلم
القاضى الكتاب اليهم وانما غير عنهم عنهم بالبينة ليعلم انه لا بد من رجلين او رجل وامراتين فى ذلك
قرأه علينا وختمه وسلمه الينا فان قالوا لم يقرأه علينا ولكن ختمه بحضرتنا او قالوا قرأه علينا ولم يختمه
بحضرتنا لا يقبله وهذا عندهما واما عند ابى يوسف رح فاذا شهدوا انه كتابه وخاتمه قبله على ما مر فيفتحه
قال فى الهداية لم يشترط فى الكتاب ظهور عدالة البينة للفتح والصحيح انه يفتح الكتاب بعد ثبوت العدالة ولا
يخفى ان هذا ايضا بناء على قولهما ويقرأه على الخصم ويلزمه ما فيه لثبوت ما فى الكتاب عنده وانما يقبل المكتوب
اليه الكتاب ان بقى الكاتب قاضيا فلو مات او عزل او لم يبق اهلا للقضاء قبل وصول الكتاب اليه لا يعتبره
كذا فى الهداية وفى الذخيرة ان عند ابى يوسف رح يعمل بكتاب القاضى اذا مات قبل وصول الكتاب الى المكتوب
اليه او بعد وصول الكتاب اليه قبل القراءة وفى ظاهر الرواية اذا مات بعد وصول الكتاب والقراءة فان
المكتوب اليه او بعد وصول الكتاب اليه يعمل به ولا يعمل به اى بذلك الكتاب غيره اى غير القاضى المكتوب اليه
لان الكتاب الى المكتوب اليه فلا يكون حجة للقضاء فى حق غيره الا اذا كتب بعد اسمه والى كل من يصل اليه من
قضاة المسلمين فانه يجوز ذلك مع جهالة المكتوب اليه لحاجة الناس الى ذلك الا انه تكلف الخصم باعادة البينة
على الكتاب والختم بين يديه كذا فى المبسوط ولو كتب ابتداء من فلان بن فلان قاضى بلد كذا الى كل من يصل
اليه كتابى هذا من قضاة المسلمين لا يجوز عند ابى حنيفة رح ومحمد رح لان اعلام المكتوب اليه شرط وجوز ابو يوسف رح
ذلك لما ابتلى بالقضاء توسع فيه كذا فى الكافى وان مات الخصم ينفذ الكتاب على وارثه لقيامه والمرأة
يقضى لا فى حد وقود لما مر من ان الاهل للشهادة اهل للقضاء وشهادتها مقبولة فيما عدا الحد والقصاص
فكذا قضاؤها ولا يستخلف قاضى خليفة ولا يوكل وكيلا لان المفوض انما رضى برأى المفوض اليه واما
دون راى غيره الا من فوض اليه ذلك الاستخلاف والتوكيل بان يقول الامام للقاضى ولمن شئت والموكل
للوكيل ومن شئت فلو قال ولا وقلد احدا لا يصح له ان يستخلف وكذا لو قال وكل احدا لا يصح ثم اذن السلطان
كما يكون صريحا يكون دلالة بان يقول جعلتك قاضى القضاة هو الذى يتصرف فى القضاء تقليدا وعزلا
كذا فى الذخيرة وقال الامام النسفى هذا ليس بصحيح اذ يجوز ان لا يكون قاضى القضاة ماذونا بالاستخلاف

كذا فى الفصول العمادية ففى المفوض نائبه لا ينعزل بعزله وموته موكلا بل هو نائب الاصل الضمير فى
عزله راجع الى المفوض وهذا الضمير اما فاعل المصدر او مفعوله فعلى الاول ان معناه ان خليفة
القاضى المفوض لا ينعزل بان عزله القاضى لان هذه الخليفة نائب الاصل وهو السلطان لان القاضى انما
استخلفه باذن السلطان وهذا اذا قال السلطان له ولّ من شئت اما اذا قال له ولّ من شئت واستبدل
من شئت فانه يملك القاضى عزله كذا فى الكافى وكذا الوكيل الثانى لا ينعزل بان عزله الوكيل الاول
هكذا ذكر فى الكافى مطلقا وذكر فى الفتاوى المنصورية هذا اذا قال الموكل للوكيل وكل فلانا بذلك
فانه ليس للوكيل ان يخرج الثانى من وكالته اما اذا قال للوكيل وكل من شئت او اعمل فيه برايك فللوكيل
الاول ان يعزل الثانى وعلى الثانى معناه ان السلطان اذا عزل القاضى لا ينعزل خليفته والموكل اذا
عزل الوكيل الاول لم ينعزل الثانى وفى الفصول العمادية السلطان اذا عزل القاضى ينعزل نائبه
هكذا قيل ينبغى ان لا ينعزل النائب لانه نائب السلطان او نائب العامة وعليه اكثر مشايخنا ثم انه
اذا مات القاضى وظاهر انه لا ينعزل نائبه كما ان السلطان اذا مات لا ينعزل القاضى فكذا ههنا
فلذا لم يتعرض المصنف له واما الموكل اذا مات فينعزل الوكيل فربما يتوهم ان الوكيل الاول موكل للثانى
فبموته ينبغى ان ينعزل الثانى فازال ذلك التوهم بقوله موكلا اى انه وان كان موكلا للوكيل الثانى لكن
الثانى لا ينعزل بموته لان الثانى وكيل من جهة الموكل الاصل حقيقة فلا ينعزل بموت الوكيل الاول وفى
غيره اى وفى غير المفوض اليه ان فعل نائبه عنده او اجازه هو اى غير المفوض اليه اذا فعل نائبه فى غيبته
وبلغه الخبر او كان الموكل الاول قدر الثمن فى الوكالة صح فعل النائب وذلك لانه اذا فعل فى حضوره
او فعل بغيبته فاجاز انضم رايه الى راى الاول فصار كانه فعل وكذا اذا قدر الموكل الاول الثمن اذ بتقدير
الثمن حصل رايه واعلم انه ذكر فى وكالة الاصل انه اذا وكل بغير اذن موكله فعقد وكيله بحضرته جاز ولم يشترط
للجواز اجازة الوكيل الاول وذكر فى موضع اخر فى وكالة الاصل انه اذا باع الوكيل الثانى والوكيل الاول حاضر
وغائب فاجاز الوكيل الاول جاز فمنهم من جعل فى المسئلة روايتين وذكر الكرخى ان المذكور مطلقا محمول على
ما اذا اجاز الوكيل الاول والى هذا ذهب عامة المشايخ كذا فى بعض شروح الهداية وعند زفر اذا فعل الوكيل
الثانى بحضرة الوكيل الاول لم يجز ايضا ذكره فى الحصر ثم ما ذكره من ان الموكل اذا عين الثمن الذى باع به الثانى

جاز ان لم يكن الاول حاضرا انما هو قول ابى يوسف رح واما عند محمد فلا يجوز وهو قول ابى حنيفة كذا فى الفتاوى
المنصورية وهذا كله اذا كان التوكيل فى العقود اما اذا وكله بالطلاق والعتاق فوكل الوكيل غيره
ففعل الثانى لا يجوز وان كان بحضرة الاول كذا فى المصفى وباعمل برايك يوكل اى اذا قال الموكل للوكيل
ان يوكل غيره لاطلاق التفويض الى رايه ويكون الثانى وكيلا عن الموكل حتى لا يملك الاول عزله كذا
فى الهداية والقضاء على خلاف مذهبه ناسيا او عامدا لا ينفذ لانه قضاء بما هو خطاء عنده وهذا عندهما
واما عند ابى حنيفة رح فان كان ناسيا لمذهبه نفذ وان كان عامدا ففى رواية ينفذ وفى رواية لا ينفذ
قال صاحب الهداية الفتوى على قولهما وفى الخلاصة قال بعضهم الخلاف فى انه هل يجوز ان ياخذ بقول
غيره عندهما لا ياخذ وعند محمد ياخذ ولو فوض القاضى الى غيره ليقضى على وفق مذهبه نفذ بالاجماع
وفى المحيط ان المذكور فى بعض المواضع الخلاف فى نفاذ القضاء وفى بعضها ذكر الخلاف فى حل الاقدام
على القضاء وفى الفتاوى الصغرى اذا قضى فى محل الاجتهاد وهو لا يرى ذلك نفذ عند ابى حنيفة رح
وعليه الفتوى وابو يوسف معه وفى الذخيرة اذا قضى فى مجتهد فيه وهو لا يعلم بذلك قال بعض
المشايخ ينفذ قضاؤه وعامتهم على انه لا ينفذ وانما ينفذ اذا علم بكونه مجتهدا فيه قال السرخسى هذا
هو ظاهر المذهب وعلى وفاقه اى وفاق مذهبه يجعل المختلف فيه مجمعا عليه اعلم ان القاضى ينبغى ان
يكون عالما بموضع الخلاف فيترك قول المخالف ويقضى برايه حتى يصح باتفاق الروايات فان لم يكن
عالما بذلك ففى نفاذ قضائه روايتان فعلى رواية الجامع الكبير والسير لا ينفذ وعلى الروايات الاخر
ينفذ ففى مسئلة الصلح على الانكار اذا طلب المدعى بدل الصلح وقال المدعى عليه لا يلزمنى بسبب فساد الصلح
عن انكار على قول الشافعى فاذا قضى عليه بصحة الصلح وابطل قول المخالف نفذ قضاؤه على قولهم جميعا
باتفاق الروايات كذا فى الفصول العمادية وذكر فى شرح تلخيص الجامع اذا قضى شافعى على مدعى عليه
حنفى بشئ هو خلاف لمذهب المقضى عليه ينفذ قضاء وان كان على خلاف رايه سواء قضى القاضى باباحة
ما يعتقد تحريمه او بتحريم ما يعتقد اباحته وهذا عند ابى يوسف رح واما عند محمد ان قضى بتحريم ما يعتقد اباحته
فانه يتبع راى القاضى وان قضى باباحة ما يعتقد تحريمه يتبع راى نفسه لما فيه من الاحتياط فان عرض هذا القضاء
على اخر يمضيه سواء كان موافقا لرايه او لا لان اجتهاد الثانى كاجتهاد الاول وقد ترجح الاول باتصال

القضاء فلا ينقض بما هو دونه وروى عن محمد ان كل شئ اختلف فيه الفقهاء فقضى فيه القاضى كان
قضاؤه جائزا ولم يكن لقاض اخر ان يطلبه قال الفقيه ابو الليث وبه ناخذ كذا فى الفصول العمادية
وفى الفتاوى الصغرى المختلف بين السلف كالمختلف بين الصحابة فلو قضى قاض فى الماذون فى نوع انه
ماذون فى نوع واحد كما هو مذهب الشافعى يصير متفقا عليه الا فيما خالف الكتاب كمتروك التسمية
عامدا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كذا ذكره المصنف وهكذا
ذكر فى الفتاوى الصغرى وفى المحيط نقلا عن النوازل اذا قضى بحل متروك التسمية عامدا ينفذ
عند ابى حنيفة خلافا لابى يوسف او السنة المشهورة كالقضاء بحل المطلقة ثلاثا بنكاح الزوج
الثانى بلا وطى على قول سعيد بن المسيب فانه مخالف للسنة المشهورة وهى قوله صلعم لا حتى تزد
فى عسيلته الحديث وفى القنية انه لو افتى فقيه بمذهبه يعزر او الاجماع كالقضاء بحل متعة
النساء فان الصحابة اجمعوا على فساده وفى كشف اصول البزدوى ان الاجماع ينعقد باتفاق اكثر
المجتهدين ولا يعتبر مخالفة البعض وهو قول محمد بن جرير الطبرى واحمد بن حنبل وقال بعضهم
ان كان الاقل بلغ حد التواتر منع خلافه من انعقاد الاجماع والا فلا والجمهور على انه لا ينعقد الاجماع
ما بقى واحد من اهل الاجتهاد مخالفا واختار بعض المتاخرين ان قول الاكثر حجة ولكن لا يكون اجماعا
وان كان نفس القضاء مختلفا فيه يصير مجمعا عليه باجماع اخر وهذا كالقضاء على الغايب فانه
لا يصير مجمعا عليه الا ان يرفع قضاءه الى قاض اخر فيمضيه فيصير مجمعا عليه فبعد الامضاء ان
رفع الى قاض اخر يجب عليه تنفيذه كذا ذكره المصنف واعترض عليه بان المجتهد فيه ليس نفس
القضاء حتى يحتاج الى امضى قضاء اخر وذكر فى المبسوط ليس المجتهد فيه ههنا نفس القضاء بل المجتهد فيه
سبب القضاء وهو ان البينة هل يكون حجة بغير خصم حاضر اولا فاذا راها القاضى حجة وقضى بها
نفذ قضاؤه وفى الذخيرة كان ظهير الدين المرغينانى يفتى فى القضاء على الغايب بعدم النفاذ لئلا ينطرق
الى هدم مذهب اصحابنا واورد بعضهم فى تمثيل ما كان نفس القضاء مختلفا فيه قضاء المحدود فى القذف
فان العلماء اختلفوا فى جواز قضائه فنفس القضاء مختلفا فيه والقضاء بحرمة او حل ينفذ ظاهرا وباطنا
ولو بشهادة زور اذا ادعاه بسبب معين والمراد بالنفاذ ظاهرا ان يامر القاضى بتسليم المدعى الى المدعى

اويامر بترك المدعى عليه ما ادعاه المدعى وبالنفاذ باطنا ان يحل للمدعى فيما بينه وبين الله تعالى
التصرف فيه اويحرم على المدعى عليه التصرف فيه وقال شمس الائمة السرخسى لو كانت الدعوى فى نكاح لا ينفذ
باطنا بقوله قضيت الا بمحضر الشهود وقيل يصح النكاح وان لم يحضر الشهود ثم المذكور فى المتن قول ابى حنيفة وهو
قول ابى يوسف اولا واما عند ابى يوسف اخرا وعند محمد وزفر فينفذ ظاهرا لا باطنا الا اذا كان بشهادة زور
كذا فى الكافى فاذا ادعى رجل على امراة نكاحا وقضى القاضى بشهادة زور حل للرجل وطيها وللمراة التمكين
منه عند ابى حنيفة وعندهما لا يحل واذا ادعت المراة طلاقا على زوجها وقضى القاضى بالفرقة بينهما
بشهادة زور وتزوجت بزوج اخر بعد العدة فعند ابى حنيفة لا يحل للزوج الاول وطيها ويحل للزوج
الثانى وطيها علم بحقيقة الحال ان الزوج الاول لم يطلقها اولم يعلم وعندهما لم يحل للثانى وطيها اذا
علم بحقيقة الحال ويحل ان لم يعلم واما الزوج الاول فعند محمد يحل له وطيها ما لم يدخل بها الثانى فاذا
دخل بها الثانى لا يحل وعن ابى يوسف روايتان فى رواية حل له وطيها سرا وفى رواية لا يحل مع انه لم
يقع الفرقة عنده باطنا كذا فى بعض شروح الهداية والمراد بسبب المعين العقود كالبيع والشراء والاجارة
ونحوها والفسوخ كالاقالة والفرقة بطلاق ونحوها وانما قيد بذلك لان القضاء اذا كان فى الاملاك
المرسلة وهى المطلقة التى لم يثبت اسبابها ينفذ ظاهرا لا باطنا بالاتفاق فاذا ادعى جارية ملكا مطلقا واقام
على ذلك بينة زور وقضى القاضى به لا يحل له وطيها بالاجماع وفى الهبة والصدقة روايتان عن ابى حنيفة
كذا فى الكافى ولا يقضى على غايب لان العمل بالبينة لقطع المنازعة ولا منازعة بدون الانكار ولم يوجد
وفى فتاوى قاضى خان المدعا عليه بعد ما سمع القاضى البينة عليه اوغاب الوكيل بالخصومة بعد قبول البينة قبل
التعديل ثم مات الوكيل ثم عدلت البينة لا يقضى بها وقال ابو يوسف يقضى بها قال السرخسى هذا ارفق بالناس
وفى العمادية الذى توجه اليه عليها الحكم اذا اختفى يقضى القاضى عليه عند ابى حنيفة وقال محمد ينادى على
بابه ثلاثة ايام فان خرج والا قضى عليه وان لم يختف لكنه غاب لا يقضى عليه الا بحضرة نائبه فلو سمع
القاضى بينة على الغايب من غير نايب عنه ففى نفاذ قضاءه على الغايبة روايتان ذكر السرخسى وشيخ الاسلام
ابو بكر انه ينفذ قضاؤه وغيرهما من المشايخ قالوا لا ينفذ كذا فى الظهيرية حقيقة كما اذا وكل رجلا بالخصومة
او شرعا كوصى القاضى واما وصى الاب فيمكن ان يجعل نائبا حقيقة والتقييد بالوصى يشير الى ان المسخر من جهة

لايعتبر وهو الذى نصبه القاضى وكيلا عن الغايب ليسمع الخصومة عليه وفى الذخيرة اذا نصب القاضى
مسخرا عن الغايب لايجوز ولو حكم عليه لايجوز حكم وقيل فى الحكم على المسخر روايتان وفى المنصورية اشار
شيخ الاسلام الى انه يجوز الحكم على المسخر لكن هذا عندنا محمول على ما لم يعلم القاضى انه مسخر حتى لو علم
لايصح او حكما بان كان ما يدعى على الغايب سببا لما يدعى على الحاضر كما لو ادعى عينا فى يد غيره انه اشتراها
من فلان الغايب واقام البينة على ذى اليد بعد انكاره وقضى به ثم حضر الغايب وانكر لا يلتفت الى
انكاره وينبغى ان يعلم ان السببية انما تعتبر فى هذه الصورة اذا كان ما يدعى على الغايب سببا يتعين
لما يدعى على الحاضر واما احتمال السببية فلا يكفى كما اذا قال لامراة ان زوجك الغايب وكلنى بان احملك
اليه فاقامت بينة انه طلقها ثلاثا فانه لا يقضى بالطلاق على الغايب لانه يحتمل ان يكون وكيلا بالحمل
قبله فلما كان سببا من وجه دون وجه يقضى بقصر يد الوكيل ولا يقضى بالطلاق عملا بهما كذا فى
يعنى فى العدة ويحتمل ان يكون وكيلا بالخلع
العمادية لا انكان شرطا اى لايكون الحاضر نايبا عن الغايب فان كان ما يدعى على الغايب شرطا لما يدعى
على الحاضر وهذا قول عامة المشايخ وذهب بعض المشايخ الى ان الشرط ايضا معتبر منهم فخر الاسلام البزدوى
وشمس الاسلام الاوزجندى والحاصل انه ان لم يكن فيه ابطال حق الغايب يقبل هذه البينة وينتصب الحاضر
خصما عن الغايب واذا كان فيه ابطال حق فقد افتى بعض المتاخرين انه يقبل والاصح انه لا يقبل كذا فى
العمادية وصح تحكيم الخصمين لان لهما ولاية على انفسهما فصح تحكيمهما من صلح قاضيا فلا يجوز تحكيم الذمى والعبد
والمحدود فى القذف كما مر واذا حكم الفاسق ينبغى ان يجوز عندنا فى غير حد وقود فانه لا ولاية للخصمين
على دمهما ولهذا لايملكان الاباحة والحدود بمنزلة الدم وهو الذى ذكره موافق لما فى الهداية والكافى وفى
الذخيرة والخلاصة انه يجوز التحكيم فى القصاص لانه من حقوق العباد ثم اطلاق كلام المتن يدل على ان حكم
المحكم يصح فى جميع ما عدا الحدود والقصاص لكن صرح فى كتاب المبسوط انه ليس للمحكم ان يلاعن بين الزوجين
وفى الخزانة ان حكم المحكم لا ينفذ على الغايب وفيها ايضا اذا حلف بطلاق امراة لا يتزوجها فحكما رجلا فقضى
فحكم ببطلان اليمين لا ينفذ فى حقهما وقيل ينفذ حتى لايكون لاحدهما ولاية الرجوع عن حكمه لكن هذا مما
يكتم ولا يفتى به كيلا يتجاسر العوام الى مثل هذا ولزمهما حكمه بالبينة او الاقرار او النكول لصدور حكمه عن ولاية
احدهما وصح اخباره اى اخبار المحكم باقرار احدهما بان يقول انك اقررت عندى بكذا ذكره فى الخزانة وبعدالة

شاهد

شاهد بان يقول قام عليك بينة لهذا بكذا فعدلوا عندى وانما يلزمهما اخباره بذلك حال ولايته قايم مقام
شهادة رجلين بخلاف ما اذا اخبر بعد الولاية واما اخباره بانه قد حكم فلا يصح لان الاخبار انما يكون بعد الحكم
واذا انعزل وانقضى ولايته فلا يقبل اخباره هكذا ذكر فى كثير من الكتب وقال الامام السرخسى فى المبسوط
انه اذا قام عن مجلس الحكومة لا يقبل قوله وقبل القيام يقبل ولكل منهما ان يرجع عن تحكيمه قبل حكمه
لان المقلد من جهتهما فلا يحكم الا برضاهما فان رفع حكمه الى قاض امضاه ان وافق مذهبه لا فائدة فى نقضه
ثم احكامه على ذلك الوجه وان خالف مذهبه ابطله لان المحكم لا ولاية له على غير المحكمين فلا يكون حجة
على القاضى لانه غيرهما ولا يصح القضاء والشهادة لمن بينهما ولاد او زوجية لان التنافى بين الاباء و
الاولاد متصله فشهادة احدهم يكون شهادة لنفسه من وجه وايضا يتمكن فيه التهم وفى الزوجين كذلك
فان كلا منهما يعد منفعة صاحبه منفعته فيتمكن فيه التهمة ثم اذا لم يصح الشهادة لم يصح القضاء كما مر والمراد
بالزوجية اعم من ان يكون حقيقة او حكما وذلك لان شهادة الرجل لمطلقته قبل انقضاء العدة غير
مقبولة ذكره فى القنية ولو قضى قاض بشهادة الابن لابيه او بالعكس نفذ قضاؤه عند محمد خلافا لابى
يوسف كذا فى الفصول العمادية وفى ايراد اللام فى قوله لمن بينهما ولاد اشارة الى ان القضاء او الشهادة
على من بينهما ولاد او زوجية يصح وصح الايصاء بلا علم الوصى حتى لو باع شيا من التركة جاز بيعه لا التوكيل
فانه اذا باع الوكيل ما وكل به ولم يعلم بالوكالة لا يجوز وعن ابى يوسف انه لا يجوز فى الايصاء ايضا اعتبارا
بالوكالة وشرط خبر عدل او مستورين بعزل الوكيل هذا المخبر فضوليا فلو كان المخبر وكيلا او رسولا كما اذا
قال له وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل وارسلتك الى فلان لتبلغ عنى اليه هذا الخبر فلم يشترط فيه العدالة
اتفاقا كذا فى كشف البزدوى فان كان المخبر فضوليين فقال بعضهم لا يشترط العدالة وقال بعضهم يشترط
وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة وبه اخذ الفقيه ابو جعفر وقال معنى ما اطلق فى الكتاب من قوله رجلين
محمول على ما اذا كان لا يعلم حالهما بالفسق والعدالة كذا فى النهاية وظاهر كلام المص انه اختار هذا القول
وهذا كله على قول ابى حنيفة واما عندهما فيثبت العزل بقول كل مميز واعلم ان هذا كله فى الوكالة التى لم
يتعلق بها حق الغير حتى ينفرد الموكل بعزله واما اذا تعلق بها حق الغير كالوكالة الثابتة فى عقد الرهن فلا ينعزل
وان اخبر به علانية كذا فى كشف اصول البزدوى وعلم السيد بجناية عبده فاذا اخبر المولى بجناية عبده

فباعه او اعتقه لا يكون مختارا للفداء الا اذا اخبره عدل او مستوران عند ابي حنيفة خلافا لهما والشفيع بالبيع
فانه اذا اخبره واحد غير عدل لا يبطل شفعته عنده خلافا لهما والبكر بالنكاح فانها اذا اخبرت بانكاح الولي
اياها فسكتت فان كان المخبر واحدا غير عدل لا يكون سكوتها رضا خلافا لهما ومسلم لم يهاجر بالشرايع
فانه اذا اسلم في دار الحرب ولم يهاجر فاخبر بما عليه من الفرايض فان كان المخبر عدلا او اثنين لزمه الفرايض
حتى لو تركها يلزم قضاءها وان كان المخبر فاسقا فان صدقه فكذلك وان كذبه فعلى الاختلاف كما ذكرنا
وذكر في كشف البزدوي اختلفوا على قول ابي حنيفة في هذه المسئلة فمنهم من قال ينبغي ان لا يجب القضاء
اتفاقا لان هذا من اخبار الدين والعدالة شرط فيها اتفاقا واكثرهم على انه على الخلاف وقال السرخسي
الاصح عندي انه يلزم القضاء ههنا لان من يخبره فهو رسول رسول الله صلعم عم وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل
ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا لا لصحة التوكيل فانه اذا اخبره فاسق بان فلانا وكله بالبيع فباع
يجوز بيعه اذ ليس في التوكيل معنى الالتزام فلا يشترط فيه العدد والعدالة وقيل قول قاض عالم
عدل ويقبل قوله لانعدام تهمة الخطاء والخيانة والعدل جاهل ويستفسر فان لم يحسن التفسير لا يقبل
قوله وان احسن بان يقول مثلا في حد السرقة انه يثبت عندي بالحجة انه اخذ نصابا من حرز لا شبهة
فيه وفي القصاص انه قتل عمدا بلا شبهة فانه يقبل وانما احتيج الى ذلك لانه ربما يظن بسبب جهله غير
الدليل دليلا وجاهل فاسق وعالم فاسق ولا يقبل قولهما الا ان يعاين سبب الحكم لتهمة الخطاء والخيانة
هذا هو المنقول عن ابي منصور الماتريدي وفي الهداية اذا قال القاضي قضيت هذا بالرجم فارجمه
او بالقطع فاقطعه وسعك ان تفعل اذا اخبر عن امر يملك انشاءه فيقبل لخلوه عن التهمة وهذا هو
ظاهر الرواية وعن محمد انه رجع عن هذا وقال لا يؤخذ بقوله حتى يعاين الحجة لان قوله يحتمل الخطاء
والتدارك غير ممكن واستحسن المشايخ هذه الرواية لفساد حال اكثر القضاة في زماننا الا في كتاب القاضي
للحاجة اليه

كتاب الشهادة

اورده القضاء بالشهادة لمناسبة بينهما بحيث ان من
كان اهلا لاحدهما اهلا للاخر وهي ماخوذة من المشاهدة بمعنى المعاينة او من الشهود بمعنى الحضور فان
السبب المطلق لادائها هي المعاينة والشاهد يحضر مجلس القاضي للاداء فسمي الاداء شهادة وفي الشريعة هي اخبار
بحق الغير على اخر فالاخبار يتناول المحاورات والشهادة والدعوى والاقرار والانكار وقوله بحق يخرج المحاورات

وقوله للغير اي لغير المخبر يخرج الدعوى وكذا يخرج الانكار فانها اخبار بما في يده لنفسه وقوله على
اخر يخرج الاقرار ولا بد من قيد اخر وهو قولنا في مجلس الحكم ليخرج ما ليس في مجلس الحكم فانه لا يسمى شهادة
ويدخل في هذه التعريف دعوى الوكيل ويخرج عنه الشهادة في الزناء والشهادة في هلال رمضان
وهلال العيد الا ان يقال انه يثبت بذلك حق الحد للشارع على الزاني وحق الصوم والفطر على
المكلف فان المراد بالاخبار اعم من ان يكون بلا واسطة كالشهادة بالبيع فانها بالواسطة بحق الثمن
للبايع على المشتري والاظهر ان يقال هي الاخبار بصحة الشئ عن عيان او سماع في مجلس الحكم على وجه
لا يعود منفعته او ضرره الى المخبر وبذلك يندفع الاعتراضات ويجب اداء الشهادة بالنص لقوله
تعالى ولا ياب الشهداء اذا ما دعوا بطلب المدعي لانها حقه فيتوقف على طلبه فلو اخر الاداء من غير
عذر ظاهر بعد ما طلب المدعي ثم ادى لا يقبل شهادته ذكره في المصفى وقد يجب الشهادة وليس هناك
مدعي كما اذا راى هلال رمضان وحده ثم ان الوجوب انما هو فيما اذا تحمل الشهادة بان اشهد عليه على
ما هو اشارة كثيرة من الكتب وفي الخلاصة عن الامام الفضلي اذا اشهد على شئ ثم امتنع عن اداء الشهادة
وعلم انه لو لم يشهد يذهب حق المشهود له يصير فاسقا وعن محمد اذا كان له شهود فدعا بعض الشهود فان كان
غيره يجيبه وفي الفتاوى لو علم ان القاضي لا يقبل شهادته ارجو ان يكون في سعة من ان لا يشهد وفي الخزانة
اذا كان للمدعي شهود عن يقبل شهادتهم وكان شهادة احدهم اسرع قبولا لا يسعه الامتناع وان كان
الحق يظهر بشهادة الاخرين وسترها في الحدود افضل لان الحدود حق الله تعالى وليس في الستر فيها خوف فوت
حقه فجاز ان يختار الشاهد الستر صيانة لهتك عرض اخيه المسلم كذا في بعض شروح الهداية وهذا يشعر بان
في حد القذف لا يكون الستر افضل اذ فيه فوات حق المقذوف الا ان يقال ان الغالب فيه حق الله تعالى عندنا
فلذلك يجوز الستر افضل ويقول في السرقة اخذ صيانة لحق المالك لا سرق لئلا يجب عليه الحد ونصابها
للزنا اربعة رجال كما وقع في النص ولا يعتبر فيه شهادة النساء درا للحد بقدر الامكان ولا يشترط في غير
الزنا عدد الاربعة لان هذه الفاحشة اشد والله تعالى اراد ان يستره على عباده اكثر من غيره تفضلا
منه وللقود اي القصاص في النفس او الطرف وباقي الحدود حد السرقة وهو قطع الطريق وحد القذف و
غيرها رجلان ولا يقبل شهادة النساء لما ذكرنا وللبكارة والولادة وعيوب النساء فيها اي في موضع

او بواسطة

فلا ان لا يجيبه

لايطلع الرجال امراة واحدة ويشترط الحرية والعقول والاسلام والبلوغ ولفظ الشهادة عند مشايخنا
كذا فى الخلاصة وفى الخزانة ان المثنى والثلاث احوط والاربع يخرج عن الخلاف ولفظ الشهادة يشترط
عند مشايخ خراسان ولايشترط عند مشايخ عراق ثم انصفة الزكوة انما سقطت لان نظر المراة الى المراة
اخف وكذا يسقط اعتبار العدد لان نظر الواحدة اخف من نظر الجماعة ثم الشهادة على الولادة من
المراة الواحدة مقبولة عند اصحابنا واما على استهلال الصبى فيقبل فى حق الصلوة واما فى حق
الارث فلا يقبل عند ابيحنيفة رح وعندهما يقبل مطلقا وقيد عيوب النساء بما اذا كانت فى موضع
لايطلع عليه الرجال لانها اذا كانت فى موضع يطلع عليه الرجال كالاصبع الزائدة فانها لايقبل
شهادة النساء وحدهن ولغيرها من الحقوق مالا كان او غيره كالنكاح والطلاق والعتاق والوكالة
والوصية وغيرها رجلان او رجل وامراتان والخنثى المشكل بمنزلة امراة واحدة ذكره فى الخلاصة
ويدخل فى عموم قوله وغيرها الرضاع فانه لايثبت عندنا الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين
وانما قلنا من الحقوق لان شهادة الواحد مقبولة فى الديانات كالشهادة على رؤية هلال رمضان
كما مر وذكر فى الملتقط ان المعلم اذا شهد منفردا فى حوادث الصبيان يقبل شهادته وشرط للكل
العدالة وهى ان يجتنب عن الكباير ولا يصر على الصغاير ويكون صلاحه اكثر من فساده وان يستعمل
الصدق ويجتنب الكذب ديانة ومروة كذا فى الذخيرة وقال المص فى التنقيح هى الانزجار عن المحظورات
الدينية وفى بعض كتب الاصول هى ملكة فى النفس يمنعها عن اقتران الكباير وعن الاصرار على الصغاير
عن النايد المباحة ثم العدالة شرط وجوب القبول لاصحة القبول فغير العدل يجب على القاضى ان لا
يقبل شهادته وان قبل وحكم بها صح حكمه كذا ذكره المص فالفاسق من اهل الشهادة عندنا وعند
ابيوسف ان الفاسق اذا كان وجيها عند الناس ذا مروة يقبل شهادته والاول اصح لان قبول الشهادة
لاكرام الشاهد ونحن امرنا باهانة الفاسق كذا فى الكافى وفى بعض شروح الهداية يعتبر عن العدالة القدر
الممكن وهو انزجاره عما يعتقده حرما وقد مر فى اول كتاب القضا ما يتعلق بهذا المقام ولفظة الشهادة
اذ فيها زيادة تاكيد فان قوله اشهد من الفاظ اليمين فكان الامتناع من الكذب بهذه اللفظة اشد
فلو قال اذا تيقن لا يقبل ذكره فى الخزانة وقد مر ان فى اشتراط لفظ الشهادة فى شهادة النساء وحدهن

اختلاف

اختلاف المشايخ والقدورى على اشتراط وهو المذكور فى المتن قال فى الهداية هو الصحيح ويسال
عن حال الشاهد ليصون قضاؤه عن البطلان انظهر عدم العدالة عندهما مطلقا سواء كان فى
الحدود او غيرها وبه يفتى فى هذا الزمان لكثرة ظهور شهادة الزور وعند ابيحنيفة رح يقتصر على ظاهر
العدالة فى المسلم ولا يسال عن حال الشهود الا فى الحدود والقصاص حتى يطعن الخصم فيهم وقيل هذا
اختلاف عصر وزمان فقد افتى فى القرن الثالث وهما افتيا فى قرن الرابع وفى الملتقط اذا عرف
القاضى الشهود بجرح او عدالة لايسال عن حالهم وكفى السؤال عن حال الشهود سرا بل هو الاولى
اذ المذكى ان اظهر مساوى الشاهد فى العلانية يقع بينهما عداوة مع انه قد يمنعه الخوف او
الحياء ان يقول فى الشاهد ما يجرحه وفى الملتقط عن ابيوسف انه لا اقبل تزكية العلانية حتى
تزكى فى السر وفى المنصورية ولا ينبغى لاحد تعديل من لايعرف اموره واذا سئل لا ينبغى ان يمسك
عن اخباره بالعدالة ان كان عدلا فان لم يكن عدلا لا يفضحه ويعرض ويقول الله اعلم اذا خاف
ان يقضى القاضى بشهادته ان عدله غيره وهو يعلم بما يسقط عدالته فح يخبر وفى الهداية قيل لابد
ان يقول عدل جائز الشهادة وقيل يكتفى بقوله عدل وهذا اصح وفى الملتقط عن ابيوسف انه اذا
قال لا باس به فقد عدله وعن ابيحنيفة رح انه قال التزكية ان يقول لا اعلم منه الا خيرا وعن محمد بن سلمة
انه يقول هذا عندى عدل مرضى جائز الشهادة وقال بعضهم يحتاج الى خمسة الفاظ عدل مرضى
جائز الشهادة صالح مقبول القول لى وعلى كذا فى المنصورية والاثنان احوط وليس بشرط فى التزكية
اى تعديل الشاهد ووصفه بان يزكى يقال زكى نفسه اذا مدحها وترجمة الشاهد يقال ترجم كلامه اذا
فسره بلغة اخرى والرسالة الى المزكى اى اخبار من ينقل كلام المزكى الى القاضى بعد ما بلغ قول القاضى
اليه وهذا عند الشيخين واما عند محمد رح فلا يجوز الا الاثنان والخلاف فى عدد المزكى انما هو فى تزكية
السر واما فى تزكية العلانية فهو شرط اجماعا وكذا اهلية الشهادة يشترط فى تزكية العلانية لا فى تزكية
السر كذا فى الهداية وعن ابيوسف رح انه قال اقبل شهادة رجل وامراتين فى تزكية العلانية الا فى الحدود
والقصاص وعنه انه لا يقبل فى تزكية العلانية الا شهادة رجلين كذا فى الملتقط ويشترط الاربعة فى تزكية شهود
الزنا عند محمد كما يشترط فى الشهادة كذا فى الحصر ولا يشترط الاشهاد حتى اذا راى الشاهد بيعا وغصبا وقتلا

ونحوها اوسمع اقرارا اوطلاقا اوعتاقا ونحوها اوقذفا حل له ان يشهد وان لم يؤمر بالشهادة لكن
يشترط ان يعاينه عند سماع كلامه حتى لو سمعه من وراء الحجاب لا يحل له ان يشهد وفى المنصورية
الاشهاد فى المداسات والبيوع فرض على العباد الا اذا لم يخف تلف مال بان كان حقيرا كدرهم و
نحوه وقال القاضى فخر الدين الاشهاد مندوب لا فرض الا فى الشهادة على الشهادة فانه اذا سمع شاهدا
يشهد بشئ لم يجز ان يشهد على شهادته الا ان يشهده عليها وكذا لو سمعه يشهد الشاهد على شهادته لم يحل
للسامع ان يشهد لانه ما حمله بل غيره ولا يشهد من راى خطه ولم يذكر شهادته لان الخط يشبه الخط وهذا
عند ابى حنيفة رح وعند محمد يحل له ان يشهد وابو يوسف مع محمد رح على قول الامام الحلوانى ومع ابى حنيفة رح
فى قول الامام السرخسى وفى المنصورية ذكر الخصاف انه اذا لم يتذكر شهادته لا يجوز عند اصحابنا مطلقا
وفى الهداية قيل الخلاف فيما اذا وجد القاضى شهادته فى ديوانه اوقضية لانما يكون فى قمطره فهو
تحت ختمه فيؤمن عليه بالزيادة والنقصان ولا كذلك الشهادة فى الصك لانه فى يد غيره وفى الخزانة ذكر
الخصاف دب القاضى من شرط الشهادة ان يتذكر الحادثة والتاريخ والمال ومبلغه وصفته حتى اذا لم يتذكر
شيا منه وتيقن انه خط وخاتمه لا ينبغى له ان يشهد وان شهد فهو شاهد زور ولا بالتسامع الا فى
النسب فلو سمع ان هذا ابن فلان وسعه ان يشهد به وان لم يعاين الولادة على فراشه والموت فانه يحل
الشهاده فيه بالتسامع ونقل فى الفصول العمادية عن الفتاوى الرشيدية انه انما يجوز الشهادة على الموت
بالسماع اذا كان الرجل مشهورا بان كان عالما او من العمال اما اذا كان تاجرا او من هو مثله فلا يجوز الشهادة
على موته الا بالمعاينة قال ولا نظفر بهذه الرواية فى شئ من الكتب غير فتاواه والنكاح فلو راى رجلا يدخل
على امراة وسمع من الناس ان فلانة زوجة فلان وسعه ان يشهد انها زوجة فلان وان لم يعاين عقد
النكاح والدخول بامراته فانه يصح الشهادة فيه بالتسامع فانه يتعلق به احكام من المهر والنسب والعدة
والاحصان ذكره فى المحيط وذكره فى الخزانة الشهادة على الدخول بالمنكوحة بالتسامع لا يجوز ولو اراد اثبات
الدخول يثبت بالخلوة الصحيحة وولاية القاضى فانه اذا سمع الناس يقولون انه قاضى يسع ان يشهد على كتابه
الى قاضى اخر وان لم يعاين تقليد الامام اياه وان هذا وقف على كذا فانه يشتهر بعد انقضاء القرون لا على
شروطه قال الامام ظهير الدين المرغينانى لابد من ان يشهدوا على ان هذا وقف على المسجد او المقبرة ونحوهما حتى

لو

لو لم يذكروا ذلك فى شهادتهم لا يقبل وبعد ما ذكروا ذلك لا ينبغى لهم ان يشهدوا بانه يبدأ من غلته
فيصرف الى كذا وكذا ولو قالوا ذلك فى شهادتهم لا يقبل كذا فى الكافى وذكر فى العمادية انه لا رواية للشهادة
بالتسامع فى الوقف واختلف المشايخ فيه بعضهم قالوا يحل وبعضهم قالوا لا يحل ومن المشايخ من قال بجواز
الشهادة على اصل الوقف بالتسامع واما على شروطه فلا وذكر فى المبسوط قال كثير من مشايخنا ان الشهادة
على الوقف بالتسامع ممن لم يدرك الواقف لا يقبل لانه ما لم يثبت الملك للواقف لا يثبت الوقف من جهته
والشهادة على الملك لا يجوز بالتسامع الا ان اكثرهم على جواز ذلك استحسانا ليتحقق مقصود الواقف
وهو التابيد فى صدقته وفى الفتاوى الزاهدى يقبل الشهادة على اصل الوقف بالشهرة وعلى شرايطه
ايضا هو المختار وانما يحل ان يشهد بالتسامع فى الاشياء المذكوره اذا اخبره رجلان او رجل وامراتان
ليحصل له نوع علم كذا فى الهداية وذكر فى الخلاصة ان الشهادة بالشهرة بطريقين حقيقة وذلك بان
يسمع من قوم كثيرة لا يتصور تواطؤهم على الكذب ولا يشترط فى هذه العدالة ولفظة الشهادة وحكمية
وهى ان يشهد عنده رجلان او رجل وامراتان ويشترط فيها العدالة ولفظة الشهادة وقيل فى الموت
لا يشترط لفظة الشهادة وفى العمادية عند ابى حنيفة رح يسع ان يسمع من جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب
حتى يحل له الشهادة وعندهما اذا اخبره بذلك عدلان كفى وفيها ايضا عندهما فى الموت اذا اخبره واحد
عدل يسعه ان يشهد به بخلاف النسب والنكاح والقضاء فانه لا يسعه ان يشهد بها حتى يشهد عنده عدلان
قال بعض المشايخ اختلاف الجواب لاختلاف الموضوع فموضوع مسئلة الموت انه اخبره واحد عدل
موثوق به ولم يذكر العدل الموثوق به فى الاشياء الثلثة فلو كان المخبر كذلك فيها حل له ان يشهد
قال القاضى ظهير الدين الصحيح ان الموت بمنزلة النكاح وغيره لا يكتفى به بشهادة واحدة وليشهد راى
جالس مجلس القضاء يدخل عليه الخصوم انه قاض وان لم يسمع من احد انه قاض ولم يعاين تقليد
الامام اياه ورجل وامراة يسكنان بيتا بينهما انبساط الازواج انها عرسه عملا بظاهر الحال وشئ
سوى الرقيق فى يد متصرف كالملاك انه ملكه اشتراط التصرف فى ذلك الشئ كالملاك انما قول بعض
المشايخ وذلك لان اليد متنوعة الى امانة وملك فمجرد اليد على الملك لكن يرد عليه ان مجرد التصرف
لا يدل عليه ايضا لان التصرف يتنوع الى اصالة ونيابة فلا فائدة فى اعتبار هذه الزيادة وفى الخزانة

ان صاحب الاقضية اشترط مع اليد والتصرف شرطا اخر وهو ان يقع فى قلبه انه له قال وبه ناخذ
وفى المنصورية اشترط الخصاف اليد والتصرف وان يقال بين الناس هذا ملكه والمذكور فى الهداية
والكافى ان مجرد اليد بلا منازعة يحل له الشهادة عن ابى يوسف انه يشترط مع ذلك ان يقع فى قلبه انه
له فان وقع فى قلبه انه ملك لغيره لا يحل له ان يشهد بالملك له ويحتمل ان يكون هذا تفسير الاطلاق
محمد رح فى الرواية وانما قال سوى الرقيق لان للرقيق يدا على نفسه حتى اذا ادعى انه حر الاصل فالقول
له فاليد لا يعتبر فيه وكذا لا يعتبر التصرف وهو الاستخدام لان الحر قد يخدم غيره وهذا اذا كان
الرقيق بالغا او صغيرا يعبر من نفسه اما اذا كان صغيرا لا يعبر عن نفسه فهو كالدابة والمتاع وعن
ابى حنيفة رح انه يحل له ان يشهد فيه ايضا وهو رواية عن ابى يوسف ومحمد رح ايضا فجعلوا اليد دليلا على
الملك فى الكل لكن ان قال الشاهد عند القاضى شهادتى بالتسامع او بحكم اليد بطلت ولا يقبل بل ينبغى
ان يطلق الشاهد وفى الظهيرية اذا شهدا على النكاح والنسب وقال سمعنا ذلك عن قوم لا يتصور اجتماعهم
على الكذب لا يقبل وقيل يقبل وفى الفصول العمادية نقلا عن العدة لو قالا عند القاضى نشهد ان فلانا مات
اخبرنا بذلك من نثق به جازت شهادتهما وهو الاصح وفيه اختلاف المشايخ وفيها ايضا اذا قال الشاهد
ان فى الوقت نشهد بالتسامع يقبل شهادتهما اذ ربما يكون الوقف قديما ويتيقن القاضى انهما يشهدان
بالتسامع لا بالعيان فلا فرق بين السكوت والايضاح والى هذا المعنى اشار ظهير الدين المرغيناني ومن
شهد انه حضر دفن زيد او صلى عليه قبلت شهادته وهذا عيان لانه لا يدفن ولا يصلى الا على الميت عادة
فيكون شهادة على الموت فلو فسر للقاضى كذلك يجب ان يقبلها **فصل** وتقبل الشهادة
من اهل الاهواء هى جمع الهوى وهو مصدر هوية اذا احبه واشتهاه ثم سمى به الهوى المشتهى محمودا كان
او مذموما ثم غلب على غير المحمود يقال فلان اتبع هواه اذا اريد ذمه وفلان من اهل الاهواء لمن زاغ عن
طريقة السنة والجماعة وكان من اهل القبلة كذا فى المغرب وكبار فرقهم ستة على ما فى المواقف المعتزلة وهم
عشرون صنفا والشيعة وهم اثنان وعشرون صنفا والخوارج وهم عشرون صنفا والمرجئة وهم خمسة
اصناف والنجارية وهم ثلاثة اصناف والجبرية والمشبهة وهما صنفان ففرق اهل الاهواء اثنان وسبعون
وشهادة الكل يقبل لان وقوعه فى الاعتقاد الباطل انما هو للديانة والكذب حرام عند الجميع ومن مشايخنا من

فرق

فرق بين الهوى الذى هو كفر وبين الهوى الذى ليس بكفر فى الذى هو كفر اعتقاد بعض الروافض بان
الائمة الهة وبانه يخرج امام باطن والامر والنهى معطل الى خروجه وبان جبرئيل غلط فى الوحى على
محمد رسول الله صلعم دون على فهؤلاء خارجون عن ملة الاسلام واحكامهم احكام المرتدين ومن
انكر امامة ابى بكر رض فقال بعضهم انه مبتدع وليس بكافر والصحيح انه كافر وكذلك من انكر خلافة
عمر على اصح الاقوال كذا فى الظهيرية الا الخطابية وهم قوم من غلاة الروافض رئيسهم ابو الخطاب
الاسدى يزعمون ان الائمة انبياء وان ابى الخطاب نبى وزعموا ان ابا الخطاب افضل من الائمة ويستحلون
شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم بل يرونها واجبة وقيل يستحلون الشهادة لكل من حلف عندهم
انه محق فيتمكن الشبهة فى شهادتهم فلذا لا يقبل وقد يستثنى من اهل الاهواء من يظهر سب السلف كالصحابة
والتابعين وابى حنيفة رح والشافعى وغيرهم وانما لم يذكره ههنا لانه سيذكره فيما بعد اولان رد شهادتهم
يحتمل ان يكون لاجل السب فانه لو سب واحدا من الناس لا يجوز شهادته فههنا اولى اليه اشار فى
الذخيرة والذمى على مثله اى يقبل شهادة الذمى على الذمى لان المسلمين قلما يحضرون معاملاتهم فلو لم
يجوز ذلك ادى الى ابطال حقوقهم وان خالفا ملة رد لما قال ابن ابى ليلى من انه اذا اختلفا ملة لا يقبل
شهادة بعضهم على بعض وعلى المستامن اى يقبل شهادة الذمى على المستامن سواء كانا من دار واحدة او من
دارين والمستامن على مثله اى مستامن اخر اذا كانا من دار واحدة بخلاف ما اذا كانا من دارين كالروم و
الترك فانها لا يقبل لان الولاية فيما بينهم منقطع باختلاف المنعتين واما شهادة المستامن فلا يقبل على
الذمى كشهادته على المسلم فان الذمى من اهل دارنا وعدو بسبب الدين فان شهادته مقبولة فان كان
بينهما عداوة فى شئ من امور الدنيا فلا يقبل كما سيجئ ومن اجتنب الكبائر ولم يصر على الصغائر وغلب صوابه
اى احسانه اغلب من سيأته كذا ذكره المص والى هذا يشير كلام صاحب الهداية ويحتمل ان يكون ان يقال
المراد من الصواب الصدق فان اهل المعقول فسره بالصورة المطابقة لما فى نفس الامر فيكون المعنى و
غلب صدقه فان من يكذب احيانا ولم يعد ذلك يقبل شهادته ذكره فى الخزانة والظاهر انه لا حاجة الى قوله
وغلب صوابه لان من اجتنب الكبائر جميعا حتى الغيبة فوجود شاهد كذلك نادر بل قد صرحوا بان شهادة
شارب الخمر اذا لم يكن مدمنا مقبولة وان كان المراد بعضها كان كلاما مجملا لا طائل تحته ويمكن ان يكون المراد

الاول ويكون مقصوده بيان ان من يكون على هذه الصفة يقبل شهادته لا انها شرط في قبول
الشهادة فتامل واختلف في الكبيرة فقيل هي ما علم حرمته بدليل قاطع وعن الامام الحلوائي
ان ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله تعالى والدين فهي كبيرة وقيل هي كل ذنب
رتب الشارع عليه حدا او صرح بالوعيد فيه وقال المص هي كل ما سمي فاحشة كاللواطة ونكاح
منكوحة الاب او يثبت لها بنص قاطع عقوبة في الدنيا او في الاخرة وقد عد بعضهم الكبائر فقال
هي الشركة والاصرار على معصية الله تعالى والقنوط من رحمة الله والامن من مكره وشهادة
الزور وقذف المحصن والسحر واستطالة الرجل في عرض اخيه واليمين الغموس وشرب الخمر والمسكر واكل
مال اليتيم ظلما واكل الربوا والزنا واللواطة والسرقة والقتل وفقوء العين وقطع اليد ونحوهما
والفرار من الزحف وعقوق الوالدين وقال الامام الغزالي في الاحياء الحق ان الذنوب منقسمة
الى ما يعلم استعظام الشرع اياها والى ما يعلم انها معدودة في الصغائر والى ما يشك فيه فلا
يدرى ما حكمه فالطمع في معرفة حد جامع مانع او حصر عدد طلب محال اذ لا يمكن ذلك الا بالسماع
من صاحب الشرع وربما قصد الشارع ابهام واحد منها ليكون العباد منها على حذر ثم قال المص
ان ما ذكر في المتن انما هو تفسير العدل ولا بد من قيد اخر وهو ان يجتنب الافعال الخسيسة الدالة
على الدناءة اي عدم المروءة كالاكل في الطريق والبول على الطريق واجيب بان العدل هو ما ذكر في المتن
وقد لا يقبل شهادة العدل لمانع مثل ان يكون اعمى ثم الاكل والبول في الطريق مانع ايضا فلا يرد ما ذكره
والاقلف وفي بعض النسخ والاغلف وهو الذي لم يختتن من القلفة والغلفة وهي الجليدة التي يقطعها الختان
من غلاف راس الذكر كذا في المغرب وعن ابن عباس لا يقبل شهادة الاقلف فلهذا تعرض المص له فانما
يقبل عندنا اذا تركه لعذر الكبر او خوف الهلاك وان تركه على وجه الاعراض عن السنة وقلة المبالاة في
الدين فلا يقبل شهادته كذا في الكافي والخصي لانه قطع عضو منه ظلما فصار كالاقطع وولد الزنا اذا كان
عدلا فان فسق امه لا يوجب فسقه وانما تعرض لذلك لان عند مالك لا يقبل شهادته في الزنا والعمال
اي عمال السلطان لان نفس العمل ليس بفسق فان بعض الصحابة كانوا عمالا قيل كان هذا في عصرهم اما في
زماننا فلا يقبل شهادتهم لغلبة ظلمهم فالحاصل انهم ان كانوا عدولا يقبل شهادتهم والا فلا وقيل المراد

بالعمال الامراء كذا في الكافي وقيل العمال الذين يعملون بايديهم ويواجرون انفسهم ففيه رد على
من قال لا يقبل شهادة هؤلاء فان كسبهم اطيب الكسب كذا في بعض شروح الهداية وقيل العامل اذا كان
وجيها ذا مروة لا يجازف في كلامه يقبل شهادته فلوجاهته ومروته لا يكذب ولمهابته لا يستاجر على
الشهادة الكاذبة ذكره في الهداية لا من اعمى لانه لا بد من الاشارة الى المشهود له والمشهود عليه
وهو عاجز عنها وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يجوز اذا كان بصيرا عند التحمل اعمى عند
الاداء في غير الحدود كذا في الحصر ثم انه يعترف كونه بصيرا وقت التحمل بما اذا جاء وهو بصير ليؤدي
الشهادة فلم يتفرغ القاضي لسماع شهادته حتى عمي او كان القاضي يعرف الوقت الذي عمي فيه وتاريخ المدعى
سابق على ذلك وانما قلنا ذلك لان قول الشاهد والمدعي في ذلك غير مقبول والمدعى عليه منكر للمشهود
به اصلا وعند زفر شهادته لا يقبل فيما يحتاج الى المعاينة فاما ما يجوز الشهادة فيه بالتسامع يجوز
شهادته فيه كذا في مبسوط امام السرخسي ومملوك قنا كان او مدبرا او مكاتبا لان في الشهادة معنى
الولاية والرق يخرجه من ان يكون له ولاية على نفسه فعلى غيره اولى ومحدود في قذف وان تاب لقوله
تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واما قوله تعالى الا الذين تابوا فاستثناء منقطع او هو منصرف
الى قوله واولئك هم الفاسقون ثم ان رد شهادته متمم للحد فيقبل شهادته قبل الحد ولا يقبل بعد
الحد وان تاب كذا في كشف البزدوي وقال الامام السرخسي في مبسوطه الصحيح من المذهب عندنا
انه اذا اقام اربعة من الشهداء على صدق مقالته بعد اقامة الحد يقبل ويصير مقبول الشهادة وتخصيص
المحدود في القذف بذكر التوبة اشارة الى ان غيره من الفساق اذا تاب يقبل شهادته لكن ينبغي ان يظهر
انه التوبة فيه والصحيح ان ذلك غير مقدر بشيء بل هو مفوض الى راي القاضي وبعضهم قدره بسنة
وبعضهم بستة اشهر كذا في الفتاوى المنصورية الا من حد في كفره لاجل القذف فاسلم لانه بالاسلام
استفاد عدالة لم يكن موجودة عند اقامة الحد ولم تضر هذه العدالة بجرحه وعدو بسبب الدنيا العدو
من يفرح لحزنه ويحزن بفرحه وقيل يعرف بالعرف كذا في الخزانة ثم ما ذكره من ان العدو بسبب الدنيا لا
يقبل شهادته مذكور في المحيط وغيره وهو اختيار المتاخرين والرواية المنصوصة على ما ذكر في خزانة الفقه
ان يقبل شهادة العدو مطلقا اذ العداوة لو كانت مسقطة للشهادة وجب ان يكون كذلك في الكل

كالفسق وذكر في شرح السنة ان شهادة العدو لا يقبل عند الشافعي ويقبل عند ابي حنيفة اذا كان
عدلا وفي القنية قال استاذنا الصحيح ان العدو اذا كان عدلا يقبل شهادته مطلقا وعليه الاعتماد
وهذا اذا شهد العدو على العدو فان يشهد له ينبغي ان يقبل اتفاقا لعدم التهمة ح وسيد لعبده ومكاتبه
وكذا المدبرة والامة اذ الحق له في المشهود به فيشهد لنفسه وفي قوله لعبده اشعار بانه لو شهد عليه
جاز وشريكه فيما يشتركا به لا يثبت الحق لنفسه واما فيما لا يشتركا نه فيقبل ومخنث يفعل الردى من التشبه
بالنساء والتمكين من الرجال لانه فاسق واما اذا كان في كلامه لين وفي اعضائه تكسر ولم يشتهر بشيء
من الافعال الردية فهو عدل مقبول الشهادة ونايحة يقال ناحت المراة على الميت اذا ندبته اى بكت عليه
وعددت محاسنه وقيل النوح بكاء مع صوت والمراد بها التي تنوح على الميت او على ما فاتها من متاع الدنيا
فانه ممنوع عنه في الحديث ولم يرد التي تنوح على معصيتها فان ذلك نوع من العبادة وحض النائحة لان
النوح يكون من النساء غالبا ويحتمل ان يكون التاء للمبالغة فيكون المراد من يكثر منه ذلك واما من وقع ذلك
منه احيانا فلا يخل بعدالته كما في الكذب ونحوه ومغنية فان الغناء حرام ومرتكب الحرام مردود الشهادة
ومدمن الشرب على اللهو في الصحاح فلان مدمن كذا اى يديمه ورجل مدمن خمر اى مداوم شربها وانما شرط
الادمان ليظهر ذلك منه فانه من يتهم بالشرب ولا يظهر ذلك لا يخرج من العدالة وانما يسقط العدالة اذا
كان يظهر ذلك او يخرج سكران يسخر منه الصبيان فلا مروة لمثله ولا يبالي من الكذب عادة كذا في قال
الامام السرخسي في المبسوط والظاهر ان الادمان عليه مما يقضي الى اظهاره والمفهوم من ساير الفتاوان
الادمان شرط والاعلى في شرط اخر وقد ذكر في بعض الفتاوى انه لا يقبل شهادة مدمن الشرب ومدمن
السكر فقيل المراد مدمن الشرب في الخمر ومدمن السكر في ساير الاشربة غير الخمر لان المحرم في ساير الاشربة السكر
فقط والمحرم في الخمر نفس الشرب كذا في بعض الشروح الهداية وفي الفتاوى المنصورية ذكر ان الخصاف ذكره شرب
الخمر مطلقا والسكر من شرب النبيذ مطلقا ومحمد شرط في الخمر الادمان حتى لو شربها سرا لا يسقط عدالته وشرط
في شرب النبيذ ان يعتاده ويظهر للناس ويسخر منه الصبيان ويلعبون وهذا هو الصحيح وفي الخزانة ليس المراد الا
دمان في الشرب لان لا يطاق وانما المراد الادمان في النية اى يشرب ومن نيته اى يشرب بعد ذلك اذا وجده اما
اذا لم ينو ذلك فهو تائب ثم انه قيل ان اشتراط اللهو في غير الخمر اما في الخمر فلا احتياج الى قيد اللهو واعترض عليه بانه

اذا شرب الخمر للتداوي بان قال له الاطباء لا علاج لمرضك الا الخمر فحرمتها مختلف فيها فالاكثرون على انه لا يحل
شربها وبعضهم على انه يحل شربها واذا كانت مختلفا فيها لا يسقط الشهادة فلا بد في الخمر من قيد اللهو ايضا
وفيه ولا يخفى انه اذا كان المتداوي لم يكن فيه ادمان عادة فلا حاجة الى قيد اللهو فان الادمان شرط
الاسقاط العدالة على الاصح ومن يلعب بالطيور كمن لا يلعب بالحمام بطيرهن لشدة غفلته مع ان الغالب
انه ينظر الى العورات في السطوح وغيرها وذلك فسق واما من يمسك الحمام في بيته لا يطيرها فهو
عدل لان امساك الحمام في البيوت مباح كذا في المبسوط واللعب بالبلبل ينبغي ان يكون كذلك وفي
القنية ان حبس البلبل في القفص وعلفها لا يجوز او الطنبور اى من يلعب بالطنبور ويغني به ولانه يكون
مغنيا ولا حاجة الى ذكره لانه يذكره بعده المغني الا ان يقال اراد بالمغني ما يكون غناؤه بصوته او
يغني للناس فان الغناء حرام كما ذكرنا وفي قوله للناس اشارة الى انه لو يغني لنفسه لدفع الوحشة لا
يسقط به العدالة وقد يقال ان فيه تكرار الانه قد ذكر من قبل المغنية والجواب انه ذكر المغنية قيل
مطلقا ليعلم ان مطلق تغنيها حرام لان رفع صوتها حرام واما الرجل فتغنيه للناس حرام لا لنفسه
كذا في بعض شروح الهداية ويمكن ان يقال المراد بالمغنية المراة التي تجلس مجلس الفساق ويصاحبهم
فانها قد تسمى مغنية مجازا باعتبار ان الغالب ان المغنية تجلس مجلس الفساق او يرتكب ما يحد به كقطع
الطريق والسرقة والزنا فان كل ذلك فسق ولا يظهر وجه التخصيص بما يحد به فجميع الكبائر كذلك ولهذا اشترط
في العدالة اجتناب الكبائر مطلقا ذكر في الخزانة اذا ارتكب ما يوجب العقوبة في الدنيا او الوعيد في
الاخرة فانه يسقط عدالته وان كان جميع اخلاقه صالحة واعلم انه اشترط في شرب الخمر الادمان ولم
يشترط في ساير ما يوجب الحد ذلك فلعل ذلك لان الوقوع في شرب الخمر اكثر من بين الناس من الوقوع
في غيره فلو جعل مجرد الشرب مسقطا للعدالة يؤدي الى الحرج او يدخل الحمام بلا ازار اذ يفسق بذلك
لسبب ابداء عورته هكذا ذكر في الهداية ودخول الحمام بلا ازار مطلقا وذكر في الملتقط انه اذا اعتاد دخول
الحمام بلا ازار يسقط عدالته او ياكل الربوا فانه كبيرة وذكر الامام السرخسي في المبسوط يشترط ان يكون
مشهورا به مقيما عليه لان العقود الفاسدة كلها ربوا والانسان لا يمكنه في العادة ان يتحرز عن جميع ذلك
او يقامر بالنرد او الشطرنج او بفوت الصلوة بهما هكذا ذكر في الهداية وزاد في الخزانة او اكثر عليه الحلف

بالكذب فانه يصير مردود الشهادة وفی الذخيرة من لعب بالنرد فهو مردود الشهادة بكل حال ثم
فی قوله او يفوته الصلوة اشعار بان فوات الصلوة بای سبب كان من غير عذر مما يسقط العدالة
وذكر فی الفتاوی المنصورية كل فريضة له وقت معين كالصلوة والصوم لو اخره بلا عذر سقطت
عدالته وما ليس له وقت معين كالزكوة والحج فعن محمد ان تاخيره لا يسقط العدالة وقال بعضهم
يسقط عدالته وقال القاضی فخر الدين عليه الفتوی فی الزكوة لا الحج خصوصا فی زماننا او يبول علی
الطريق او ياكل فيه ای فی الطريق لانه تارك للمروة والمراد بذلك ان يكون بمرای من الناس فقد
ذكر فی فتاوی قاض ولا يقبل شهادة من ياكل بالسوق بين ايدی الناس او يظهر سب السلف
لظهور فسقه بخلاف يكتمه والسلف جمع سالف وهو الماضی وفی الشرع اسم لكل من يقلد مذهبه
ويتبع اثره كابی حنيفة واصحابه فانهم سلف لنا والصحابة والتابعون سلف لابی حنيفة واصحابه
كذا فی المصفی وذكر فی الخلاصة الرافضی اذا كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر وان كان يفضل عليا
علی ابی بكر وعمر رض فليس بكافر لكنه مبتدع ولا تقبل الشهادة علی جرح مجرد وهو ما يفسق الشاهد
ولم يوجب حقا للشرع او العبد لان فی هذه الشهادة اشاعة الفاحشة من غير ضرورة وهی
حرام بالنص فيصير بتلك الشهادة فاسقا فلا تقبل لكن يشكل هذا بتزكية العلانية فان فيها ايضا اشاعة
الفاحشة ومع ذلك تقبل تزكيتهم الا ان يقال فی التزكية يخبرون عن فسقه بامر القاضی فهم معذورون
ولا كذلك ههنا وذكر المص فی الشرح ان عدم قبول الشهادة علی الجرح المجرد فيما اذا اقام المدعی بينة علی
العدالة اما اذا لم يقم بينة علی العدالة فاخبر مخبر ان الشهود فساق لا يجوز الحكم قبل ثبوت العدالة
ولا يخفی ان هذا انما يصح علی قولهما من انه لا يجوز الحكم قبل التعديل خلافا لابی حنيفة واعلم ان الجرح المجرد
قد يكون مما لم يفسق الشاهد كما اذا جرحوا شهادة شهود الفرع بان شهود الاصل كانوا عميانا وليس فی
ذلك اشاعة الفاحشة كما لا يخفی مثل هو فاسق او اكل الربوا اذ بمجرد ذلك لم يوجب حقا للعبد ولا للشرع وكذا
اذا قال هو زان او شارب خمر او سارق او انه استاجرهم علی اداء الشهادة فانه ايضا شهادة علی جرح مجرد
وهو ليس بخصم فی اثبات الاستيجار اذ تعلق له بالاجرة ويقبل علی اقرار المدعی بفسقهم لانهم ما شهدوا
باظهار الفاحشة وانما حكوه عن غيرهم فلم يصيروا بذلك فاسقين وعلی انهم عبيد اذ الرق حق الله تعالی

وفی ضمنه ثبوت ملك العبد او شاربوا خمر واراد بذلك انهم شهدوا بانهم شربوا الخمر ولم يتقادم العهد
اذ فيه اثبات حق الله تعالی وهو الحد بخلاف ما اذا شهدوا انهم شاربوا خمر مطلقا فلا يثبت به
الحد كذا فی الكافی او قذفه لفلان بشرط ان يدعی المقذوف ذلك اذ فی القذف حق الله تعالی وحق
العبد جميعا بخلاف ما اذا لم يدع المقذوف فانه لا يثبت به حق او شركاء المدعی بان يشهد والمال
مشتركا بينهم فيثبت التهمة والشهادة ترد بالتهمة ان الجرح بهذا الوجه وان كان مما يفسق الشاهد لكن
لا يوجب حق الله تعالی ولا للعبد اذ لا يثبت بذلك حق الشهود بالشركة فی ذلك المال لانهم لا شهدوا
بالمال للمدعی فكانهم اقروا بانه لا ملك لهم فی ذلك فبشهادة شهود الجرح انهم شركاء المدعی لا يثبت
لهم شیء واعطی لهم الاجرة لها من مالی يعنی شهد الشهود ان المدعی استاجر الشهود ليشهدوا علی
واعطاهم الاجر لاداء الشهادة من مالی الذی كان فی يده فيقبل لانهم خصم فی ذلك ثم يثبت الجرح
بناء عليه او دفعت اليهم كذا من المال بطريق الصلح لئلا يشهدوا علی بهذا الباطل ومع ذلك شهدوا
علی فانه يطلب ذلك اداء ما اعطاه اليهم فيقبل بينه لان فيه ضرورة ليصل الی ماله وشرط موافقة
الشهادة الدعوی والمعتبر الموافقة فی المعنی فقط ولا عبرة باللفظ بخلاف موافقة الشاهدين فان
المعتبر فيها الاتفاق فی اللفظ والمعنی جميعا كما سيجیء ذكره فی الجامع فلو ادعی الملك مطلقا وشهدوا
بالسبب يقبل لانهم شهدوا باقل مما ادعی فانهم شهدوا بملك حادث لكن ينبغی ان يسال القاضی المدعی
ان تدعی الملك بهذا السبب فان قال ادعيه بهذا السبب يقبل والا فلا يقبل ولو ادعی دينا وشهدوا
علی اقرار المدعی عليه يقبل وعن شيخ الاسلام برهان الدين انه لا يقبل كذا فی العمادية كاتفاق الشاهدين
لفظا ومعنی بان يتطابق لفظاهما علی افادة المعنی بطريق الوضع لا بطريق التضمن ذكره فی الكافی وانما
فسره بذلك لانه لو كان لفظاهما مترادفين صح كما اذا شهد احدهما بالهبة والاخر بالعطية وفی الذخيرة لو
كانت المخالفة بين الشاهدين لفظا لا معنی يقبل لان نفس اللفظ ليس بمقصود بل المقصود ما صار اللفظ
علما فيه فاذا وجدت الموافقة فی المعنی لا يصير المخالفة فيما سواه مخالفة فيما هو المقص هكذا ذكر صاحب
الذخيرة من غير ذكر خلاف لكن المص قال موافقا لما فی الهداية عند ابی حنيفة يعنی ان اشتراط اتفاق الشاهدين
لفظا ومعنی انما هو عند ابی حنيفة واما عندهما فالاتفاق فی المعنی كاف فترد فی الف والفين ای اذا شهد

احدهما بالف والاخر بالفين لا يقبل عنده لان لفظ الالف غير لفظ الالفين فان كلا منهما موضوع على
حدة فلا يثبت واحد من اللفظين وعندهما يثبت الالف اذا ادعى المدعى الفين واما اذا ادعى الالف
فقد كذب شاهده فى الزيادة فيثبت شئ ويثبت فى الف والف ومائة الاقل اى الالف بالاتفاق
لاتفاق الشاهدين فى الالف لفظا ومعنى فان الالف ومائة كلمتان عطف احديهما على الاخرى
بخلاف الالفين فان دلالة هذا اللفظ على كل منهما بالتضمن عند دعوى الاكثر بان ادعى الفا ومائة
فان قال المدعى لم يكن الا الالف وسكت عن دعوى المائة الزائدة لم يقبل شهادة مثبت الزيادة الا
ان يوافق المدعى وقال كان الفا ومائة لكنى استوفيت المائة منه او ابرأته عنها فح يقبل ان قصد
المال لا العقد يعنى انما يثبت الاقل اذا قصد المدعى ان يثبت المال اما اذا قصد ان يثبت عقد الشراء
مثلا فلا يثبت شئ اصلا لان العقد يختلف باختلاف الثمن فاختلف المشهود به كذا فى الهداية وفى
القوائد الظهيرية قال السيد الامام اذا ادعى الشراء فشهد احدهما بالشراء بالف والآخر بالف وخمسمائة يقبل
لان الشراء قد يكون بالف ثم يزاد بالثمن فيصير بالف وخمسمائة فيقبل فى عتق بمال وصلح عن قود ورهن
وخلع ان ادعى من له المال ولا يقبل ان ادعى من ليس له المال لان غرضه اثبات العقد فاذا ادعى المولى
انه اعتق عبده على الف ومائة فشهد احدهما كذلك والاخر بالف وادعى ولى القتل انه صالح القاتل
على الف ومائة وشهد احدهما كذلك والاخر بالف وادعى المرتهن لانه ارتهن هذه الدار بالف ومائة
وشهد احدهما كذلك والاخر بالف وادعى الزوج انه خالع امرأته على الف ومائة وشهد احدهما
كذلك والاخر بالف ففى جميع هذه الصور يقبل الشهادة على الالف فان ادعى المدعى الا الالف اعنى الاقل
لا يثبت شئ فان كان المدعى هو العبد فى الاول والقاتل فى الثانى والراهن فى الثالث والزوجه فى الرابع
لا يقبل الشهادة عند الاختلاف واعترض المص بان المال فى هذه العقود ليس كالدين لانه يمكن ان تقع عند
احد الشاهدين بالاقل وعند الاخر بالاكثر وايضا يحتمل ان يكون اصل الحق هو الاكثر ثم صار اقل بالابراء
او الاستيفاء عند احد الشاهدين فالتوفيق ههنا ممكن واما فى العقود فالمال يثبت بتبعية العقد
والعقد بالف غير العقد بالف ومائة فينبغى ان لا يقبل الشهادة كما فى الطرف الاخر ويمكن ان يقال انهم
ذكروا ان الحط للحق باصل العقد كما مر فى باب الشفعة فالتوفيق ههنا ايضا ممكن بان يقال انه وقع العقد

والاخر بالشراء بالف صح

بالاكثر

بالاكثر عند الشاهدين ثم حط عنه احد الشاهدين حتى صار البدل اقل والاجارة بيع فى اول المدة
اذا المقصود اثبات العقد فاذا اختلف الشاهدان لا يقبل كما فى البيع ومال بعدها اى بعد المدة اذا
اذا الدعوى ح يكون من الموجر حيث يدعى الاجرة فيقبل كما يقبل فى دعوى الدين ثم اذ فى جميع الصور
المذكورة اذا ادعى المدعى الفين واختلف الشاهدان فى الف والفين لا يقبل عنده ويقبل عندهما
كما مر ويثبت النكاح بالف اذا وقعت الدعوى فى النكاح وشهد احدهما بالنكاح على الالف والاخر بالنكاح
على الف ومائة يثبت النكاح بالالف لانه لا اختلاف فى اصل العقد ووقع الاختلاف فى التبع اعنى المال
فيقضى بالاقل لاتفاقهما عليه ولا فرق بينهما اذا ادعى اقل المالين او اكثرهما على الصحيح وهذا استحسان
وهو قول ابى حنيفة خلافا لهما فان عندهما لا يثبت النكاح ايضا وهو القياس لان المقصود من الجانبين هو
العقد والاصح ان الخلاف فيما اذا كان المدعى الزوج والزوجة من غير فرق كذا فى الهداية وفى الحصر و
المبسوط ان الخلاف فيما اذا كان المدعى الزوجة لان دعوى النكاح من جانبها دعوى المال واما اذا كان
المدعى هو الزوج فلا يقبل بالاتفاق لانه دعوى العقد وفى الفصول العمادية اذا شهدا على بيع او
اجارة او نكاح او طلاق او عتاق على مال وقد اختلفا فى مقدار البدل لا يقبل شهادتهما الا فى النكاح
فانه يقبل ويرجع فى المهر الى مهر المثل وهذا عند ابى حنيفة وقالا لا يقبل فى النكاح ايضا ولزم الجر فى
الارث يعنى اذا ادعى احد ان هذا الشئ كان لمورثه واقام بينة على ذلك لا يقضى له حتى يجر الشاهد الميراث
الى المدعى وهذا عند ابى حنيفة ومحمد واما عند ابى يوسف فلا حاجة الى الجر ثم الجر انما يقع بقوله مات فلان
وتركه ميراثا له فانه صريح فى الجر او مات وذا ملكه فانه يلزم منه الجر وهذا بناء على الغالب فان فى التدبير
والوقف المعلق بالموت لا يصح ذلك الا ان يقال وقوع التدبير والوقف يكون فى اخر جزء من اجزاء حيوته فلا
اشكال او فى يده عطف على قوله ملكه لا على قوله مات اى يثبت الجر بقوله الشاهد مات وذا فى يده لان
اليد ان كانت يد ملك يثبت كما مر وان كانت يد غصب تقرر الملك عليه بالضمان قبيل الموت وان كانت يد
امانة يصير يد غصب بالتجهيل قبيل الموت فالشهادة باليد عند الموت شهادة بالملك فيثبت الجر وفيه انه يجوز
ان يكون يد امانة وقد اعلم بذلك الودنة ثم الوارث يدعى دعوى باطله وبذلك لا يصير اليد يد غصب فتامل
وانما قلنا انه ليس بعطف على قوله مات لانهم لو شهدوا ان الدار كان فى يد ابيه ولم يقولوا انها كانت عند الموت

كذلك لايقبل عند ابيحنيفة ومحمد وهو قول ابيوسف اولانه رجع وقال يقبل كذا فى الفصول العمادية فان
قال الشاهد كان لابيه اودع او اعاره من فى يده جاز بلا جر اجماعا اما عند ابيوسف فظاهر واما عندهما
فلان يد المودع والمستعير يد المالك فكانهما شهدا بانه لاجر فيه وقد ذكر فى الهداية ان الجر انما هو فى
قوله مات وتركه ميراثا له واما فى الصور الباقية فلاجر لكن فيها ما يقوم مقام الجر وهو اظهر مما
ذكره المص ويقبل الشهادة على الشهادة لان شاهد الاصل قد يعجز عن اداء الشهادة عبادة بدنية لا
يجرى فيها النيابة الا فى حد وقود اذ يتمكن فى الشهادة على الشهادة زيادة شبهة والحدود والقصاص مما
تندرى بالشبهات والمراد انه لا يقبل فيما يوجب حدا فلا يرد انه اذا شهد على شهادة شاهدين ان قاضى
بلد كذا ضرب فلانا حدا فى قذف فانها يقبل كما صرح به فى المبسوط اذ ذلك لا يوجب حدا عليه
وشرط لها تعذر حضور الاصل بموت او مرض لا يستطيع بسببه الاتيان الى القاضى او سفر اى مسيرة
ثلاثة ايام فصاعدا لانه انما يتحقق الضرورة فى هذه الاشياء وعن ابيوسف انه ان كان فى مكان لو غدا
لاداء الشهادة لا يستطيع ان يبيت فى اهله صح الاشهاد كذا فى الهداية وكثير من المشايخ اخذوا
بقول ابيوسف وعن محمد ان الشهادة على الشهادة يجوز كيف ما كان حتى روى عنه ان الفضل ان كان
فى زاوية المسجد فشهد الفرع على شهادته فى زاوية اخرى من ذلك المسجد يقبل كذا فى الذخيرة وفى الفتاوى
الكبير ان الفتوى على ظاهر الرواية وفى السراجية الفتوى على قول ابيوسف وفى القنية ان الاصل اذا
كانت امراة مخدرة يجوز الاشهاد على شهادتها وشهادة عدد رجلين او رجل وامراتين عن كل اصل لان
الشهادة حق من الحقوق فلابد من نصاب الشهادة واعلم ان ههنا شرطا اخر لم يذكره المص وهو ان الاصل
لو كان حيا بقى عند وقت اداء الفرع جائز الشهادة فلو خرس او فسق او عمى او ارتد او جن لم يجز شهادة الفرع
ذكره فى الخلاصة لا تغاير فرعى هذا وذلك وانما صرح بذلك ردا لما ذهب اليه الشافعى من انه لا يجوز
الا الاربعة على كل اصل اثنان ويقول الاصل عند الاشهاد اشهد على شهادتى انى اشهد بذلك والفرع يقول
عند الاداء اشهد ان فلانا اشهدنى على شهادته بكذا وقال لى اشهد لى على شهادتى بذلك ففى شهادة الاصل
ثلاث شينات وفى شهادة الفرع خمس شينات كذا فى الهداية وهو مختار شمس الائمة السرخسى وعن الخصاف انه
يقول فى الاشهاد اشهد عندك بكذا واشهدك على شهادتى بذلك وآمرك ان تشهد بكذا ويقول فى الاداء

اشهد ان فلانا شهد عندى بكذا واشهدنى على شهادته بذلك فامرنى ان اشهد على شهادته بذلك ففى
شهادة الاصل اربع شينات وفى الفرع ثمان شينات وبه اخذ ابو القاسم الصفار وعن الخصاف ايضا
انه يكفى ان يقول فى الاشهاد اشهد ان فلانا اقر عندى لفلان بكذا فاشهد على شهادتى ان لفلان على
فلان كذا ويقول عند الاداء اشهد ان فلانا شهد عندى ان لفلان على فلان كذا واشهدنى على
شهادته ان لفلان كذا ففى الاصل ثلاث شينات وفى الفرع ست شينات وبهذا قال ابو نصر وذكر
بعض اصحابنا انه يقول فى الاداء اشهد ان فلانا شهد عندى بكذا واشهدنى على شهادته هذه
لا يشهد عليها عند الحاجة فانا اشهد على شهادته هذه وفى سبع شينات كذا فى الفتاوى المنصورية
وعن الفقيه ابى جعفر انه ان قال الاصل اشهد شهادتى بذلك وقال الفرع اشهد على شهادة
فلان بكذا يكفى ولم يحتج الى شىء آخر وفيه شينات وهو مختار الفقيه ابى الليث وهكذا ذكر محمد فى السير
الكبير كذا فى الذخيرة قال المص ان فتوى الامام السرخسى على قول ابى جعفر وفى قوله اشهد ان فلانا
اشارة الى ان الفرع ينبغى ان يسمى الاصل عند القاضى فان لفظ فلان كناية عن العلم وذلك لانه اذا قال
لم اعرف اسمه او عرف ولم يسمه للقاضى لا يقبل شهادته صرح به فى الخزانة وصح تعديل الفرع الاصل
واحد الشاهدين الاخر لان كلا منهما من اهل التزكية وهو وجه ان كان يروج به شهادته لكن العدل
لا يتهم بمثله ولا يخفى ان الفرع بدل عن الاصل ولهذا جوزوا شهادة الابن على شهادة الاب فى الصحيح
خلافا لمحمد ولم يجوزوا شهادة احد الاصلين على شهادة الاصل الاخر اذ يلزم منه اجتماع الاصل والبدل
ذكره فى الخلاصة فينبغى ان لا يعتبر تعديل الفرع كما هو المروى عن محمد فى غير رواية الاصول لكنهم جوزوا
تعديله لانه اذا تقبل شهادته عند القاضى انتهى حكم نيابته فصار بمنزلة اجنبى وهو الصحيح كذا فى
المنصورية وانكار الاصل الشهادة يبطل شهادة الفرع صورة المسئلة ان الاصل قال ما لى شهادة على
على هذه الحادثة ثم مات او غاب فشهد الفرع على شهادته فى هذه الحادثة واما مع حضرته فشهادة الفرع
غير معتبرة وان لم ينكر شهادته كذا فى الكافى ومن اقر انه شهد زورا يشهر بان يبعث به الى السوق والجامع
ويقال انا وجدنا شاهد زور فاحذروه وحذروه الناس ولم يعزر اى بالضرب والحبس والا فالتشهير ايضا
نوع من التعزير وهذا عند ابيحنيفة واما عندهما فيضرب ويحبس على قدر ما يرى حتى يظهر توبته لكن

لايبلغ بالتعزير اربعين سوطا عند محمد ويبلغ خمسة وسبعين عند ابيوسف والمفهوم من كلام السرخسي
والمبسوط انه يشهر ايضا عندهما وانما قال اقر لانه لايمكن اثباته بالبينة لانه نفي للشهادة والبينات شرعت
للاثبات وقد يظهر كذب الشاهد بلا اقرار كما اذا شهدا بقتل زيد ثم ظهر حيا او شهد برؤية الهلال فمضى
ثلثون يوما ولم ير الهلال او شهدوا انه ولدت هذه المراة ولدا ثم وجدت بكرا او نحو ذلك **فصل**
لا رجوع عنها اى عن الشهادة الا عند قاض سواء كان عند قاضي الذى شهد عنده او عند قاض اخر و
لهذا لكن فاذا ادعى انه رجع فى غير مجلس القضاء واقام بينة لايسمع ولا يستحلف الا اذا قال انه رجع
عند قاضي بلد كذا وضمنه المال فانه يقبل كذا فى الهداية ويفهم منه ان يتوقف صحة رجوعه على القضاء
بالضمان وفى الفتاوى المنصورية ان القاضي فخر الدين كان يستبعد توقف صحة الرجوع على القضاء
بالرجوع او الضمان وفى الفصول العمادية نقلا عن الفتاوى الرشيدية انكار الشهادة بعد قضاء
القاضي لا يكون رجوعا بل الرجوع ان يقول كنت مبطلا فى الشهادة فان رجعا عنها قبل الحكم سقطت
ولم يضمنا لانهما ما اطلقا شياء لكنهما يعزران او يشهران ان اقرا لا تعمدنا ذلك وبعده اى بعد الحكم
اذا رجعوا عن الشهادة لم يفسخ الحكم لان كلا منهم متناقضان وقد ترجح الاول باتصال القضاء به
وكان ابو حنيفة يقول اولا ينظر الى حالهم فان كان احسن منه يوم الشهادة صدقهم القاضي ويبطل
الحكم وان كان حالهم عند الرجوع مثله عند القاضي او دون ولم يصدقهم ولم ينقض الحكم ثم رجع الى ما
ذكر فى المتن لما ذكرنا كذا فى مبسوط السرخسي وضمنا لان التسبيب على وجه التعدى سبب الضمان ما اتلفاه
بها اى بهذه الشهادة بشرط ان يكون المتلف بها مالا وكان الاتلاف من غير عوض فان كان الاتلاف وبعوض
يعدله فلا ضمان على الشاهد وان كان الاتلاف بعوض لا يعدله فبقدر العوض لا يضمن لو فيما وراءه
يضمن فلو شهدا ببيع شي مثلا بمثل القيمة او اكثر ثم رجعا لم يضمنا وان كان باقل من القيمة ضمنا النقصان
وان لم يكن العوض مالا لم يضمن الشهود اذا رجعوا مثلا اذا ادعى رجل نكاحا على امراة وشهدوا ثم
رجعوا لم يضمنوا لها شيئا سواء كان المسمى مهر مثلها او اقل فان البضع لا يتقوم على المتلف بل على المتملك
وان رجع شهود القصاص بعد القتل ضمنوا الدية ولا يقتص منهم لان القصاص جزاء مباشرة الفعل كذا
فى الكافى ثم انما يضمن الشاهدان بعد الرجوع اذا قبض المشهود له ما ادعاه سواء كان دينا او عينا

فان

فان الخسران انما يتحقق عند تسليم المال الى المدعي كذا فى الهداية والمبسوط وذكر فى الذخيرة ان
هذا اذا كان المشهود به دينا فاما ان كان عينا فله ان يضمن الشاهد وان لم يقبضها لانه ازال الملك
عنه بشهادته والعبرة فى تضمين الشهود اذا رجعوا للباقي لا للراجع فان رجع احد ثلاثة لم
يضمن الراجع شياء لانه بقي من يبقى بشهادته كل الحق فان رجع اخر ضمنا نصفا لان الاتلاف
مضاف الى المجموع حقيقة لكن لم يظهر اثر رجوع الاول لمانع وهو بقاء من بقي فاذا رجع الثاني
ظهر ان التلف بهما وان شهد رجل وعشرة نسوة ثم رجعوا فعلى الرجل سدس من المال المتلف بشهادتهم
وعلى النسوة خمسة اسداسه عند ابي حنيفة ولان كل اثنين من النساء بمنزلة رجل واحد ونصف
من المال على الرجل ونصف على النساء عندهما لانهن تقمن مقام رجل واحد وان رجعن فقط فعليهن
نصف اجماعا واما عندهما فظاهر واما عنده فلانه بقي من يبقى به نصف المال وضمن الفرع ان رجع
هو والاصل جميعا لان القضاء وقع بشهادة الفرع فيضاف الحكم اليه لانه العلة القريبة وهذا
عند الشيخين واما عند محمد فالمشهود عليه بالخيار ان شاء ضمن الفروع وان شاء ضمن الاصول والمزكي
يحتمل ان يكون عطفا على قوله هو والمعنى انه اذا رجع الفرع والاصل والمزكي جميعا فان الضمان على الفرع
فقط وذلك لانه اذا رجع الشهود والمزكون جميعا فالضمان انما هو على الشهود دون المزكين كذا فى كشف
البزدوى ويحتمل ان يكون عطفا على الفرع وهو المتبادر من العبارة فيكون مسئلة مبتدأة والمعنى انه اذا
رجع المزكي وحده ضمن لان حكم القاضي مضاف الى الشهادة والتزكية جعلت الشهادة شهادة وهذا
عند ابي حنيفة واما عندهما فلا يضمن المزكي اصلا وفى الجامع الصغير لقاضيخان الخلاف فيما اذا قال المزكي
علمت ان الشهود عبيد وتعمدت ذلك اما اذا قال خطات فى التزكية فلا يضمن بالاجماع لا شاهد الاحصان
فانه اذا شهدوا على الزنا وشهد الشهود على احصان الزاني ثم رجع شهود الاحصان لم يضمنوا لان
الاحصان شرط محض لا يضاف الحكم اليه كما تقرر فى الاصول ويضمنون عند زفر لان المكمل للعقوبة كالموجب
لاصل العقوبة وشاهد اليمين لا الشرط اى اذا شهد شاهدان انه مثلا قال رجل لعبده ان دخلت الدار
فانت حر وشهد اخران بوجود الشرط اى دخول الدار وحكم بعتقه ثم رجعوا فقيمة العبد على شاهد اليمين
خاصة فلو رجع شاهد الشرط وحدهما لا يضمنا عند بعضهم وهو مختار السرخسي وصدر الاسلام ابى اليسر

ويضمنان عند اخرين وهو مختار فخر الاسلام البزدوى فان الشرط اذا سلم عن معارضة العلة
صلح علة وفى كشف البزدوى اذا رجع شهود الشرط يضمنون عند زفر ولا يضمنون عند علمائنا الثلثه
اذا رجعوا الضمير يرجع الى شاهد الاحصان وشاهد اليمين وشاهد الشرط على الاحتمال الاول والى
المزكى ايضا على الاحتمال الثانى **كتاب الاقرار** اورده مقارنا للشهادة لانهما من
انواع الاخبار مثلها وتقديمهما على الدعوى لما ان تعيين الشاهد والاقرار يكونان قبل الدعوى
غالبا وهو فى اللغة ماخوذ اما من القرار بمعنى السكون والثبات كانه يثبت بذلك حقا على نفسه
او من قرة العين فان المقر له بذلك يقر عينه فكان المقر اقر عينه وفى الشريعة هو اخبار بحق لاخر
عليه اى على المخبر وهذا يشكل باقرار الوكيل بالخصومة والوصى فان اقرارهما اخبار بحق لاخر على الموكل
او اليتيم وحكمه ظهور المقر به لا انشاؤه اى حكم الاقرار ان يظهر به المقر به كانه كان ثابتا قبل ذلك
وبالاقرار يظهر ثبوته وليس حكمه ثبوته ابتداء ولهذا اذا علم المقر له ان المقر كاذب فى اقراره لا يحل له
المقر به فيما بينه وبين ربه تعالى اذا اخذه عن كره منه فان سلمه بطيب نفسه يحل ويكون تمليكا مبتدأ
منه بمنزلة الهبة والملك يثبت للمقر له بلا تصديق وقبول ولكن يبطل برده فلو صدقه ثم رده لا يصح
رده كذا فى الكافى وقال الامام ابو بكر محمد بن الفضل ان اراد المقر بهذا الاقرار الكاذب تمليكا مبتداء
لا يملكه لان الاقرار اخبار وليس بتمليك كذا فى فتاوى قاضى وفى الفصول العمادية ذكر القاضى ابو حازم
ان الاقرار اخبار عن امر سابق فلو اقرت المرأة بالزوجية يصح ولو كان تمليكا لا يصح الا بمحضر من الشهود
وذكر ابو عبد الله الجرجانى انه تمليك فى الحال ولهذا اذا اقر لرجل فرد اقراره ثم قبل لا يصح ولو كان اخبارا
صح فصح الاقرار بالخمر للمسلم وذلك التعرف بانه كان المسلم كان ذميا فاسلم فبقى فى ملكه او تخمر عصيره و
لو كان الاقرار انشاء لم يصح ذلك لان تمليك الخمر من المسلم لا يجوز لا بطلاق وعتاق مكرها اعلم ان كل
اقرار يكون مع اكراه فهو غير صحيح وانما خص الطلاق والعتاق بالذكر لانه اراد ان يبين ان الاقرار
ليس بانشاء وذلك لانه ان كان انشاء يصح الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كما اذا طلق او اعتق
مكرها فانه يقع الطلاق والعتاق عندنا فلو اقر حر مكلف بحق صح قيد بالحر لان العبد المحجور عليه لا يصح
اقراره بالمال وصح اقراره بما يوجب الحد والقصاص وكذا اقراره بالسرقة المستهلكة عندنا فيقطع

ولا

ولا يضمن المال وعند زفر لا قطع عليه ويؤخذ بالضمان بعد المعتق وان اقر بسرقة مال قائم فعند
ابى حنيفة رح يصح فيقطع ويرد المال على المالك وعند محمد وزفر لا يصح فلا يقطع ولا يرد المال وعند
ابى يوسف رح يصح بالحد دون المال فيقطع ولا يرد المال على المالك وعند ابى يوسف رح يصح بالحد دون المال
فيقطع والمال للمولى واما العبد الماذون فيصح اقراره مطلقا فى المال وغيره واقراره بالسرقة المستهلكة
كاقرار المحجور وبالسرقة القائمة صحيح فى حق المال اجماعا وكذا فى حق القطع عندنا خلافا لزفر كذا فى كشف
البزدوى وقوله مكلف احتراز عن المجنون والصبى فان اقرار المجنون لا يصح اصلا وكذا الصبى الا اذا كان
ماذونا فى التجارة فيصح اقراره بما يتعلق بالتجارة كالدين والغصب والوديعة والعارية لا بما يتعلق بها كالمهر
والجناية والكفالة واما السكران فاقراره صحيح بالحقوق كلها الا الحدود الخالصة والردة كذا فى الكافى و
لو مجهولا فان الحق قد يلزمه مجهولا بان اتلف مالا لا يدرى قيمته او يجرح جراحة لا يعلم ارشها ونحو ذلك
ولزمه بيانه حتى لو لم يبين اجبره القاضى على ذلك بما له قيمة لانه اخبر عن الوجوب فى ذمته وما لا قيمة له
لا يجب فيها فلو اقر بغصب شئ ثم بينه بما ليس بمال كان انكارا والحكم الغصب بعد الاقرار ببينة فلا يصدق لو بين ان
المغصوب زوجته او ولده وهذا قول مشايخ ما وراء النهر واما على قول علماء العراق فيصدق لان لفظ الشئ
يطلق على الزوجة والولد عادة كذا فى الايضاح والقول له اى للمقر مع اليمين عينه ان ادعى المقر له اكثر منه
اى مما بين لانه هو المنكر ولا يصدق فى اقل من درهم فى قوله على مال لانه لا يعد مالا عرفا والمعتبر فى كل موضع
عرف ذلك الموضع فى المعاملات حتى لو كان فى بلد يتبايعون على دراهم معروفة الوزن ينتقص عن وزن
سبعة صرف الى ذلك ولو كان فى البلد اوزان مختلفة يجب اقلها للتيقن كذا فى الخزانة ومن النصاب فى مال عظيم
من ذهب وفضة فلا يصدق فى اقل من عشرين دينارا اذا قال من الدنانير وفى اقل من مائتى درهم اذا قال من الدراهم
فان النصاب مال عظيم حتى اعتبر صاحبه غنيا به وعن ابى حنيفة رح انه لا يصدق فى اقل من عشرة دراهم فانه عظيم
حيث يقطع به اليد المحترمة كذا فى الهداية وذكر فى فتاوى قاضى اذا قال له على مال عظيم من الدراهم لزمه ما يجب
فيه الزكوة وهو مائتا درهم واختلف المشايخ على قول ابى حنيفة رح فقيل قوله كقولهما وقال شمس الائمة السرخسى الصحيح
من قول ابى حنيفة رح انه يبنى على حال المقر فى الفقر والغنى لان الفقير يستعظم القليل والغنى لا يستعظم ومن خمسة و
عشرين فى الابل وكان القياس ان يقدر بخمس فانه يجب فيها شاة الا انه عظيم من وجه حيث يجب فيه الزكوة وليس

بعظيم من وجه حيث انه لا يجب فيه الزكوة من جنسه فاعتبر ما ذكره ليكون عظيما مطلقا ومن قيمة قدر النصاب
قيمة في غير مال الزكوة كالحنطة وغيرها ودراهم ثلاثة لان اقل الجمع ثلثة وهو المتيقن ودراهم كثيرة عشرة
وكذا دنانير كثيرة لانها اقصى ما يذكر بلفظ الجمع عند اقترانها بالعدد وهذا عند ابي حنيفة وعندهما يلزم في
الدراهم مائتان وفي الدنانير عشرون كذا في الحصر وكذا درهما درهم لانه اقل ما يفسر به ذلك وكذا كذا
احد عشر لان اقل عددين ليس بينهما حرف عطف ذلك وانما اعتبر الاقل لانه هو المتيقن وفي فتاوا قاض لو قال
لفلان علي كذا درهما يلزمه درهمان لان كذا يستعمل للعدد واقل العدد اثنان وما ذكره المص يوافق ما في
الهداية وهو الاظهر لان الواحد يطلق عليه العدد ايضا وان لم يطلق الحكماء اسم العدد عليه وكذا
وكذا احد وعشرون لان اقل عددين بينهما حرف عطف ذلك العدد فيحمل عليه ولو ثلث بلا واو بان قال
له علي كذا كذا كذا درهما فاحد عشر لانه لا نظير للثلاثة بلا واو فحمل الواحد منها على التكرار وفي الخزانة هذا
كله اذا ذكر درهما بالنصب وان ذكره بالخفض بان قال كذا درهم وجب مائة درهم ولو قال كذا كذا درهم فمائتان
وهذا امر مبني على الرواية والا فما بعد كذا يكون منصوبا البتة على ما تقرر في النحو ومع واو اي لو ثلث كذا مع
واو بان قال كذا وكذا وكذا درهما فمائة واحد وعشرون لانه اقل ثلاثة اعداد يذكر بالعطف وان ربع كذا مع
الواو زيد الف لان ذلك نظيره وعلي او قبلي اقرار بدين لان على الايجاب والالزام وقبلي يشعر بالضمان يقال قبل
عن فلان اي ضمن ولهذا سمي الكفيل قبيلا وصدق ان وصل به هو وديعة وان فصل لا وذلك لان قوله علي او
قبلي الف درهم حقيقة الاقرار بوجوب الالف عليه لكن يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه بطريق اطلاق
اسم المحل على الحال فان الدراهم محل الحفظ الواجب بالعقد فقوله هو وديعة تغيير لما اقتضاه حقيقة الكلام
من وجوب اصل المال الى حفظه فيصح موصولا لا مفصولا اذ عند الفصل يصير بمنزلة الرجوع عما اقربه فلا يعتبر
وفي الكافي ان في بعض نسخ المختصر وقع ان في قوله قبلي اقرار بالامانة لان اللفظ ينتظم الدين والامانة
جميعا والامانة اقلهما والاول اصح لان استعماله في الدين اكثر فحمله عليه اولى وعندي او معي ونحوه
مثل في بيتي او في صندوقي او في كيسي امانة لان كل ذلك اقرار بكون الشيء في يده وهو يكون مضمونا وامانة
فيثبت اقلهما وقوله المدعي لالف اتزنها يقال وزنت له الدراهم فاتزنها اي اخذها بالوزن كذا في المغرب او
قضيتكها ونحوهما مثلا انتقدها او اجلني بها او ابرأتني منها اقرار وبدون الضمير لا يكون اقرارا والاصل انه انما

ذكرفي

ذكر في موضع الجواب ما صلح للجواب وكان غير مستقل نحو نعم في جواب من قال لي عليك الف يكون اقرارا وان
ذكر كلاما مستقلا فان ذكر فيه كناية يعود الى المذكور في السؤال فهو ايضا اقرار وان لم يذكر فيه كناية لا يصير
اقرارا ففي هذه الامثلة اذا لم يكن فيها كناية يحتمل ان يكون المراد زن كلامك بميزان العقل او انتقد كلامك
ولا تقل قولا زيفا وقضيت يراد به حكمت بانك كاذب واجلني اي امهلني في الجواب وابرأتني من ان تدعي
علي فلا يلزم المال بالشك ومائة ودرهم او ثلاثة اثواب دراهم وثياب وفي مائة وثوب او ثوبان يفسر
المائة يعني اذا قال له علي مائة ودرهم لزمه كلها دراهم فانهم استثقلوا تكرار الدراهم في كل عدد واكتفوا
بذكره بعد العددين وهذا فيما اكثر استعماله كالدراهم والدنانير والمكيلات والموزونات والمعدودات
المتقاربة او هي مما يكثر وجوبها في الذمة بكثرة الاسباب كالسلم والقرض والثمن وغيرها وكذا اذا قال علي
مائة وثلاثة اثواب يكون الكل ثيابا لانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا بغير عطف فانصرف اليهما
لاحتياجهما معا الى التفسير واذا قال له علي مائة وثوب يلزمه ثوب واحد وعليه البيان في تفسير المائة فان
الثوب لا يصلح تفسيرا له لان الثياب مما لا يكثر وجوبها في الذمة الا في السلم والنكاح وذا لا يكثر فبقي على الحقيقة
فلا يكون تفسيرا وكذا الحكم فيما اذا قال له علي مائة وثوبان وذكر في فتاوا قاض اذا قال علي الف وعبد روي
عن ابي يوسف رح انه قال يفسر الالف بما شاء بخلاف ما اذا قال الف وشاة او الف وبعير او الف وفرس او الف
وثوب فانها اغنام وابعرة وافراس وثياب وذلك لان بني ادم لا يقسم قسمة جمع وهذه الاشياء يقسم قسمة جمع
فصارت كالمكيلات والموزونات وذكر في الاصل ان في الف وشاة والف وقفيز حنطة والف ودرهم كلها
دراهم قال وهذا استحسان والاقرار بدابة في اصطبل يلزمها اي الدابة فقط ولا يلزم الاصطبل عند ابي حنيفة رح
وابي يوسف رح لان الاصطبل عندهما غير مضمون بالغصب وعلى قياس قول محمد رح يلزمهما معا لان الاصطبل
عنده مضمون بالغصب كذا في الهداية وسيف جفنه وحمايله عطف على دابة وعلى الضمير المنصوب في
يلزمها على ما هو طريق العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم اي الاقرار بالسيف يلزمه جفنه و
حمايله ايضا لان اسم السيف يشتمل على الكل ولم يذكر المص نصله كما ذكره صاحب الوقاية لان دخول النصل في الاقرار
مما لا يخفى على احد والجفن غلاف السيف والحمايل جمع حمالة بالكسر وهي علاقة السيف وهي السير الذي يتقلده
المتقلد وهذا قول الخليل وقال الاصمعي حمائل السيف لا واحد لها من لفظها وانما واحدها محمل بكسر الميم الاول

وفتح الثاني كذا في الصحاح وصح اقراره بالحمل بان اقر ان حمل جاريته او حمل شاته لفلان اذ له وجه صحيح
وهو الوصية بان اوصى رجل بالحمل الرجل ومات فاقر وارثه بان هذا الحمل لفلان وله اي صح اقراره
للحمل ان بين سببا صالحا بان قال اوصى له فلان او مات ابوه فورثه ولم يحتج في الاقرار بالحمل الى ذكر
سبب صالح لان الوصية متعينة هناك وههنا الاسباب متعارضة فان بين سببا غير صالح بان قال
باع مني هذه الدار بالف درهم بطل الاقرار وان لم يبين سببا اصلا لم يصح عند ابي يوسف وعند محمد
يصح لان امكن بالحمل على السبب الصالح فان ولدت ام الحمل لاقل من نصف حول من وقت الاقرار فله
اي للحمل ما اقر كذا ذكره المص في الشرح وذلك ليتيقن وجوده وقت الاقرار فان ولدت لاكثر من
نصف حول من وقت الاقرار لم يستحق شيئا وهذا التفصيل انما يتاتى في صورة الوصية واما في صورة
الارث فلا اذ لم يكن ان يكون موجودا وقت الاقرار وقد اخذ المقرض ميراثه شيئا وهذا ظاهر وفي الكافي
انها اذا ولدته لاكثر من ستة اشهر منذ مات المورث او الوصي لم يستحق شيئا الا ان تكون المراة معتدة في
اذا ولدت لاقل من سنتين حتى حكم بثبوت النسب كان ذلك حكما بوجوده في البطن حين مات المورث او
الموصي ويحتمل ان يكون الضمير في له للمقولة والمعنى اذا ولدت لاقل من نصف حول فللمقر له الحمل الذي
اقر به المقر لكنه خلاف ظاهر العبارة فتامل وان اقر بشرط الخيار بان اقر لرجل بدين على انه فيه بالخيار ثلثة
ايام صح الاقرار ولزمه المال وبطل شرطه لان الخيار للفسخ ولا فسخ في الاقرار واستثناء كيلي او وزني من دراهم
صح قيمته ذلك لان المقدرات جنس واحد معنى من حيث الثمنية والثبوت في الذمة والاستثناء استخراج وتكلم
بالباقي معنى لا صورة فيصح الاستثناء بخلاف الثوب والشاة ونحوهما حيث لا يصلح الاستثناء وهذا
الاستحسان وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف والقياس ان لا يصح الاستثناء وهو قول محمد وزفر لعدم
المجانسة في الحقيقة واعلم انه اذا كانت قيمة المستثنى ياتي على جميع ما اقر به لا يلزمه شيء صح بذلك في الذخيرة
لكن ذكر في الكافي انه اذا استثنى الكل من الكل بان قال له علي الف درهم الا الف درهم بطل الاستثناء ويلزمه
الالف لانه رجوع عن الاقرار لا استثناء والرجوع باطل فاما ان يكون في المسئلة روايتان او يكون
فرق بينهما اذا كان المستثنى من جنس المستثنى منه وبينهما اذا لم يكن فيحمل على البيان في الثاني دون الاول
لا استثناء التابع اذ الاستثناء انما يكون مما تناوله الكلام نصا والتابع انما يدخل المعنى التبعية

كالبناء

كالبناء فانه تبع للدار فان الدار اسم لما ادير عليه الحائط من البقعة فالبناء يدخل تبعا لا لفظا والفص
فانه تابع للخاتم اذ الخاتم اسم للحلقة وما تركب عليه الفص والنخل فانه يدخل في ذكر البستان تبعا وفي
فتاوا قاضي اذا قال هذه الدار لفلان الا بناءها فانه لي وهذا الخاتم لفلان الا فصه فانه لي وهذا
البستان لفلان الا نخلها فانها لي لا يصح الاستثناء ويكون الكل للمقولة الا ان يقيم المدعي البينة على ما
ادعى ودين صحته مطلقا سواء علم سببه كما اذا اشترى شيئا وعاين الشهود او علم بالاقرار ودين مرضه
بسبب فيه اي في المرض وعلم بلا اقرار بان عاين القاضي سببه او الشهود سواء لا يقدم احدهما على الآخر
وفي الزيادات اذا تزوج في مرض موته فمقدار مهر المثل مساو لدين الصحة ودين الصحة مقدم على الزيادة
على مهر المثل والمراد بالمرض مرض الموت وهو الذي لا يخرج صاحبه الى حوائج نفسه كذا ذكر الفضلي
وعن شمس الاسلام الاوزجندي ان المعتبر في حق الفقيه ان لا يخرج بقدر على الخروج الى المسجد وفي حق
السوقي ان لا يقدر على الخروج الى الدكان وفي حق المراة ان لا يقدر على الصعود على السطح وعن عبد الله
الجرجاني ان صاحب السل اذا اتى عليه سنة فهو بمنزلة الصحيح وكذا المفلوج والمرض الذي يعقبه برء
فهو بمنزلة الصحة كذا في فصول العمادية وقد مر في مباحث طلاق المريض ما يناسب هذا المقام وقدما
اي دين الصحة ودين المرض الذي علم سببه بلا اقرار على ما اقر به في مرضه اذ قد وجب دين الصحة في وقت لم
يرد عليه الحجر ودين المرض المعلوم بلا اقرار كدين الصحة اذ قد علم وجوبه قطعا وفي دين المرض باقراره تهمة
مع وقوعه في زمان الحجر فكان اضعف والكل اي دين الصحة ودين المرض الذي علم بمجرد الاقرار مقدم على
الارث وان شمل ماله لان قضاء الدين من الحوائج الاصلية للميت وحق الورثة انما يتعلق بالتركة بشرط الفراغ
ولا يصح ان يخص المريض غريما بقضاء دينه اذ فيه ابطال حق الباقين الا اذا قضى ما استقرض وقبضه في
مرضه او نقد ثمن ما اشترى في مرضه بمثل قيمته وقبضه وقد علم بالبينة لانه حصل له مثل ما نقد فلا يعد تفويتا
ولا اقراره لوارثه لانه تعلق حق الورثة بماله في مرضه ففي تخصيص البعض حق الباقين واما اقراره بوديعة مستهلكة
للوارث فيجوز ذكره في الخزانة وكما لا يجوز اقراره لوارثه بدين فكذا لا يجوز اقراره باستيفاء دين كان له على
الوارث فلو مات الوارث الذي هو مديون الميت واقر المريض باستيفاء دينه قيل لا يصح وقال صاحب المحيط يصح
فلو قالت مريضة ليس لي على زوجي صداق لم يبرأ كذا في فصول العمادية وذكر الخصاف انه اذا قالت المريضة لزوجها

لا مهر لها عليك يصح اقرارها ذكره في الظهيرية واعلم ان المعتبر هو الوارث عند الموت فلو اقر لاخ ثم ولد له ابن
صح الاقرار كذا في فتاوى قاضيخان الا ان يصدقه البقية اي بقية الورثة فانعدم نفاذ اقراره انما يكون
لحقهم وقد سقط بتصديقهم هذا هو الظاهر من العبارة وقد صرح صاحب الهداية بذلك والمفهوم
من كلام المص في الشرح ان الاستثناء ينصرف الى تصديق المريض غريما بقضاء دينه واقراره لوارثه
جميعا والمعنى الا ان يصدقه بقية الغرماء في الدين وبقية الورثة في الاقرار لوارث وفيه بحث لان
تصديق بقية الغرماء لا يستلزم رضاهم بتخصيصه بقضاء دينه والمعتبر انما هو رضاهم بذلك ثم
المذكور في فتاوى قاضيخان ان المعتبر تصديق بقية الورثة بعد موت المريض حتى لو اجازوا قبل موته لا
يعتبر اجازتهم ولهم ان يرجعوا وذكر في الفصول العمادية ان شيخ الاسلام نظام الدين هو ابن صاحب
الهداية قال انه يكفي التصديق الذي كان عليه في حيوة المورث ولا يحتاج الى التصديق الجديد ويبطل ان
ادعى بنوته بعده يعني اذا اقر لاحد في مرضه بشيء ثم ادعى بعد ذلك انه ابنه بطل اقراره لان البنوة اذا
ثبت يثبت ابدا فتبين ان اقراره للوارث لا ان نكح يعني اذا اقر المريض لاجنبية بشيء ثم نكحها بعد الاقرار لا
يبطل اقراره لها وعند زفر يبطل اقراره لها ولو اقر ببنوة غلام جهل نسبه ويولد مثله لمثله وصدقه الغلام ثبت
نسبه التقييد ببنوة الغلام اتفاقي اذ لو اقر ببنية للمراة كان الحكم ايضا كذلك وينبغي ان يكون البنوة
بلا واسطة حتى لو اقر لغلام انه ابن ابنه لا يثبت النسب وكان حكمه حكم ما اقر باخ وقيد بقوله جهل نسبه
لانه لو كان معروف النسب امتنع بنوته من غيره والمراد بجهالة النسب جهالته في البلدة الذي هو فيها صرح
بذلك في القنية وذكر في الكفاية ان المعتبر مسقط راسه ومولده وفي القنية اذا قال المعروف النسب
هو ابني واذا مات فجميع تركتي له فعند بعض المشايخ يستحق الثلث بطريق الوصية وعند بعضهم لا يستحق الثلث
وهو اشبه بالصواب وقيد بقوله يولد مثله لمثله اي يكون سنا ازيد من سن المقر له باثنتي عشرة سنة وهي
ادنى مدة يحتلم فيها الغلام وذلك لانه لو لم يكن كذلك كان مكذبا في الظاهر وشرط تصديق الغلام له اذ لو لم
يصدقه الغلام حصل له معارض فلا يثبت النسب بمجرد الاقرار بل لا بد من البينة وهذا اذا كان الغلام
يعبر عن نفسه اما اذا كان صغيرا لا يعبر عن نفسه فلا يشترط تصديقه وفي كتاب العتق من فتاوى قاضيخان قال
بعض مشايخنا في دعوى البنوة لا يثبت النسب الا بتصديق المقر له والصحيح انه لا يشترط تصديقه وما ذكرنا

والاول

والاول هو الموافق لما في الهداية وكثير من الكتب وشرط تصديق الزوج او شهادة قابلة في اقرارها بالولد
يعني اذا ادعت المراة فان زوج صبيا انه ابنها لم يجز دعوتها حتى يصدقها الزوج او يشهد بولادتها امراة واحدة
قابلة كانت او غيرها صرح بذلك صاحب الهداية في كتاب الدعوى والمص خصصها بالقابلة بناء على الغالب
ولا يخفى انه يشترط ان لا يكون هذا الولد ثابت النسب من امراة اخرى غير تلك المراة وانما اكتفى بشهادة امراة
واحدة لان الحاجة الى تعيين الولد فاما ثبوت النسب فانما هو بالفراش فان كانت معتدة عن طلاق فلا يثبت
الا بتصديق الزوج او شهادة رجلين او رجل وامراتين عند ابي حنيفة رح وعندهما يكفي شهادة امراة واحدة
وان كانت معتدة وفاة فتصديق الوارث يكفي ويثبت النسب في حق ذلك الوارث واما في حق غيرهم من الورثة
فان كان المصدق نصاب الشهادة يثبت والا فلا وان لم يكن المراة منكوحة ولا معتدة قالوا يثبت النسب منها
بقولها ومن المشايخ من اجرى المسئلة على اطلاقها ورد قولها وان لم يكن زوج كذا في الكافي ولو اقر بنسب من غير
ولاد كالاخ والعم والجد وابن الابن لا يصح الاقرار في النسب لان فيه تحميل النسب على الغير فان ادعى
ارثا او نفقة او حضانة يعتبر في حقها ويرث الا مع وارث ذي فرض نسبي او عصبة او ذي رحم لان له
ولاية التصرف في مال نفسه عند عدم الوارث وانما قيدنا ذا الفرض بالنسبي لان هذا المقر له يرث مع الزوج
ايضا في الاصح خلافا لما يقوله بعض مشايخنا من انه يرد على الزوج والزوجة ايضا في زماننا ذكره في
القنية فلو كان له وارث معروف فهو اولى من المقر له اذ لم يثبت نسبه منه فلا يزاحمه ولا يكون له الثلث ايضا
بالوصية لانه اوجبه وصية وانما اوجبه ومن اقر باخ وابوه ميت شاركه في الارث اذ له الولاية فيما يخصه
من التركة فيشرك المقر له فيه بلا ثبوت نسب اذ فيه حمل النسب على الغير وقوله بلا ثبوت نسب تصريح بما علم ضمنا في
المسئلة السابقة ومعنى قوله شاركه في الارث ان المقر يعطي نصف ما في يده وفي الفصول العمادية انه قد وقع
في موضع من مختلف القاضي ابي عاصم انه اذا اقر احد الاخوة باخ ثالث وكذبه الباقون لم يثبت نسبه اتفاقا لكن
يشاركه في الميراث وفي موضع اخر منه انه اذا اقر الوارث الواحد بابن اخ للميت لا يثبت نسبه خلافا لابي يوسف رح و
اجمعوا انه يشاركه في الميراث ولو اقر احد ابني الميت له على اخر دين بقبض ابيه نصفه اي نصف دينه فلا شيء له اي
للمقر من ذلك الدين والنصف من الدين للاخر الذي لم يقر به لانه اقر بقبض نصف الدين واقراره نافذ في حقه لا
في حق غيره فلذلك استغرق الدين نصيبه وفي الخلاصة اذا مات وترك ابنين والف درهم دينا على رجل فاقر

احدهما ان الاب استوفى على الغريم وجحد الابن الاخر وحلف له ان يتبع الغريم نصيبه ولا يرجع الغريم
على المقر بشئ وهذا رواية الامالى وفى ظاهر الرواية يرجع الغريم على المصدق بالخمسمائة التى اخذها
المكذوب منه **فصل** لما فرغ من النوعين الاولين من الاخبار شرع فى النوع الثالث منه اعنى
الدعوى وهى اسم من الادعاء والفها للتانيث وجمعها دعاوى بالفتح يقال ادعى زيد على عمرو مالا
فزيد المدعى وعمرو المدعا عليه والمال المدعا وقول الفقهاء المدعا به لغو كذا فى المغرب وقيل هى
فى اللغة اضافة الشئ الى نفسه حالة المسالة والمنازعة والفقهاء خصصوها بحال المنازعة وقيل
الدعوى فى اللغة ايجاب الشئ على غيره وفى الشريعة هى اخبار بحق له على غيره بشرط ان يكون هذا الاخبار
عند القاضى او المحكم بحضور ذلك الغير حتى لو لم يكن هذا الاخبار عند القاضى او المحكم او لم يكن عند
حضور ذلك الغير لا يسمى دعوى ويشكل هذا بدعوى الوكيل او الوصى الا ان يقال انهما نائبان عن
الاصيل فيمكن ان يضاف الحق اليهما والمدعى من لا يجبر على الخصومة والمدعى عليه من يجبر على الخصومة
والمدعى عليه من يجبر على الخصومة وهذا التعريف ذكره بعض المشايخ والا فقد علم من تعريف المدعى
ان المدعى من يخبر القاضى بحق له على غيره والمدعا عليه من يخبر القاضى غيره ان له عليه حقا ويشكل ذلك
التعريف بوصى اليتيم فانه اذا كان لليتيم حق على اخر فان القاضى يجبر الوصى على الخصومة نظرا لليتيم ولعل
المراد هو الاجبار الواقع بطلب احد الخصمين فلا اشكال وقال بعضهم المدعى من يتعدى بقوله غير الغير
واذا ترك الخصومة يترك والمدعى عليه من يستعدى عليه بقول الغير واذا ترك الخصومة لا يترك
والمراد بالاستعداد طلب المعونة والانتقام وقيل المدعى من يشتمل كلامه على الاثبات ولا يصير خصما
بالتكلم بالنفى والمدعا عليه من يشتمل كلامه على النفى ويكتفى به منه فاذا قال الخارج لذى اليد هذا الشئ
ليس لك لا يكون خصما ما لم يقل هو لى واذا قال ذو اليد ليس هذا لك كان خصما بهذا القدر وقيل المدعى
من لا يستحق الا بحجة كالخارج والمدعى عليه من يكون مستحقا بقوله من غير حجة فان ذا اليد اذا قال هو لى كان
مستحقا له ما لم يثبت الغير استحقاقه كذا فى مبسوط السرخسى وقيل المدعى من يلتمس غير الظاهر والمدعى عليه
من يتمسك بالظاهر كذا اذا ادعى دينا على اخر فانه يلتمس امرا غير ظاهر عارضا وهو شغل ذمته بحقه والمدعى عليه
اذا انكر كان متمسكا بالاصل وهو براءة ذمته كذا فى الكافى وهى انما يصح الدعوى الصحيحة ما يتعلق بها

احضار الخصم ووجوب الحضور والمطالبة بالجواب ووجوب الجواب واليمين اذا انكر والاثبات بالبينة
ولزوم احضار المدعى والفاسدة ما لا يتعلق بها تلك الاحكام وهى انما يفسد بشيئين احدهما ان لا
يكون ملزمة شيئا على الخصم اذا ثبت كمن ادعى على غيره انه وكيله وثانيهما ان يكون المدعى مجهولا اذ لا
فائدة الدعوى الا الزام والقاضى لا يتمكن من الزام المجهول كذا فى الكافى فيذكر شئ علم جنسه وقدره
اذ بذلك يعلم المدعى وهذا فى دعوى الدين وفى الذخيرة ان فى المكيل والموزون لا بد مع ذكر
الجنس والقدر من ذكر النوع بان يقول سقية او بخسية خريفية او ربيعية ويذكر مع ذلك صفتها
بانها جيدة او وسطة او ردية ويذكر سبب الوجوب بانها وجب بسبب السلم او ثمن المبيع فان
الاحكام تختلف باختلاف الاسباب وفى الفصول العمادية فى دعوى الديباج الصحيح انه يشترط ذكر
الوزن وفى الخلاصة فى دعوى الديباج ان كان الديباج عينا يذكر اوصافه ولا حاجة الى ذكر
الوزن وان كان دينا بسبب المسلم لا بد من بيان الوزن وفى الظهيرية فى دعوى الدراهم والدنانير
لا بد من ذكر انه من ضرب اى والى عند بعضهم وعند الاخرين لا يشترط ذلك وفى الخزانة انه يشترط
فى دعوى الدراهم ذكر الوزن لان وزنه يختلف باختلاف البلدان وانه فى يد المدعى عليه عطف
على قوله شئ اى انما يصح الدعوى بذكر ان المدعى فى يد المدعا عليه حتى لو ادعى ان هذه الدار فى يدى
وملكى ومدعى عليه ينكر انها ملك المدعى ويقر بانها فى يد المدعى لا يسمع هذه الدعوى ذكره فى الخلاصة
وهذا يختص بدعوى الاعيان القائمة دون الديون والاعيان المستهلكة واليد اعم من ان يكون تحقيقا
او تقديرا حتى اذا اتى بدابة وقال اخذها من يد هذا الا انها كانت ملكى واقام البينة على ذلك يقبل لان
المدعى اقر ان ذا اليد فى الحقيقة انما هو الخارج كذا فى الفصول العمادية وفى المنقول يزيد على انه فى يد المدعى
عليه قوله بغير حق اذ يحتمل ان يكون مرهونا فى يده او مبيعا محبوسا بالثمن فلا يكون فى يده بغير حق هكذا
قالوا ويرد عليه ما ذكره المصنف من ان هذا العلة يشمل العقار فلا وجه لتخصيص المنقول بهذا الحكم ويمكن ان
يقال الا ان غاية المنقول وايداعه اغلب من اعارة العقار وايداعه وايضا الغصب متفق عليه فى المنقول مختلف
فيه وفى العقار فلذلك تخصيص المنقول بهذا الحكم هذا وقد نقل عن ظهير الدين المرغينانى انه لا بد فى دعوى
العقار من معرفة القاضى كونه فى يد المدعى عليه فيذكر المدعى انه فى يده اليوم بغير حق كذا فى الفصول

العمادية وعلى هذه الرواية لايحتاج الى الفارق وفى العقار لايثبت اليد الا بحجة او علم القاضى نفيا للتهمة
اذ ربما تواضع المدعى والمدعى عليه على ان يقول المدعى عليه ان الدار فى يده مع انه فى يد ثالث فيقيم
المدعى بينة ويحكم القاضى بانها ملكه بخلاف المنقول فان اليد فيه مشاهدة فى الهداية هداية هو الصحيح
وعند بعض المشايخ يكتفى بتصديق المدعى عليه انها فى يده لانها لما كانت فى يده فبعد ما اثبت المدعى
حقيقة باخذها منه وان لم يكن فى يده لايكون له ولاية الاخذ منه لان البينة قامت على غيره مع
ان تهمة المواضعة ثابتة مع اقامة البينة ايضا بان يكون فى يد المدعى عليه امانة فتواضعا على ان لا
يقر بالامانة فيقيم البينة على اليد ثم على انها ملكه فيقضى عليه كذا ذكره المصنف وفيه ان تهمة المواضعة
فى صورة الاقرار اكثر فانه اذا لم يكن الدار فى يد المقر وقد اقر باليد وحكم القاضى لا يلحقه ضرر بخلاف
ما اذا كانت فى يده امانة فانه اذا حكم عليه واخرجت من يده يتضرر به فهذا ابعد عن التهمة من الاولى
وفى فتاوى الصغرى فى العقار اذا انكر ذو اليد انه فى يده ولم يكن للمدعى بينة يحلف حتى يقر باليد و
فى الفصول العمادية ان اشتراط اقامة البينة انها فى يده انما هو فيما اذا ادعاه ملكا مطلقا اذا ادعاه
بسبب الشراء من ذى اليد واقر ذا اليد بانها فى يده وانكر الشراء فلا حاجة الى اقامة البينة على اليد
والمطالبة به عطف على قوله ذكر شئ اى انما يصح الدعوى بمطالبة المدعى ما ادعاه من المدعا عليه
او هو عطف على شئ اى ذكر المطالبة بالمدعى وهو المفهوم من كلام المص فى الشرح وانما اشترط ذلك
لاحتمال ان يكون مرهونا فى يده وبالمطالبة يزول هذا الاحتمال واحضاره عطف على قوله ذكر شئ
اى انما يصح الدعوى باحضار المدعى مجلس القاضى ان امكن ليشير اليه المدعى والشاهد والحالف
فان الاشارة فى مواضعها من اهم ما يحتاج اليها فى الدعاوى قطعا للاحتمال بالكلية وكان الظاهر ان يقال
المدعى عليه مكان الحالف فلعله اراد الاشارة الى انه عند الحلف ينبغى ان يشير الى ذلك يامره بالاحضار
فان انكر ان يكون فى يده فشهد شاهدان ان هذا كان فى يده والمراد بالامكان هو الامكان العادى لا
الامكان العقلى فلو كان قطيعا من الغنم وصبرة من الطعام او رحى لا يجبر على الاحضار بل ان شاء القاضى حضر
ذلك الموضع بنفسه وان شاء بعث خليفة اليه ان كان ماذونا بالاستخلاف ذكر الامام الحلوانى وقال القدورى
ان شاء حضر وان شاء بعث امينا كذا فى الذخيرة ثم ممكن الاحضار ما لا يكون له حمل ومؤنة بان يكون بحيث لو امر

الانسان بحمله الى دار القضاء يحمله مجانا ولا يطلب الاجر وقيل ما يحتاج فى نقله الى المؤنة كالحنطة فله
حمل ومؤنة وما لا يحتاج فى نقله الى المؤنة كالزعفران القليل فلا حمل ولا مؤنة وقيل ما لا يمكن دفعه
بيد واحدة فهو مما لا حمل له ولا مؤنة وقيل ما اتفق سعره فى البلدان فهذا مما لا حمل له ولا مؤنة
وما اختلف سعره فى البلدان فهذا مما له حمل ومؤنة كذا فى الفصول العمادية الا ان الظاهر ان المراد بممكن
الاحضار ما لا يتعذر احضاره بان يكون هالكا او مجهولا موضعه او معلوما لكن ممتنع الوصول
اليه لسبب من الاسباب وذكر قيمته ان تعذر احضاره وكما لا بد من ذكر القيمة لا بد من ذكر الجنس
والصفة وانما خص القيمة بالذكر لاختلاف فيه والمذكور فى الهداية انه لا بد من ذكر القيمة لان العين
لا يعرف بالوصف بل يعرف بالقيمة واشار فى عامة الكتب الى انه اذا ذكر الجنس والوصف ولم يذكر القيمة
كانت الدعوى مسموعة لان الانسان ربما لا يعرف قيمة ماله وقال الامام البزدوى اذا كانت المسئلة
مختلفا فيها فينبغى للقاضى ان يكلف المدعى بيان القيمة فان كلفه ولم يبين يسمع دعواه كذا فى الذخيرة
وقيل انما يشترط ذكر القيمة اذا ادعى سرقة ليعلم انها كانت نصابا او فيما عدا ذلك لا يشترط كذا فى الفصول
العمادية والحدود الاربعة او الثلاثة فى العقار سواء كان العقار مشهورا او لم يكن وهذا عند ابى حنيفة
وعندهما اذا كان مشهورا لا يشترط التحديد لاستغناء الشهرة عنه والاكتفاء بالحدود الثلثة انما هو
عندنا واما اذا غلط فى الرابع فلا يصح الدعوى وعند زفر لا بد من ذكر الاربعة لان التعريف لا يتم بدونها
وكل جواب عرفته فى الدعوى فهو فى الشهادة كذلك وروى عن ابى يوسف ان الشهود اذا ذكروا الحد فى
الطول والحد فى العرض يجوز للقاضى ان يكتفى به قال السرخسى هذا ليس بصحيح اذ بذكر الحديد لا يصير مقدار المشهود
به معلوما وفى الذخيرة فى الارض المثلثة اذا ذكروا احد من الحدود يصح الدعوى والشهادة واعلم
ان سور المدينة والنهر والطريق لا يصلح حدا عند ابى حنيفة وقالا يصلح حدا وقال الامام اوزجندى ناخذ
قولهما كذا فى الخزانة ثم اذا جعل النهر حدا فعند ابى حنيفة الحد عين النهر وعندهما يجب ان يكون المسناة خط كذا
فى المنصورية واسماء اصحابها اى اصحاب الحدود فلو قال لزيق دار ورثة فلان لا يكفى ما لم يذكر اسمائهم ذكره فى
الذخيرة وقيل يصح لانه من اسباب التعريف وقيل اذا قال لزيق دار من تركة فلان يصح وهذا فى غاية الحسن فلو لم يعرف
مالكها ذكر اسم ذى اليد واذا كان احد الحدود وقفا فلا بد ان يذكر المصرف ويكون ذكره كذكر الواقف وقيل لا بد

ان يذكر انه فى يد من حتى لو ذكر الواقف ولم يذكر انه فى يد من لا يصح وقيل لابد من ذكر الواقف وابيه
وجده كذا فى الفصول العمادية ولنسبهم الى الجد فان التعريف انما يتم بذكر الجد عند ابى حنيفة ومحمد خلافا
لابى يوسف وذكر الفخذ اى القبيلة الخاصة يقوم مقام الجد كذا فى الهداية قال المص هذا فى العرب واما
فى العجم فلا يشترط ذكر الفخذ لانهم ضيعوا انسابهم بل ذكر الصناعة يقوم مقام ذكر الجد وفى فتاوا قاضى
اذا حصل التعريف باسمه واسم ابيه ولقبه لا يحتاج الى ذكر الجد وفى الفصول العمادية والصحيح ان المعتبر
حصول المعرفة وارتفاع الاشتراك فاذا ذكر اسم ابيه وامه وقبيلته وحرفته ولم يكن فى محلته رجل اخر
بهذا الاسم وهذه الحرفة يكفى ولو كان مثله اخر لا يكفى حتى يزيد شيئا اخر يحصل به التمييز واذا صحت سال
القاضى الخصم عنها اى عن الدعوى لينكشف وجه الحكم ٢ بالبينة يخالف الحكم بالاقرار وفى هذا الكلام
اشارة خفية الى ان القاضى يختار السكوت بعد اتيان الخصمين اليه حتى يبتدى المدعى بالكلام والاظهر
وقال مالكما لكن لا يكلمهما بشئ اخر وتصريح بانه اذا تم دعواه استنطق الاخر وان لم يلتمس المدعى ذلك
من القاضى واختار بعض القضاة ان لا يستنطقه ٢ والاول اصح كذا فى المبسوط فان اقر الخصم بما يدعى
المدعى او انكر وسال القاضى المدعى بينة فان قام قضى عليه اما فى الاقرار فلانه موجب بنفسه ولا يتوقف
على القضاء فالحكم من القاضى الزام بالخروج عن موجب ما اقر به واما فى البينة فلانه نور دعواها بالحجة و
البينة فيعلة من البيان او من البين بمعنى الفصل اذ بها يظهر الحق من الباطل او يقع الفصل بين الصادق و
الكاذب وفى هذا الكلام اشعار بان اقامة البينة ينبغى ان يكون بعد الانكار والاستشهاد من المدعى حتى انه
لو شهدوا بعد الدعوى والانكار بدون طلب المدعى الشهادة لا يسمع وهذا عند الطحاوى وعند غيره يسمع
كذا فى الفصول العمادية وان لم يقم المدعى البينة حلفه اى حلف القاضى المدعى عليه لقوله عليه السلام اليمين على
من انكر وعدم اقامة البينة بان يقول لا شهود لى او شهودى غيب او مرضى اما اذا قال لى بينة حاضرة فى
المصر فلا يستحلف عند ابى حنيفة وان طلب المدعى ذلك وعندهما يستحلف كذا فى الفصول العمادية ويشترط فى التحليف
ان يكون الدعوى صحيحة حتى لا يحلف فى فاسدها وان يكون المدعى عليه مكلفا حتى لا يحلف الصبى عند ابى حنيفة
لان النكول عن الحلف بذل عنده والصبى لا يملك ذلك وعندهما يحلف الصبى الماذون لان النكول عندهما اقرار
وهو من اهل الاقرار وقيل يحلف عنده الكل كذا فى فتاوا قاضى خان طلبه خصمه يعنى انما يحلف المدعى عليه ان طلب

فان حكم ع ٢

الا اذا قال المدعى للقاضى سله عن جوابه ع ٢ يستنطقه ع

المدعى

المدعى تحليفه لان اليمين حقه فلو حلف القاضى بغير طلب المدعى ثم طلب المدعى التحليف فله ان يحلفه
ثانيا كذا فى الفصول العمادية وفى الخلاصة ان ابا يوسف يستحلف بدون طلب الخصم فى الرد بالعيب
يحلف المشترى ما رضيت ويحلف الشفيع ما ابطلت شفعته وفى طلب المراة النفقة يستحلف ما طلقك
زوجك ولا خلف عندك مالا ولا اعطاك نفقة وفى الاستحقاق يحلف المستحق ما بعت وما وهبت
وفى الخزانة ينبغى ان يكون مسئلة طلب النفقة على قولهم جميعا واجمعوا ان من ادعى دينا على الميت
يحلف من غير طلب الوصى والوارث بالله ما استوفيت دينك من المديون الميت ولا من احد اداه اليك
عنه ولا ابرأته منه ولا احلف بذلك ولا بشئ منه على احد ولا عندك به ولا بشئ منه رهن فان نكل
مرة او سكت بلا آفة وقضى بالنكول صح قال الجوهرى نكل عن اليمين وعن العدو اى جبن ونكل بالكسر لغة
فيه والنكول على ما اشار اليه نوعان حقيقى وهو ان يقول لا احلف وحكمى وهو ان يسكت بلا آفة من
طرش وخرس وانما صرح المص بذلك السكوت لانه اختلف فيه فعند بعض المشايخ ليس له حكم النكول و
الصحيح هو الاول ذكره فى الهداية وذكر فى الحصر اذا قال المدعى عليه لا اقر ولا انكر لم يستحلف عند
ابى حنيفة وعندهما يستحلف وفى القنية نقلا عن النوازل فى قول ابى حنيفة يحبس ولا يحلف لانه لم يظهر منه
الانكار وعندهما هو منكر حيث قال لا اقر وفى الكافى لابد ان يكون النكول فى مجلس القضاء وهل يشترط
القضاء على فور النكول فيه اختلاف المشايخ وعرض اليمين ثلثا على المدعى عليه بان يقول القاضى انى
اعرض عليك اليمين ثلاثا فان حلفت والا قضيت عليك ثم القضاء احوط وليس ذلك بامر لازم فى ظاهر
الرواية بل ينفذ قضاؤه بالنكول فى المرة الاولى عند عامة المشايخ وقال بعضهم لا ينفذ قضاؤه والصحيح
هو الاول كذا فى الفصول العمادية والمروى عن ابى يوسف ومحمد ان عرض اليمين ثلثا لازم كذا فى الكافى ولا
يرد اليمين على المدعى وان نكل خصمه لقوله عليه الصلوة والسلام البينة على المدعى واليمين على المدعى
عليه فلا يجوز ابطال تقسيم الشرع وفى هذا الكلام رد لما ذهب اليه الشافعى من انه اذا انكر المدعى عليه وعرض
اليمين عليه ونكل يرد اليمين على المدعى فاذا حلف قضى عليه ولا يحلف فى نكاح بان ادعى رجل نكاحا على امرأة
وهى تنكر او بالعكس وفى الظهيرية اختار بعض المشايخ فى دعوى المراة النكاح وانكار الزوج ان يحلف بالله ماهى
زوجة لى فان كانت هى زوجة لى فهى طالق بائن وانما يحلف بالطلاق لانه يجوز ان يكون كاذبا بالحلف بالله

تعالى ولا يقطع الطلاق بذلك فبقي لا مطلقة ولا ذات زوج ورجعة بان ادعى الزوج بعد انقضاء العدة
الرجعة في العدة من طلاق رجعي وانكرت الزوجة او ادعت المراة وانكرها الزوج وفيء ايلاء بان ادعى
رجل بعد انقضاء مدة الايلاء الفيء في المدة وانكرت المراة او بالعكس واستيلاد بان ادعت الامة
على مولاها انها ولدت منه ولدا او ادعاه وقد مات الولد وانكر المولى ولا يتصور العكس اذ بادعاء
المولى يصير ام ولد ولا يعتبر انكارها هكذا ذكر المص ويمكن تصوير العكس بان حبلت الامة من المولى و
بعد ما قربت الولادة اعتقها قبل وضع الحمل وقتلت الولد وادعى المولى دية الولد عليها ولا بد في هذه
الدعوى ولا من ثبوت الولد فانكرت الامة ذلك ورق بان ادعى على رجل مجهول الحال انه عبده
وانكره هو او بالعكس ونسب بان ادعى مجهول النسب على رجل انه ابوه وانكره هو او ادعى على مجهول
النسب انه ابنه وهو ينكر وانما يستحلف في النسب عندهما اذا كان النسب بحيث يثبت باقراره كالاب
والابن واما اذا لم يثبت فلا كالاخ والعم كذا في النهاية وولاء بان ادعى على رجل انه مولاه وعتاقه
او موالاة وانكر المدعى عليه او ادعى المولى الاسفل على الاخر انه مولاه وانعقد عليه وانكره الاخر
وحد بان ادعى على رجل انه قذفه بالزناء وانكر الاخر وكذا في ساير الحدود الا في حد السرقة فانه
يحلف لاجل المال لا لاجل القطع كما سيجيء ولعان بان ادعت المراة على زوجها انك قذفتني بالزنا و
عليك اللعان وانكر الزوج وهذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فيستحلف في ذلك كله الا في الحد واللعان
وفي الكافي ثم قال القاضي فخر الدين في الجامع الصغير الفتوى على قولهما وفي النهاية المتاخرون على انه ينبغي
للقاضي ان يتامل في حال المدعى عليه فان راه متعنتا ياخذ بقولهما ويحلفه وان راه مظلوما ياخذ بقوله
ولا يحلفه الا اذا ادعى في النكاح والنسب مالا كمهر ونفقة وارث فان ادعت المراة النكاح وطلبت مهرا
او نفقة وانكر الزوج يحلف فان نكل يلزمه المال ولا يثبت الحل عند ابي حنيفة رح اذ المال يثبت بالبذل لا
الحل وكذا اذا ادعى على مجهول النسب انه ابنه وعليه نفقته وانكر يحلف فان نكل يلزمه النفقة ولا يثبت
النسب وكذا اذا مات اخوه وادعى رجل انه ابنه وارثه له وانكر ذلك الاخ يحلف فان نكل يدفع تركه
الى المدعي ولكن لا يثبت النسب واعلم ان طلب المال محتمل في الرجعة وفيء الايلاء ولم يذكره لانه يعلم قياسا على
النكاح وكذا في الولاء ولم يذكره لانه يعلم قياسا على النسب وكذا في الرق طلب النفقة محتمل او حلف السارق

وضمن ان نكل ولم يقطع لانه يتعلق بفعله شيئان الضمان والقطع والاول يثبت بالنكول دون الثاني
لان ايجاب الحد لا يجامع الشبهة والزوج عطف على السارق اي يحلف الزوج اذا ادعت امراته طلاقا وانكر
الزوج ولا بينة لها وذلك لان الاستحلاف يجري في الطلاق اتفاقا فيثبت ان نكل نصف المهر فيما اذا لم
يدخل بها او كله اي كل المهر فيما اذا دخل بها وكذا منكر القود يحلف بالاجماع بعد ما طلب مدعي القود
تحليفه سواء كان قودا في النفس او في الطرف فان نكل في النفس حبس حتى يقر او يحلف لان النكول بذل
والنفس ليست بمحل للبذل فلا يصح اتلافها بالنكول وفيما دونها اي دون النفس يقتص منه لان الاطراف
بمنزلة الاموال فيجري فيها البذل وهذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فيلزم الدية في الصورتين لان في النكول
شبهة اذ يحتمل ان يكون للتورع عن اليمين الصادقة والقصاص يدرى بالشبهة فيجب الدية وان قال لي
بينة حاضرة في المصر ثم طلب حلف الخصم لا يحلفه عند ابي حنيفة رح وعندهما يحلف هكذا ذكر الخلاف
في المبسوط وذكر الطحاوي قول محمد مع ابي حنيفة رح وفي الخلاصة انه اذا قال بينتي حاضرة لكن لا اقدر على
اتيانها الى القاضي يحلف المدعى عليه عند ابي يوسف ومحمد وانما قيدنا الحضور بالمصر لانه اذا كانت البينة
حاضرة في المجلس لا يحلف اجماعا وفي قوله ان قال اشارة الى انه لو لم يقل ذلك للقاضي وكانت له
بينة عادلة حاضرة يخير بين الاستحلاف واقامة البينة وقال بعضهم ان غلب في ظنه انه يحلف كاذبا
لا يعذر في التحليف كذا في القنية ويكفل بنفسه اي يوخذ من المدعى عليه كفيلا كيلا يغيب بنفسه فيضيع
حقه ثم اخذ الكفيل فيما اذا قال لي بينة حاضرة اما اذا قال شهودي غيب ولا بينة لي فلا يوخذ منه الكفيل
لعدم الفائدة وفي المنصورية انما يكفله القاضي اذا طلب مدعيه اما اذا لم يطلبه فلا وهذا اذا كان المدعي
عالما اما اذا كان جاهلا فيطلب القاضي منه كفيلا وفي الكافي لا فرق في ظاهر الرواية بين الخامل والوجيه
والحقير من المال والخطير وعن محمد انه ان كان معروفا فالظاهر من حاله انه لا يخفي نفسه بذلك القدر لا يجبر
على اعطاء الكفيل ثلثة ايام هكذا روى عن ابي حنيفة رح وهو الصحيح وعن ابي يوسف رح انه يقدر بزمان جلوس
القاضي ذكره في الكافي فان ابى ان يعطيه كفيلا لازمه اي دار معه حيث دار او عين القاضي امينه يدور معه و
قد مر كلام يتعلق بالملازمة في كتاب الكفالة والغريب عطف على الضمير البارز في لازمه اي لازم الخصم الغريب
قدر مجلس الحكم فلا يكفل الغريب المدعى عليه الا الى اخر المجلس اذ في الزيادة على ذلك اضرار به حيث يمنعه

من السفر والحلف بالله لا بالطلاق والعتق والمراد ان الحلف الذى يثبت بنكوله شئ هو ذلك والايمان
بالطلاق والعتق جائز لتوارث الناس وقيل الحلف بغير الله تعالى مكروه مطلقا والصحيح ان الحلف بغير الله
تعالى ان اضيف الى الماضى يكره وان اضيف الى المستقبل على طريق الشرط لا يكره كذا فى القنية فان الح
الخصم قيل صح للقاضى ان يحلفه بهما فى زماننا لقلة المبالات بالحلف بالله وفى الخلاصة التحليف بالطلاق
والعتق والايمان المغلظة لم يجزه اكثر مشايخنا فان ثبت الضرورة يفتى بان الراى الى القاضى ولو حلف
بالطلاق فقضى بالمال لا ينفذ وفى فتاوا قاض اذا الح الخصم ففى ظاهر الرواية لا يحلفه القاضى
بالطلاق والعتاق لان التحليف بهما حرام وفى المضمرات لو قال المدعى للحاكم حلفه بالطلاق فقد
اختلفوا فى كفره وفى الملتقط اذا استحلف بغير الله تعالى فهو ظلم والنية نية الحالف وان كان المستحلف
محقا ويغلظ بصفاته مثل ان يقول له قل هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن
الرحيم الطالب المدرك الذى يعلم من السر ما يعلم من العلانية ما لفلان هذا عليك ولا قبلك هذا
المال الذى ادعاه وهو كذا ولا شئ منه لكن ينبغى ان يتامل حتى لا يتكرر عليه اليمين بادخال حرف العطف
بين الصفات فان المستحق عليه يمين واحدة كذا فى الخزانة قال الامام فى المبسوط من الناس من ان
يمتنع اذا غلظ عليه اليمين ويتجاسر اذا احلف بالله فقط واذا كان كذلك فالراى فى التغليظ وعدمه
الى القاضى وفى الهداية قيل لا يغلظ على المعروف بالصلاح ويغلظ على غيره وقيل يغلظ فى الخطير من المال
دون الحقير لا بالزمان والمكان اذ فيه زيادة على النصوص الظاهرة وحرج على القاضى وتاخير عن حق
المدعى ويحلف اليهودى بالله الذى نزل التورية على موسى والنصرانى بالله الذى نزل الانجيل على عيسى
التورية اسم الكتاب المنزل على موسى عليه السلم والانجيل اسم الكتاب المنزل على عيسى عليه السلم وهما عجميان
على الاصح وقيل عربيان فالتورية ماخوذة من ورى الزند وهو الضوء الذى يظهر منه عند القدح
فكانما ضياء ونور والانجيل من النجل وهو الاصل فانه كان اصلا للذين يعملون به وانما يحلفان هكذا
لانهما قد يمتنعان عن التغليظ بهذه الصفة ما لا يمتنعان بدونه والمجوسى بالله الذى خلق النار لانهم
يعظمون النار تعظيم العبادة والمسلمون لا يعظمون شيا من المخلوقات تعظيم العبادة فلهذا لا يحلف المسلم بالله
الذى خلق الشمس مثلا وقال بعض مشايخنا لا ينبغى ان يذكر النار عند اليمين اذ يدل على تعظيم المقسم به والنار كغيرها

من المخلوقات كذا فى مبسوط السرخسى والوثنى بالله وكان القياس ان يحلف بالله الخالق الاوثان الا انهم
يعظمون الله ويعبدون الاوثان تقربا الى الله تعالى بزعمهم كما قال الله تعالى ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى فيمتنعون عن الحلف بالله كاذبا ولا يحلفون اى اليهودى والنصرانى والمجوسى والوثنى
فى معابدهم اذ فى ذلك اشعار بتعظيم معابدهم ويحلف على الحاصل عند ابى حنيفة ومحمد اذ لو حلف على
السبب يتضرر المدعى عليه فاذا حلف على الحاصل نقدا وفى هامشها نحو بالله ما بينكما بيع قايم فى الحال
وذلك فيما اذا ادعى انه اشترى منه هذا العبد وانكر هو فيحلف على الحاصل او نكاح قايم فى الحال وذلك
فيما اذا ادعى نكاحا على امراة وهى تنكر او بالعكس فيحلف على الحاصل لجواز وقوع النكاح ثم الخلع بعده وهذا
انما يتاتى على قول ابى يوسف ومحمد لا على قول ابى حنيفة فانه لا يستحلف عنده فى النكاح الا اذا ادعت صداقا
او نفقة فانه يستحلف عنده او ما هى باين منك الان وذلك فيما اذا ادعت طلاقا باينا وانكر الزوج فيحلف
على الحاصل لجواز ان يطلقها ثم نكح وفى المنصورية اذا اقر الرجل بالف ثم انكر قال ابو نصر الدبوسى يحلفه
بالله ما اقر له بذلك وقال ابو القاسم يحلفه بالله ما له عليه الف ولا يحلفه على اقراره وفى الذخيرة فى
التحليف فى هذه الصورة خلاف بين ابى يوسف ومحمد والفتوى انه لا يحلف على الاقرار وانما يحلف على المال
لا على السبب اى لا يحلف على السبب نحو بالله ما بعته ونحوه مثل بالله ما نكحتها بالله ما طلقتها وعند ابى يوسف
يحلف على السبب الا اذا عرض وقال ايها القاضى ان الانسان قد يبيع ثم يقيل فح يحلفه على الحاصل قال المص
ينبغى ان يحلف على السبب وايما ولا اعتبار لذلك التعريض اذ غاية ما فى الباب انه باع ثم اقال ففى دعوى الا
قالة يصير المدعى عليه مدعيا فعليه البينة على الاقالة وان عجز فعلى المدعى اليمين واجيب بانه ربما لا يكون له
بينة على الاقالة والخصم يجترى على اليمين الكاذبة فيتضرر به المدعى ولا يخفى انما ذكر المص اعتراض على قول ابى
يوسف بانه لا فرق فى ذلك بين التعريض وعدمه وهذا الاعتراض لا يندفع بهذا الجواب وفى الخلاصة الظاهر
مذهب ابى يوسف فى جنس هذه المسائل التحليف على حاصل الدعوى كما هو مذهبهما والذى روى عنه من
التحليف على السبب فذاك خلاف مذهبه وفى الكافى ذكر شمس الائمة الحلوانى رواية اخرى عن ابى يوسف ان
المدعى عليه اذا انكر السبب يحلف عليه واذا انكر الحكم يحلف على الحاصل واكثر القضاة على هذا القول وقال فخر
الاسلام البزدوى ينبغى ان يفوض الامر الى القاضى فيحلف على الحاصل او السبب ايهما راه مصلحة واعلم ان هذا

الاختلاف فيما اذا ادعى دينا بسبب القرض وادعى ملكا بسبب البيع اما اذا ادعى دينا مطلقا او ملكا في عين
حاضر مطلقا ولم يذكر سببا فانه يحلف على الحاصل اتفاقا صرح بذلك في الفصول العمادية الا ان يتضرر المدعى
بالتحليف على الحاصل فيحلف على السبب اتفاقا كدعوى شفعة بالجوار والمشتري ممن لا يراها بان كان شافعي
المذهب فلو حلف على الحاصل فانه ربما يحلف على مذهب الشافعي انه لا يجب الشفعة فيصدق في
حلفه بناء على معتقده فينبغي ان يحلف على السبب اتفاقا والظاهر ان معناه انه لا يشترط التحليف على الحاصل
لا انه لا يجوز التحليف على الحاصل كعبد مسلم يدعي عتقه على مولاه وجحد المولى يحلف بالله ما اعتقه ولا
حاجة الى ان يحلف على الحاصل فان العبد المسلم اذا اعتق لا يمكن ان يعود رقيقا ان بقي مسلما الى زمان الدعوى
وفي الامة كافرة كانت او مسلمة والعبد الكافر اذا ادعى العتق على المولى وهو ينكر فانه يحلف المولى على الحاصل
نحو بالله ما هو حر في الحال وذلك لان السبب يرتفع فيهما اما في العبد الكافر فبنقض العهد واللحاق ثم السبي
واما في الامة فبالردة واللحاق ثم السبي واما العبد المسلم اذا ارتد يقتل فلا يمكن ان يلحق بدار الحرب ويخدشه
انه ربما يهرب ولا يقدر على اخذه ليقتل فاذا اسر احتمل ان لا يقتل ثم اذا دخل دار الاسلام اسلم فلا يقتل
اصلا ويحلف على العلم من ورث شيئا فادعاه اخر لانه لا علم له بما صنع مورثه ظاهرا فلو حلفناه على البتات
لامتنع عن اليمين مع كونه صادقا فيتضرر به وعلى البتات اي القطع ان وهب له او اشتراه لان الشراء او الاتهاب
يفيده علما بانه ملك له فيصح تحليفه على البتات لكن يحتمل ان يكون جاهلا بمسائل البيع والهبة فربما يظن فسادهما فيجوز
عن اليمين فيتضرر به وهذا الجهل ليس اقل من الجهل بما عمل مورثه والجواب ان في دار الاسلام يمكن ان يستفتي اهل العلم
ليظهر الفساد والصحة واما الجهل بفعل المورث فمما لا يمكن ارتفاعه غالبا فاعتبر هذا دون ذاك وصح فداء الحلف
والصلح عنه فاذا توجه الحلف على المدعى عليه واعطى المدعى عليه دراهم مثلا فداء عن الحلف وقبل الاخر او قال
المدعى صالحتك من دعوى الحلف على كذا وقبل الاخر صح ولا يكون للمدعي ان يحلف المدعى عليه بعد ذلك لانه اسقط
حقه **فصل** ولو اختلفا اي البايع والمشتري في قدر الثمن بان قال المشتري اشتريت هذا العبد
بالف وقال البايع بالفين او المبيع بان قال البايع بعتك هذا العبد بالف درهم وقال المشتري بعتني هذا العبد مع هذه
الجارية بالف درهم حكم لمن برهن وذلك لان في الجانب الاخر ليس الا مجرد الدعوى والبينة اقوى منها وان برهنا
فالمثبت الزيادة اي ان برهن كل من البايع والمشتري في الصورتين حكم لمن اثبت الزيادة وهو البايع اي اختلفا في

قدر

قدر الثمن والمشتري ان اختلفا في قدر المبيع لان البينات شرعت للاثبات ولا تعارض فيهما بان قال بعت هذا
العبد الواحد بالفين وقال المشتري اشتريت هذا العبد مع هذه الجارية بالف فان برهن احدهما دون الاخر حكم
لمن برهن وان برهنا جميعا فحجة البايع في الثمن وحجة المشتري في المبيع اولى وذلك بالنظر الى زيادة الاثبات فيثبت
في الصورة المذكورة شراء العبد والجارية معا بالفين وان عجزا اي عجز كل منهما عن اقامة البينة سواء كان الاختلاف
في الثمن فقط او في المبيع فقط او فيهما معا رضي كل بزيادة ما يدعيه الاخر ففي صورة الاختلاف في الثمن يقال
للمشتري اما ان ترضى بالثمن الذي ادعاه البايع والا فسخنا البيع وفي صورة الاختلاف في المبيع يقال للبايع اما ان تسلم
ما ادعاه المشتري اليه والا فسخنا البيع وفي صورة الاختلاف فيهما معا يقال لهما ما قيل لكليهما فان وقع التراضي
منهما فذاك والا تحالفا اي حلف كل واحد منهما على دعوى الاخر اذا استحلفه القاضي والقياس ان يكون
الحلف على منكر الزيادة لانهما اتفقا على اصل البيع وادعى البايع زيادة في الثمن والمشتري ينكر وادعى المشتري
زيادة في المبيع والبايع ينكر والقول قول المنكر مع يمينه لكنا تركنا القياس بالحديث المشهور وهو قوله صلعم اذا
اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا كذا في المبسوط وصفة اليمين ان يحلف البايع بالله ما
باعه بالف ويحلف المشتري بالله ما اشتراه بالفين وقال في الزيادات يحلف البايع بالله ما باعه بالف ولقد باعه
بالفين ويحلف المشتري بالله ما اشتراه بالفين ولقد اشتراه بالف فيضم الاثبات الى النفي تاكيدا والاصح هو
الاول اي الاقتصار على النفي لان الايمان وضعت للنفي كذا في الكافي وحلف المشتري اولا في الصور الثلث وكان
ابو يوسف رح يقول اولا يبدا بيمين البايع وهو قول زفر واحدى الروايتين عن ابي حنيفة رح ثم رجع وقال يبدا بيمين
المشتري وهو قول محمد رح واحدى الروايتين عن ابي حنيفة رح لانه اظهرهما انكارا واليمين على المنكر كذا في المبسوط وقد
قيل ان في الابتداء باليمين يقرع بينهما ذكره في الكافي وفسخ القاضي البيع لانهما لما تحالفا لم يثبت البدل والبيع
بلا بدل فاسد ولا بد في البيع الفاسد من فسخ القاضي ثم انه انما يفسخ القاضي اذا طلبا الفسخ او طلب احدهما وفي
قوله فسخ القاضي اشارة الى انه لا ينفسخ بنفس التحالف وقيل ينفسخ والصحيح هو الاول كذا في الكافي ومن نكل
لزمه دعوى الاخر اذ لم يبق دعواه معارضة لدعوى الاخر فلزم القول بثبوته فاذا عرض اليمين على المشتري
ونكل لزمه دعوى البايع فان حلف يعرض اليمين على البايع فان حلف يفسخ البيع وان نكل لزمه دعوى المشتري
وهذا معنى لزوم دعوى الاخر ولا تحالف في الاجل فاذا قال المشتري الثمن مؤجل وانكر البايع فالقول للبايع

ولا تحالف عندنا لان التحالف انما هو عند الاختلاف فيما يتم به العقد كما هو المتبادر من الحديث والاجل
ليس كذلك فاخذ بالقياس وعند زفر يتحالفان اذ هذا الاختلاف يرجع الى الاختلاف في مالية الثمن كذا
في المبسوط وشرط الخيار فاذا قال احدهما كان البيع بشرط الخيار وانكر الاخر فلا تحالف ان هو اختلاف في غير ما
يتم به العقد وقبض بعض الثمن فان قال المشتري اديت بعض الثمن وانكر البايع فلا تحالف بل يحلف البايع و
كذا اذا كان الاختلاف في كل الثمن بان ادعى المشتري الفا والثمن والبايع يحلف ينكر البايع صرح به في الخزانة
وانما خص بعض الثمن بالذكر لان الاختلاف في اصل بعض الثمن يوجب التحالف كما اذا ادعى البايع البيع بالفين
والمشتري بالف فربما يذهب الوهم الى ان الاختلاف في قبض بعض الثمن كذلك فلدفع هذا الوهم خصه
بالذكر وحلف المنكر كما في ساير الدعاوي والمراد منكر الاجل ومنكر خيار الشرط ومنكر قبض بعض الثمن جميعا
ولا بعد هلاك المبيع وحلف المشتري يعني اذا اشترى عبدا مثلا وقبضه وهلك في يد المشتري ثم اختلفا
في الثمن لم يتحالفا ويكون القول للمشتري لان التحالف قد ورد على خلاف القياس عند قيام السلعة بالحديث
فلا يقاس عليه بعد هلاكها وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد فيتحالفان ويفسخ البيع على
قيمة الهالك وفي المصفى هذا اذا كان الثمن دينا فان كان عينا يتحالفان اتفاقا ولا بعد هلاك بعضه يعني اذا
اشترى عبدين مثلا صفقة واحدة وقبضهما ثم مات احدهما واختلف في الثمن لم يتحالفا بل يكون القول
قول المشتري مع يمينه الا ان يرضى البايع بترك حصة الهالك فلا ياخذ من ثمن الهالك شيئا وكان العقد لم
يكن الا على القايم فيتحالفان وقيل ياخذ البايع من ثمن الهالك بقدر ما اقر به المشتري ولا ياخذ الزيادة
فيكون قول المشتري مع يمينه الا ان يرضى البايع ان ياخذ الموجود ولا يخاصمه في الهالك فح لا يحلف
المشتري وهذا كله على قول ابي حنيفة واما عند محمد فيتحالفان وبعد فسخ العقد يرد المشتري الباقي وقيمة
الهالك والتحالف عنده يكون كما ذكرنا في القايم بعينه وعند ابي يوسف يتحالفان في القايم بحصته من
الثمن دون الهالك ويفسخ العقد فيه والقول قول المشتري في قيمة الهالك كذا قيل والصحيح عنده ان يحلف المشتري
بالله ما اشتريتهما بما يدعيه البايع ثم يحلف البايع بالله ما بعتهما بما يدعيه المشتري ثم يفسخ العقد بينهما
في القايم ويسقط حصته من الثمن ويلزم المشتري في حصة الهالك ويعتبر قيمتهما في الانقسام يوم القبض كذا
في الكافي ولو اختلفا في بدل الاجارة او في المنفعة او فيهما معا قبل الانتفاع بان قال الموجر اجرتك الدار شهرا

بدرهمين وقال المستاجر استاجرتها شهرا بدرهم او قال الموجر اجرتكها شهرا بدرهمين وقال المستاجر
استاجرتها شهرين بدرهمين او قال الموجر اجرتكها شهرا بدرهمين وقال المستاجر استاجرتها شهرين بدرهم
فان لم يكن لهما بينة تحالفا اذ التحالف مشروع لدفع الضرر من الجانبين بطريق الفسخ وعقد الاجارة
قبل الانتفاع محتمل للفسخ كما في البيع والمنفعة كالمبيع والاجرة كالثمن فان وقع الاختلاف في المنفعة
يبدأ بيمين الموجر وان وقع في الاجرة يبدأ بيمين المستاجر كذا في الهداية وان وقع الاختلاف فيهما فلم يذكره
والظاهر ان يكون الخيار الى القاضي ثم قد ذكر انه في اختلاف المبيع يبدأ بيمين البايع فلعل ما ذكره هنا
من انه يبدأ بيمين المشتري مخصوص بما اذا كان الاختلاف في الثمن والله اعلم ثم اذا نكل كل منهما لزمه دعوى
الاخر وايهما اقام البينة قبلت وان اقاماها فبينة الموجر اولى وان كان الاختلاف في الاجرة وبينة
المستاجر ان كان الاختلاف في المنفعة وبينة كل منهما فيما يدعيه من الفضل ان كان الاختلاف فيهما معا
وبعد قبضهما لا اي اذا اختلفا في الاجرة بعد استيفاء المنفعة لا يتحالفان ويكون القول قول المستاجر
مع يمينه لانه منكر للزيادة وبعد قبض بعضها اي قبض بعض المنفعة اذا اختلفا في بدل الاجارة او المنفعة
تحالفا في حصة ما بقي اعتبارا للبعض بالكل وفسخت فيما بقي لامكان الفسخ والقول للمستاجر فيما مضى لانه
المنكر لزيادة الاجرة واذا اختلف الزوجان في متاع البيت وادعى كل منهما ان المتاع له سواء كان النكاح
بينهما قايما او لا فلها ما صلح لها اي القول للمراة مع يمينها فيما يصلح لها ويختص بالنساء عادة كالدرع والخمار و
الملاءة والحلي والمغازل والصندوق لان الظاهر شاهد لها الا ان يقيم الزوج البينة على ذلك او يكون الزوج
صانعا او بياعا الثياب النساء وله ما صلح له اي وللرجل ما صلح له ويختص بالرجال عادة كالسلاح والعمامة و
القباء والقلنسوة والمنطقة والكتب لشهادة الظاهر له الا ان يقيم المراة بينة على ذلك او كانت المراة ممن
يبيع ثياب الرجال او لهما اي يكون للرجل ما صلح للرجل والمراة معا كالانية والفراش والرقيق والمنزل والعقار
والمواشي والنقود ونحوها لان المراة وما في يدها في يد الزوج والقول في الدعوى لصاحب اليد بخلاف ما
يختص بها لانه يعارضه ظاهر اقوى منه الا اذا كانت لها بينة على ذلك او كانت ممن تبيع هذه الاشياء وان مات
احدهما واختلف ورثته والاخر في متاع البيت فالمشكل اي ما يصلح للرجال والنساء للحي مع يمينه الا ان يكون لورثة
الاخر بينة لان اليد للحي دون الميت وهذا عند ابي حنيفة وقال محمد المشكل للرجال او لورثته لان المراة وما في يدها

في يد الزوج وقال ابو يوسف لها قدر جهازها والباقي للزوج مع يمينه وكذا اذا كانا حيين واختلفا
فالجواب ايضا كذلك عنده واما الجواب في غير المشكل فلما كان حال حيوتهما بالاتفاق هكذا ذكر في النهاية
والكافي والحصر وكذا اشار الامام قاضي فخر الدين الى ان قول ابيوسف رح انما هو في المشكل واشار فخر الاسلام
في مبسوطه الى ان قوله فيما يصلح للنساء كذا في المصفى وقال زفر المتاع كله نصفان بينهما اذا لم يكن لاحدهما
بينة كذا في بعض شروح الهداية وان كان احدهما عبدا اي رقيقا فالكل من الامتعة المتنازع فيها للحر في الحيوة
لان يد الحر يد ملك ويد المملوك ليست كذلك وللحي بعد الموت حرا كان او رقيقا لانه لابد من الميت فبقي
يد الحي بلا معارض هكذا ذكره في الهداية والجامع الصغير للصدر الشهيد وصدر الاسلام وشمس الائمة
الحلواني والقاضي فخر الدين خان وذكر السرخسي في الجامع الصغير ووقع في بعض النسخ للحي منهما وهو سهو
وفي رواية محمد والزعفراني للحر منهما بالراء كذا في الكافي وهذا عند ابيحنيفة رح واما عند ابيوسف رح ومحمد رح
فكذلك اذا كان الرقيق محجورا اما اذا كان ماذونا او مكاتبا فهو بمنزلة الحر في جميع ما مر كذا في الحصر
وسقط دعوى الملك المطلق ان برهن ذو اليد ان المدعي وديعة او عارية او رهن او موجر او مغصوب
من زيد لانه اثبت بالبينة ان يده ليست يد خصومة وقوله من زيد قيد في الكل وفيه اشارة الى انه لو قال
الشهود اودعه رجل لا نعرفه او اعارة وكذا غيرهما لا يندفع الخصومة فان قالوا نعرفه بوجهه ولا نعرفه
باسمه ونسبه لا يندفع الخصومة عند ابيحنيفة رح وعن ابيحنيفة رح ان ذا اليد اذا كان صالحا يندفع الخصومة
عنه وان كان معروفا بالحيل لا يندفع رجع الى هذا القول حين ابتلى بالقضاء وقال ابن ابي ليلى يندفع
عنه الخصومة بمجرد قوله من غير بينة وقال ابن شبرمة لا يندفع الخصومة عنه وان اقام البينة على قوله كذا
في مبسوط امام السرخسي ويسمى هذه المسائل مخمسة كتاب الدعوى لانها خمس صور وهي الايداع والاعارة
والرهن والاجارة والغصب وايضا فيها خمسة اقوال كما ذكرنا كذا ذكره المص لكن فيها قولا اخر اعني قول الشافعي
وهو انه اذا اثبت المدعي دعواه بالبينة ثبت ملكيته سواء اقام المدعى عليه بينة على الايداع او لا وفيه
ان حاصله يرجع الى قول ابن شبرمة واعلم انه اذا قال ذو اليد ان هذا الشيء لزيد الغايب قد ضل منه فوجدته
واقام على ذلك بينة اندفعت الخصومة عنه ذكره في الخلاصة ولا يخفى ان هذه الصورة غير الصور الخمس وقوله
ان برهن ذو اليد معناه انه اقام ذو اليد بينة على ذلك فلو اقام بينة على ان المدعي اقر ان فلانا دفعها

اليه

٣٥٧
اليه اندفعت الخصومة ايضا ثم انه انما يندفع دعوى المدعي في هذه الصور اذا لم يدع المدعي فعلا
عليه بل ادعى ملكا مطلقا اما اذا ادعى فعلا عليه بان قال غصبت مني او سرقت مني لا يندفع الخصومة
باقامة البينة على الايداع مثلا فان قال المدعي سرق مني او غصبت مني واقام البينة على الايداع يندفع
الخصومة عند محمد وعندهما كذلك في الغصب واما في السرقة فلا يندفع اذ الظاهر ان هو الذي في يده
وانما لم يعينه درءا للحد وفي الغصب لا حد فيه حتى يحترز عن كشفه كذا في الهداية وحجة الخارج في الملك المطلق
احق من حجة ذي اليد يعني اذا ادعى الخارج ملكا مطلقا واقام بينة على ذلك وذو اليد ايضا اقام بينة
على الملك المطلق فبينة الخارج احق من بينة ذي اليد ويقضي به للخارج لانه قد ثبت بالحديث ان
البينة على المدعي وجه ان وقت احدهما فقط سواء وقت الخارج او ذو اليد والاظهر ان يقال وان وقت
ذو اليد وهذا عند ابيحنيفة رح ومحمد وعند ابيوسف وهو رواية عن ابيحنيفة رح ان صاحب الوقت اولى
وان وقتا معا فان كان الوقتان سواء يقضي للخارج وان كان تاريخ احدهما سبق يقضي لاسبقهما تاريخا
لان للتاريخ عبرة عند ابيحنيفة رح في دعوى ملك المطلق وهو قول ابيوسف الاخر وهو قول محمد اولا
وعلى قول ابيوسف رح اولا وهو قول محمد اخرا لا عبرة للتاريخ في الملك المطلق دعوى الملك المطلق فيقضي
للخارج كذا في الذخيرة وانما قال في الملك المطلق لانه اذا ادعى الخارج وذو اليد الملك بسبب نحو الشراء
او الميراث وغيرهما فليس حكمه كذلك كما سيجيء ولو برهن خارجان قضي لهما يعني اذا ادعى اثنان عينا في يد
اخر وكل منهما اقام البينة على الملك المطلق يقضي بينهما نصفين وهذا اذا لم يورخا او ارخا على السواء
وان ارخا وتاريخ احدهما اسبق يقضي له عند ابيحنيفة رح وهو رواية عن ابيوسف رح ومحمد رح وعلى قول ابيوسف
اولا وهو قول محمد اخرا يقضي بينهما ولا عبرة بالتاريخ هكذا ذكر بعض المشايخ وبعضهم قالوا انه يقضي لاسبقهما
تاريخا بلا خلاف وان ارخ احدهما ولم يورخ الاخر فعند ابيحنيفة رح يقضي بينهما وعند ابيوسف يقضي
للمورخ وعند محمد يقضي لغير المورخ كذا في الفصول العمادية وفي نكاح سقطا يعني اذا ادعيا كل واحد نكاح
امراة وليست في يد احدهما واقام كل منهما بينة على النكاح سواء ارخا وتاريخهما سواء او لم يورخا سقط النكاحان
لتعذر العمل بالبينتين اذ المحل لا يقبل الاشتراك وهي لمن صدقته لان النكاح مما يحكم به بتصادق الزوجين
فان لم تقر لاحد يفرق بينهما وان اقرت لهما بان قالت تزوجت زيدا بعد ما تزوجت عمروا فهي امراة زيد عند

ابيوسف وعند محمد رح هى امراة عمرو والفتوى على قول ابيوسف رح ذكر فى الظهيرية وحكى عن ركن الاسلام
على السغدى ان لا يترجح احدى البينتين فى النكاح الا باحدى معان ثلاث احدها اقرار المراة والثانى
كونها فى يد احدهما والثالث دخول احدهما بها الا ان يقيم البينة ان نكاحه اسبق كذا فى الخلاصة وان ارخا
فالسابق احق به سواء اقرت المراة له او للاخر وسبق التاريخ تحصل بان يقول الشهود ان نكاح هذا
كان اسبق من نكاحه وذكر الدينارى فى فتاواه انه لا يثبت السبق بهذا القدر ما لم يقولوا ان نكاح
هذا كان فى رجب سنة كذا ونكاح الاخر فى شعبان تلك السنة كذا فى الخزانة وان ارخ احدهما دون
الاخر فصاحب التاريخ اولى ذكره فى الخلاصة وان اقرت لمن لا حجة له فهى له لتصادقهما فان برهن الاخر
بعدما اقرت الاول قضى له اى للذى برهن لان البينة اقوى من الاقرار فان برهنا بعد الاقرار لاحدهما
فان وقتا فالاول اولى وان لم يوقتا فالذى زكيت بينة اولى وان لم يزك بينتهما او زكيتا فعند بعض
المشايخ يقضى للذى اقرت له بالنكاح سابقا وهو الاقيس وعند بعضهم لا يقضى لواحد منهما كذا فى
المحيط وان برهن احدهما على نكاح امراة ولم يكن هناك مدعى اخر وقضى له ثم برهن الاخر على نكاح تلك المراة
لم يقض له لان القضاء الاول قد صح فلا ينقض بما هو مثله الا اذا اثبت سبقه بالبينة لانه ظهر
الخطاء فى الاول بيقين كما لم يقض بحجة الخارج على ذى يد ظهر نكاحه سواء لم يورخا او ارخا على السواء
او ارخ احدهما دون الاخر وفى المحيط اذا اقام ذو اليد بينة على النكاح من غير تاريخ بعدما اقام الخارج
البينة يقضى لصاحب اليد عند بعض المشايخ وبعضهم قالوا لا يسمع بينة ذى اليد واليه مال الصدر
الشهيد وانما قيد ذو اليد بقوله ظهر نكاحه لانه اذا لم يكن نكاحه ظاهرا وجدت نكاح المدعى وقالت
انى لغير المدعى ما نعا عن القضاء ببينة المدعى كذا فى الخزانة الا اذا اثبت سبقه بالبينة بان نكاحه كان
قبل نكاحه فح يقبل بينة الخارج ولا يقبل بينة ذى اليد الا اذا وقف ذو اليد وقال تزوجتها قبل ان
يتزوج الخارج ثم جددنا العقد بعد ذلك العقد فح لا يندفع ببينة ذى اليد كذا فى فصول العمادية وان
برهنا على شراء شئ من ذى يد ولم يورخا او ارخا على السواء فلكل نصفه بنصف الثمن او تركه اذ يحتمل ان
يرغب فى تملك الكل ولا يرغب فى تملك النصف فتخير ولو ترك احدهما بعدما قضى لهما بان قال بعد قضاء القاضى
لا اختار لم يأخذ الاخر كله لان قضاء القاضى بالمبيع بينهما يتضمن فسخ العقد فى حق كل منهما فى النصف ولو

ارخ احدهما دون الاخر فصاحب المورخ اولى فان ارخا تاريخين فالسابق اولى وهذا اذا لم يكن فى يد
احدهما فان كان المبيع فى يد احدهما ولم يورخا او ارخا سواء او ارخ احدهما دون الاخر فصاحب اليد
اولى كذا فى الهداية والشراء احق من هبة وصدقة ورهن مع قبض يعنى اذا ادعى احدهما الشراء هذا
الشئ من زيد والاخر ادعى الهبة منه مع القبض او الصدقة مع القبض فالشراء اولى من الجميع وهذا اذا لم
يورخا او ارخا على السواء وان ارخ احدهما دون الاخر فالمورخ اولى وان ارخا وتاريخ احدهما اسبق
فهو اولى فان كان العين فى يد احدهما فهو اولى الا ان يورخا وتاريخ الخارج اسبق فح يقضى للخارج كذا
فى الفصول العمادية والشراء والمهر سواء يعنى اذا ادعى رجل الشراء من زيد فادعت امراة انه تزوجها
زيد عليه فهما سواء فيقضى لكل منهما بالنصف وهذا عند ابيوسف رح وقال محمد رح الشراء اولى كذا فى
المبسوط وكذا الغصب والوديعة سواء اذا ادعاهما خارجان ولم يورخا او ارخا على السواء فيقضى بينهما
نصفين فان ارخا واحدهما اسبق فالسابق اولى وكذا اذا ارخ احدهما دون الاخر فالمورخ
اولى وكذا اذا كان احدهما ذا يد فهو اولى الا اذا اقام الخارج بينة على السبق ولا ترجح بكثرة الشهود
فان اقام احدهما شاهدين والاخر اربعة فهما سواء لان الترجيح عندنا انما هو بقوة الدليل لا
بكثرته كما تقرر فى الاصول ولو ادعى احد خارجين نصف دار والاخر كلها وكل اقام البينة على
ما ادعاه فالربع للاول وقالا الثلث للاول والباقى للثانى فابو حنيفة رح اعتبر طريق المنازعة وهو
ان النصف سالم لمدعى الكل بلا منازعة وفى النصف الاخر منازعتهما على السواء فينصف بينهما فلصاحب
الكل ثلاثة ارباع ولصاحب النصف الربع وهما اعتبرا طريق العول كما فى قسمة التركات فانه اذا ضاق
المخرج عن انصباء الورثة زادوا على المخرج شيئا ليخرج انصباؤهم على نسبة حقوقهم فى مسئلتنا اجتمع الكل
والنصف فيكون المسئلة من اثنين وتعول الى ثلثة فلصاحب الكل سهمان ولصاحب النصف سهم
وان كانت معهما اى ان كانت الدار فى يدهما معا فهى للثانى نصف بالقضاء لا به اى لا بالقضاء وذلك لانه
اذا كانت فى يدهما كان النصف فى يد كل منهما فالنصف الذى فى يد مدعى الكل لا يدعيه الاخر اذ دعواه فى النصف
الذى فى يد مدعى الكل لا يدعيه الاخر اذ دعواه فى النصف الذى فى يده يدعيه صاحب الكل فاذا اقاما البينة
يترجح بينة صاحب الكل لانه خارج بالنسبة الى هذا النصف فيقضى لصاحب الكل بذلك النصف وكان النصف

الاخرى يدٖ سالما فيترك فى يده ولو برهن خارجان على نتاج دابة اى على ان هذه الدابة نتجت فى ملكى
وارخا قضى لمن وافق تاريخه سنها لان علامة الصدق ظهرت فى بينة من وافق تاريخها سنها فان
اشكل سنها ولم يعلم ذلك فلهما نصفه لهذا ونصف لذاك سواء ارخا او ارخ احدهما دون الاخر لانه صار
كانهما لم يذكرا تاريخا فاذا يكون بينهما نصفين فكذا هذا وان خالف سن الدابة الوقتين بطلت البينتان
لانه ظهر كذب الفريقين فيترك فى هذه كذا فى الكافى والهداية وقال السرخسى فى المبسوط الاصح انه يقضى
بينهما نصفين لانه لما سقط اعتبار الوقت اعتبر مقصدهما وهو اثبات الملك وقد استويا فى ذلك فينصف
بينهما وانما قال الخارجان لانه اذا برهن خارج وذو اليد على النتاج يقضى بها لذى اليد استحسانا لما روى
ان النبى صلعم قضى لذى اليد فى ناقة ادعاها هو واخر النتاج فيها واقاما بينة والقياس ان يقضى بها للخارج
كما فى دعوى الملك المطلق وعن عيسى ابن ابان انه انما يترك فى يد ذى اليد فتهاتر البينتين ما ذكره وهو
غير صحيح والا لما لزم ان يتهاتر البينتان فيما اذا ادعى الخارجان النتاج كذا فى المبسوط وذو اليد المستعمل
لان الاستعمال زيادة دليل على الصدق كمن لبن فى ارض فانه يكون تلك الارض فى يده وفى بعض النسخ كمن
لبن مكان من لبن فانه اذا تنازعا فى ثوب واحدهما لابسه فهو ذو اليد دون الاخر فالنسخة الاولى اولى اذ
يفهم هذا من قوله واللابس لا اخذ الكم فان اللابس هو المستعمل بخلاف ما اذا كان الثوب فى يد رجل وطرفه
فى يد اخر فانه بينهما نصفان والراكب ذو اليد لا اخذ اللجام لانه تصرفه اظهر وادل على اختصاص الملك به
ومن فى السرج لا رديفه لان العادة جرت بان المالك يركب فى السرج وغيره يكون رديفا واما اذا كانا
راكبين فى السرج فيكون بينهما كذا فى الهداية وقال صاحب الخلاصة هكذا ذكر فى الفتاوى والاجناس والمنتقى
والمذكور فى شرح الطحاوى ان هذا رواية ابى يوسف وفى ظاهر الرواية الدابة بين الراكب فى السرج والرديف
نصفان وذو الحمل لا من علق كوزه فان تصرف الاول اظهر ومن اتصل الحائط ببنائه اتصال تربيع فانه يكون
ذو اليد دون غيره فيما اذا تنازعا فى حائط وتفسير اتصال التربيع اذا كان الجدار من لبن ان يكون انصاف
لبن الحائط المتنازع فيه داخلة فى انصاف لبن الحائط الذى هو غير متنازع فيه وبالعكس وان كان الجدار من خشب
فان يكون ساجة احدهما مركبة فى الاخرى اما اذا ثقب وادخل فيه لا يكون تربيعا كذا فى الذخيرة وقال المص
وانما سمى اتصال تربيع لانهما انما يبنيان ليحيط مع جدارين اخرين بمكان مربع ثم لا يخفى ان لا اريد الساقرين

فارق بيوت بلده المراد بالبيوت هى البيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب لا الخيام والاخبية ونحوها
بقرينة الاضافة الى البلد ولا فرق بين ان يكون ملك البيوت متصلة بالبلد فى زمان السفر ولم يكن وكانت
فى القديم كذلك فى الظهيرية والمراد بالبلد مطلق البقعة التى استوطنها سواء كانت مصرا او قرية وسواء كانت
وطنا اصليا او وطنا اقامة وظاهر عبارته يشعر بانه لا اعتبار للقرى المتصلة بربض البلد وكذا ظاهر عبارة
الهداية يدل على ذلك والمذكور فى فتاوى قاضى والظهيرية والخلاصة ان الصحيح هو ان القرية ان كانت متصلة بربض
البلد يعتبر مجاوزتها الفناء وفيما عدا ذلك ان كان بين الفناء وبين البلد قدر غلوة اى ثلثمائة ذراع الى اربعمائة
ذراع او اكثر او كان بينهما مزرعة فلا يعتبر مجاوزته والا فيعتبر ثم اختلف فى حد انفصال القرية عن البلد
فقيل مائة ذراع وقيل بقدر سكة وقيل قدر غلوة وقيل قدر ما لا يسمع الصوت واطلاق المفارقة الى الاتصال
بهذا النوع نوع استعمال فيكون اولى من اتصال الملازقة التى هو مجرد اتصال فيكون بمنزلة الراكب على الدابة
والاخذ بلجامها وذكر السرخسى فى المبسوط كان الكرخى يقول صفة اتصال التربيع ان يكون جانبا الحائط المتنازع
فيه متصلين بحائطين اخرين لاحدهما والحائطان متصلان بحائط بمقابلة الحائط المتنازع فيه حتى
يصير مربعا فيكون الكل فى حكم شئ واحد والمروى عن ابى يوسف ان المعتبر اتصال جانبى الحائط المتنازع
فيه بحائطين لاحدهما فاما اتصال الحائطين بحائط اخر له فغير معتبر وعليه اكثر مشايخنا انتهى كلامه
او وضع عليه الجذع فانه ذى اليد وهو اولى من صاحب اتصال الملازقة لان صاحب الجذع مستعمل
للحائط بجذعه والاخر مجرد اتصال ثم انه اورد الجذوع مفردا اشارة الى ان صاحب الجذع الواحد ايضا
ذو اليد وهو رواية ابن سماعة من محمد ولم يذكره محمد فى ظاهر الرواية وقيل ان صاحب الجذع الواحد
ليس بذى اليد لان الحائط فلا فلما يبنى لذلك كذا فى الفصول العمادية ولا اعتبار لوضع خشبات عليه
اى على الجذع ويقال لتلك الخشبات هرادى وربما يقال حرادى فان كان لاحدهما عليه حرادى ولا شئ للاخر
عليه يقضى بينهما لان الحائط يبنى للتسقيف عليه وذلك بوضع الجذوع لا للهرادى فلا اعتبار بها وجالس
البساط والمتعلق به سواء فان الجلوس عليه ليس بيد عليه حتى لا يصير غاصبا ببساط الغير بمجرد القعود عليه
ذكره فى الكافى كمن معه ثوب لا على وجه اللبس وطرفه مع الاخر فانهما سواء لان اثبات اليد اكثر لا يوجب زيادة
فى الاستحقاق كما فى كثرة الشهود وذو بيت من دار كذى بيوت منها فى حق ساحتها لاستوائهما فى استعمالها

وهو المرور فيها مع امكان ان يكون مرور صاحب القليل اكثر بكثرة دخوله وخروجه **فصل**
مبيعة ولدت لاقل من نصف حول منذ بيعت فادعى البايع الولد ثبت نسبه منه وامها ويفسخ البيع ويرد
الثمن على المشتري استحسانا بالتيقن العلوق في الملك قبل البيع وله حق الدعوة ولا يبطل ذلك الحق بالبيع
فيصح دعوته من غير تصديق المشتري والقياس ان لا يثبت النسب منه انه لم يصدقه المشتري وهو قول
زفر كذا في المبسوط ولو ادعاه بعد عتقها اى ادعى البايع الولد بعدما اعتق المشتري امها ثبت نسبه من
البايع لان الولد يحتاج الى اثبات النسب ويرد البايع الى المشتري حصته اى حصة الولد من الثمن دون
حصة الامام بان يقسم الثمن على قيمة الام وقيمة الولد فاصاب قيمة الولد يرده في الهداية ان هذا قولهما
وعند ابي حنيفة يرد كل الثمن كما اذا ماتت الام ثم ادعى البايع الولد فعنده يرد الثمن كله وعندهما يرد
حصة الولد فقط وذكر السرخسي في المبسوط ان الخلاف انما هو في الموت واما في صورة الاعتاق فيرد
البايع حصة الولد فقط بالاتفاق ولا يعتبر دعوة المشتري بعد ما ثبت النسب من البايع بدعوته واما
اذا ادعى المشتري قبل دعوة البايع فلا شك في صحة دعواه وثبوت النسب منه وبعد ذلك لا يصح دعوة
البايع فان ادعياه معا ثبت النسب من البايع لان دعوة البايع دعوة استيلاد وهي تستند الى العلوق
ودعوة المشتري دعوة تحرير وهي تقتصر على الحال فان العلوق ولم يقع في ملكه كذا في المبسوط ولا دعوة
البايع بعد موت الولد او عتقه اما بعد موت الولد فلانه استغنى الولد عن النسب واما بعد العتق فلانه
يثبت للمشتري فيه حق الولاء فلم يبق للبايع فيه حق الدعوة وفي المبسوط ان دعوة البايع لا يعتبر بعد
العتق اذا كذبه المشتري ويفهم منه انه لو صدقه المشتري يكون دعوته معتبرة وكذا لا يعتبر دعوة البايع
لو ولدت لاكثر من نصف حول ولاقل من سنتين لانه احتمل ان لا يكون العلوق في ملكه فلم يوجد الحجة الا
اذا صدقه المشتري فانه حج يثبت النسب ويبطل البيع ويصير الولد حرا من الاصل والام ام ولده لتصادقهما
واحتمال العلوق في ملكه ولسنتين عطف على قوله اقل اى مبيعة ولدت لسنتين او اكثر هي ام ولده نكاحا
ان صدقه المشتري وام الولد نكاحا هي امة ولدت من زوجها فملكها او ملكها اولا فولدت فيهما يحمل ذلك على ان
البايع استولدها بحكم النكاح حملا لامره على الصلاح ويبقى الولد عبدا للمشتري وذلك لان الولد لا يبقى في البطن
اكثر من سنتين وكان حادثا بعد زوال ملك البايع عنها فلا يقبل الا في حق ثبوت النسب

كتاب الصلح

اورده عقيب الدعوى لمناسبة بينهما من حيث ان بالصلح ينقطع المنازعة وفائدة الدعوى ايضا ان
ينقطع المنازعة بعد اتمامها او نقول هما ضدان من حيث ان الدعوى منازعة والصلح دفع المنازعة
وهو في اللغة اسم من المصالحة خلاف المخاصمة ماخوذ من الصلاح وهو استقامة الحال يقال صلح الشيء
اذا زال عنه الفساد وصلح المريض اذا زال عنه فساد المزاج وفي الشريعة وهو عقد يرفع النزاع اى
يكون المقصود والغرض الاصلي منه رفع النزاع فلا يرد هبة الدين ممن عليه الدين بعد المطالبة والدعوى
فانه يرتفع النزاع بذلك ايضا لكن المقصود الاصلي من الهبة مطلقا ليس دفع النزاع وزاد بعضهم في
التعريف قوله على سبيل التراضي والظاهر انه لا حاجة الى هذا لان المراد تعريف الصلح مطلقا ولو خص
بالصلح الصحيح لابد من قيد اخر وهو ان يكون بعد دعوى صحيحة فان في الصلح على الانكار بعد الدعوى
الفاسدة اختلاف المشايخ وصح باقرار وسكوت وانكار لان المدعي ياخذه عوضا عن حقه في زعمه و
المدعى عليه يدفعه لدفع الخصومة عن نفسه وكلاهما مشروع فان دفع الرشوة لدفع الظلم امر جائز فالاول
اى الصلح مع الاقرار كبيع ان وقع عن مال بمال اذ فيه مبادلة المال في حق المتعاقدين بتراضيهما ففيه
الشفعة اذا كان المدعى او بدل الصلح عقارا والخيارات اى خيار الروية وخيار العيب وخيار الشرط فاذا
صح عن دار او على دار فللشفيع الشفعة والرد بالخيارات الثلاث من المدعي والمدعى عليه في بدل الصلح
والمصالح عنه ويفسده اى الصلح جهالة البدل لانها هي المفضية الى المنازعة دون جهالة المصالح عنه لانه
يسقط كذا في الهداية وذكره في الخزانة ان البدل ان احتيج فيه التسليم فجهالته يفسد الصلح والا فلا كما اذا ادعى
احد حصة معينة في دار على رجل وادعى ذلك الرجل حقا في دار في يد المدعي فان اصطلحا على ان يدفع احدهما
مالا ولم يسم ليسلم اليه الاخر ما ادعاه لا يجوز وان اصطلحا على ان يترك كل منهما دعواه جاز وفي الفصول العمادية
قال الا ابو الليث في المبسوط الصلح على شيء من المال على خمسة اوجه احدها ان يحتاج فيه الى ذكر المقدار فحسب كما
اذا صالحه على دراهم او دنانير فانه يكون على النقد الغالب في البلد وثانيها انه يحتاج الى ذكر المقدار والصفة
كما اذا صالحه على تبر او مكيل او موزون ليس له مؤنة حمل فانها ينقسم الى جيد ووسط وردي وليس بعضها باغلب
من بعض في بياعات الناس فلا بد من بيان الصفة وثالثها ان يحتاج الى ذكر المقدار والصفة بالاتفاق وبيان مكان
التسليم عند ابي حنيفة ورابعها ان يحتاج الى ذكر الصفة والاجل كما اذا صالح على ثوب فلا بد من ذكر الاجل فان

الثوب لا يصلح ان يثبت دينا فی الذمة الا بطريق السلم وخامسها ان يحتاج الى الاشارة والتعيين كما اذا صالحه
علی حیوان فانه لا یجوز الا ان یکون معینا اذ الحیوان لا یصلح دینا فیما هو منه باب الاجارة وما استحق من
المدعی یرد المدعی حصته من العوض وما استحق منه ای من العوض رجع بحصته من المدعا وان استحق الکل
رجع بالکل لانه الصلح مع اقرار معاوضة مطلقة کالبیع وحکم الاستحقاق فی البیع هذا وفی شرح الطحاوی
اذا صالح من دعوی الدار علی عبد فاستحق العبد فان لم یجز المستحق الصلح یرجع المدعی علی دعواه و
ان اجاز سلم العبد للمدعی ورجع المستحق بقیمة العبد علی المدعی علیه وان استحق نصف العبد فان شاء
المدعی رضی بالنصف وعاد فی نصف الدعوی وان شاء رد العبد وعاد فی جمیع الدعوی وکاجارة ان
وقع عن مال بمنفعة کما اذا ادعی دارا ثم صالح عنها علی خدمة عبد لوجود معنی الاجارة وهو تملیک
المنفعة بمال فشرط التوقیت فیه اذا کان البدل مما یعلم بالتوقیت کسکنی الدار بخلاف ما اذا وقع
الصلح عن المال علی نقل هذا الشیء من ههنا الی ثمه وفی الخلاصة اذا ادعی عبدا فصالحه علی خدمته شهرا
جاز وعلی غلته شهرا لا یجوز ویبطل الصلح بموت احدهما ای المدعی والمدعا علیه فی المدة کما اذا صالح
عن دعوی دار علی خدمة عبده سنة ثم هلك المدعی او المدعی علیه قبل الاستیفاء بطل الصلح قیاسا هو
قول محمد فیعود علی دعواه ولو کان بعد استیفاء بعضها بطل ما بقی ویرجع فی دعواه بقدره وقال
ابو یوسف ان مات المدعی علیه لا یبطل الصلح والمدعی یستوفیه وان مات المدعی فکذلك فی خدمة العبد وسکنی
الدار والوارث یقوم مقامه دون رکوب الدابة ولبس الثوب فان الناس یتفاوتون فیهما فلا یقوم الوارث
مقام المورث کذا فی الکافی والاخران ای الصلح مع السکوت والصلح مع الانکار معاوضة فی حق المدعی اذ فی
زعمه انه یاخذ عوضا عن حقه وفداء یمین وقطع نزاع فی حق الاخر ای المدعی علیه وفی قوله فداء یمین
اشارة الی انه اذا ادعی علیه مالا فانکر وحلف ثم ادعاه عند قاض اخر فانکر وصولح لا یصح الصلح لانه لا یمین
علیه وقد نص فی الاسرار علی ذلك وروی محمد عن ابی حنیفة انه یصح ذکره فی القنیة وفی کتاب ادب القاضی
من الکفایة اذا ادعی نکاح امراة فصالحته علی مال جاز بالاتفاق وان لم یستحلف عند ابی حنیفة فلا شفعة فی
صلح عن دار لانه یاخذها علی اصل حقه لا بعقد مجدد بل فی الصلح علی دار لان المدعی یاخذها عوضا عن المال
فی زعمه فکان معاوضة فی حقه فیلزم الشفعة باقراره وما استحق من المدعی فی الصلح عن انکار او سکوت فحکم

فی الصلح

فی الصلح عن اقرار فاذا استحق بعض المدعا یرد حصته من العوض واذا استحق بعض کل المدعی یرد کل العوض ویرجع
المدعی بالخصومة علی المستحق وما استحق من العوض فی الصلح عن انکار او سکوت رجع المدعی الی الدعوی فی کله ان
کان المستحق کل الدار مثلا او بقدر المستحق ان کان المستحق هو البعض لان المبدل هو المدعی فاذا استحق البدل
رجع هو بالمبدل ولو صالح علی بعض دار یدعیها لم یصح لان ما قبضه عین حقه وهو علی دعواه فی الباقی
کذا فی الهدایة وذکر فی الذخیرة ان یصح هذا الصلح وهل یسمع دعوی المدعی بعد ذلك وهل یقبل البینة
علی باقی الدار ذکر الامام نجم الدین النسفی فی شرح الکافی انه یسمع وذکر شیخ الاسلام خواهر زاده فی شرحه
انه لا یسمع وهو ظاهر الروایة وانما خص الکلام ببعض الدار لان الصلح فی دعوی الدین علی بعض الدین
یصح ولا یسمع دعواه بعد ذلك علی الباقی وفی الخلاصة عن ابی یوسف هذا فی الحکم اما فیما بینه وبین الله تعالی
فلا یبرأ وحیلة ان یزید المدعی علیه فی البدل شیئا فیصیر ذلك الزاید عوضا عن حقه فیما بقی او یبرأ عن
دعوی الباقی وهذا براءة عن دعوی العین فهی صحیحة وان لم یکن البراءة عن العین صحیحة کما اذا مات احد
فبرئ واحد من الورثة عن نصیبه من الترکة لا یصح لان هذه براءة عن العین وفی فتاوی قاضی اذا صالح
رجلان علی نصف دار علی ان یبرأ من النصف الباقی ثم اقام المدعی بینة علی ان کل الدار له قال محمد یقضی له
بجمیع الدار الا ان یکون المدعی قال بعد الصلح علی وجه الاقرار لا حق لی فی النصف الباقی فح لا یقضی للمدعی
بجمیع الدار واعلم ان معنی قولنا البراءة عن الاعیان لا یصح ان العین لا یصیر ملکا للمدعی علیه بالابراء لا ان
یبقی المدعی علی دعواه کذا فی الذخیرة وصح الصلح عن دعوی المال لانه فی معنی البیع فان کان هذا المال من
جنس المدعی لا یجوز ان یکون اکثر من المدعی وان کان من غیر جنسه کما اذا تصالحا فی العبد المغصوب علی اکثر من قیمته
جاز عند ابی حنیفة خلافا لهما وفی الفصول العمادیة ذکر الحاکم انه اذا صالح من الدواب والثیاب علی اکثر من قیمتها
بما لا یتغابن الناس فیه جاز عند ابی حنیفة وعندهما لا یجوز فی الفضل بما لا یتغابن الناس فیه والمنفعة فانها یملك
بعقد الاجارة فکذا بالصلح قبل صورته ان یدعی علی الوارث ان المیت اوصی بخدمة هذا العبد وانکر الورثة وانما
احتج الی ذلك لان الروایة محفوظة انه لو ادعی استیجار عین والمالك ینکره ثم صالحا لا یجوز کذا ذکره المص وفی الخزانة
اذا صالح عن الشرب علی مال معلوم جاز وان کان بیعه لا یجوز کما اذا ادعی سکنی دار فصالح عنها علی سکنی دار اخری
مدة معلومة جاز وان کان اجارة السکنی لا یجوز والجنایة فی النفس وما دونها عمدا ای صح الصلح فی الجنایة فی النفس وما

دونها عمدا فيكون مبادلة المال وعند فساد التسمية يجب الدية الا انه اذا صالح على خمر لا يجب شئ لان وجوب
المال ههنا ليس ضرورة بالجواز العفو وخطاء فان موجب جناية الخطاء المال فيكون بمنزلة البيع الا انه لا
يجوز الزيادة على ما قدره الشرع اعنى الدية بخلاف الصلح عن القصاص فانه يجوز الزيادة فان صالح فى الخطاء
غيرها هو من مقادير الدية جاز لانه مبادلة بها ويشترط القبض فى المجلس لئلا يكون افتراقا عن دين بدين
والرق ودعوى الزوج النكاح وكان عتقا بمال وخلعا يعنى صح الصلح عن دعوى الرق بان ادعى رجل على
مجهول انه عبده فصالحه على مال وكان فى حق المدعى عتقا بمال اذا امكن تصحيحه على هذا الوجه وكذا فى حق المدعا
عليه ان كان الصلح عن اقرار ويثبت الولاء وان كان عن انكار او سكوت فهو لرفع الخصومة ولا يثبت الولاء
الا ان يقيم البينة فيثبت وكذا صح الصلح عن دعوى الزوج النكاح وكان فى معنى الخلع فى جانبه بناء على
زعمه الا انه لا يحل له ان ياخذ المال اذا كان مبطلا فى دعواه وفى جانبها ايضا خلع ان كان عن اقرار وان كان
عن انكار لدفع الخصومة وح لا يجب عليها العدة وان تزوجت بزوج اخر جاز فى القضاء اما لو علمت انها
كانت زوجة له لا يحل لها زوج اخر فى عدته كذا فى الفصول العمادية ولم يجز عن دعواها النكاح على
رجل لان بذل المال منها لترك الدعوى فان كان هذا فرقة فاعطاء العوض من جانبه فى الفرقة غير معهود
وان لم يكن فرقة فالبذل لا يقع فى مقابلة شئ او يكون هى على دعواها وذكر فى بعض النسخ القدورى انه
يجوز هذا الصلح ويجعل كانه زاد فى مهرها ثم خالعها على اصل المهر دون الزيادة فسقط الاصل وبقيت
الزيادة كذا فى الكافى ولا عن دعوى حد لانه حق الله تعالى لا حق العبد فلو اخذ زانيا او سارقا او شارب خمر
وصالح على مال على ان يرفعه الى السلطان فهو باطل ويرد ما اخذ ولو قذف امراته بالزنا حتى وجب عليه اللعان
ثم صالح على مال لا تطالبه باللعان كان باطلا وعفوها بعد الرفع الى الحاكم باطل وقيل جايز وكذا الصلح فى
حد القذف باطل فان كان ذلك بعد الرفع الى القاضى لا يسقط الحد وان كان قبل الرفع يسقط كذا فى فصول
العمادية وبدل صلح هو كبيع وذلك بان يكون صلحا بمال على مال ويكون مع اقرار على الوكيل فان حقوق العقد
فى البيع يرجع الى الوكيل وما ليس كبيع كالصلح عن دم عمدا وعلى بعض دين يدعيه على الموكل وذلك لان الصلح عن دم
العمد اسقاط محض وكذا الصلح على بعض الدين اسقاط للباقى فيرجع الحقوق الى الموكل الا ان يضمنه الوكيل فى
الصلح على بعض الدين فح يواخذ بعقد الضمان لا بعقد الصلح وكذا ان كان الصلح عن انكار او سكوت فانه يرجع

الحقوق

الحقوق الى الموكل لانه فداء يمين والوكيل سفير محض فى ذلك وقد مرت مسئلة الصلح عن دم العمد فى كتاب
الوكالة فلا حاجة الى ايرادها ههنا وان صالح فضولى وضمن البدل او اضافه الى ماله او اشار الى نقد او عرض
او اطلق ونقد صح هذه خمس صور من صلح الفضولى احدها اذا صالح بمال وضمنه فاذا اضاف الضمان الى نفسه
يلزم المال عليه ولا يرجع بذلك على المدعى عليه ولا يكون له شئ من المدعى ولا فرق بين ان يكون مقرا او
منكرا كذا فى الكافى وفى فتاوا قاضى ان المدعا عليه اذا كان مقرا يتوقف صحة صلح الفضولى على اجازة المدعى
عليه اذا امكن حمله على الكفالة فيتوقف على الاجازة بخلاف ما اذا كان منكرا حيث ينفذ على المصالح
اذ ثمه يجعل ذلك ايجابا على نفسه ابتداء وثانيها ما اذا اضاف الى ماله بان قال صالح فلانا على الف درهم
من مالى او على عبدى فصالح فانه لزمه تسليمه ولا يرجع بذلك على المدعا عليه وهذا اذا كان المدعى دينا
وكذا اذا كان عينا والمدعى عليه منكر او ساكت فان كان مقرا فالصلح ايضا صحيح لكن العين يصير ملكا
للفضولى كذا فى فتاوا قاضى وثالثها ما اذا لم يضف الى ماله ولا الى نفسه ولكن اشار الى نقد لانه لما
عينه للتسليم صار شارطا سلامته له فيتم بقوله ولا يتوقف على الاجازة ورابعها ما اذا لم يضف الى ماله ولا
الى نفسه ولكن اشار الى عرض بان يقول صالحتك على هذا الثوب ذا نه يتم كما مر واراد بالعرض ما سوى
النقد حتى يتناول الحيوان فلو قال صالحتك على هذا العبد تم ايضا وخامسها ما اذا اطلق ولم يضفه الى
نفسه وماله ولم يشر الى شئ بان قال صالح فلانا على الف وسلمها فانه يتم الصلح لان التسليم اليه يوجب
سلامة العوض له فيتم العقد وان لم ينقد واطلق الصلح فالصلح موقوف ان اجازه المدعا عليه لزم
البدل والا رد وذلك لانه لم يضفه الى نفسه ولا الى ماله ولم يضمن فلا يمكن تنفيذه عليه فيتوقف على
على الاجازة وصلحه على جنس ماله عليه اخذ لبعض حقه وحط لباقيه لا معاوضة لانه لا وجه لجعل هذا التصرف
معاوضة لافضائه الى الربوا فيجعل اسقاطا للبعض وفى قوله حط لباقيه اشارة الى انه لا يجوز الصلح على
اكثر من جنس ماله عليه لانه يكون ربوا وانما قال جنس ماله لانه اذا لم يكن من جنس ماله عليه يكون معاوضة
واعلم انه اذا صالح من كر حنطة مغصوبة على نصفه فان كان مستهلكا جاز وكان اخذ البعض الحق وحطا للباقى
وان كان غائبا وقد اخفاه وهو مقر او منكر جاز الصلح فى القضاء وبطل فيما بينه وبين الله تعالى لانه امسك
بعض حقه من غير تاويل وكذا اذا كان حاضرا ولكن الغاصب منكر فان كان حاضرا والغاصب مقر ويقدر المغصوب

منه على قبضه يجوز الصلح قياسا ولا يجوز استحسانا لانه مبادلة فيها ربوا كذا فى المبسوط فصح عن الف
حال على مائة حال فانه اسقاط لما فوق المائة او على الف مؤجل اى صح الصلح عن الف حال على الف مؤجل
فانه اسقط صفة الحلول وفى فتاوى قاضيخان اذا كان اصل المال قرضا وصالحه على اجل لا يصح التاجيل او
عن الف جياد على مائة زيوف فانه اسقاط لما فوق المائة وصفة الجودة وليس بصرف حتى يشترط القبض
ولم يصح عن دراهم على دنانير مؤجلة اذ لا وجه له سوى المعاوضة وبيع الدراهم بالدنانير صرف فيشترط
القبض قبل الافتراق او عن الف مؤجل على نصفه حالا فان وصف الحلول ليس بمال وقد جعله فى مقابلة
خمسمائة او عن الف سود على نصفه بيضا لان من له السود لا يستحق البيض فهى زائدة وصفا فقد عوض
الف بخمسمائة وزيادة وصف وهو ربوا ومن امر باداء نصف دين عليه غدا على انه برئ مما زاد فقبل
بالفعل بان ادى النصف فى الغد برئ وان لم يف بان لم يؤد النصف فى الغد عاد دينه كما كان عند ابى حنيفة
ومحمد واما عند ابى يوسف فلا يعود دينه لان كلمة على للمعاوضة واداء النصف لا يصلح عوضا عن البراءة
فيكون البراءة مطلقة ولهما انه لما تعذر حمل كلمة على للمعاوضة حملت على الشرط فيكون البراءة مقيدة
بشرط فيفوت بفواته او حملت على الها بمعنى مع فيكون المعنى او اداء سفارنا للبراءة مما زاد فاذا لم
يحصل البراءة وانما قيد بقوله غدا لانه لو لم يذكر غدا وقال اد الى خمسمائة على انك برئ من الفضل فانه
يصح الابراء ويعود الدين لانه ابرأ مطلق واعلم ان الاختلاف المذكور فيما اذا ابتدأ بذكر الاداء ما اذا
ابتدأ بذكر الابراء بان قال ابراتك من النصف على ان تعطينى النصف غدا يقع الابراء اتفاقا اعطى النصف
او لا لان الابراء او لا وقع مطلقا واداء النصف لا يصلح عوضا مطلقا ولكن يصلح شرطا فوقع الشك فى
التقييد بالشرط فلا يتقيد به كذا فى الهداية وقد ذكر الامام قاضيخان فى الفتاوى انه اذا قال حططت عنك
خمسمائة على ان تنقد الباقى فى اليوم قال ابو حنيفة ومحمد ان نقد فى اليوم برئ عن الباقى وان لم ينقد لا
يبرأ وقال ابو يوسف انه يبرأ عن الباقى نقد او لم ينقد وهذا كما ترى تقييد ان الاختلاف المذكور جاز
فيما اذا ابتدأ بذكر الابراء فان الحط بمعنى الابراء تامل ولو علق البراءة بالشرط صريحا كان اديت الى
كذا فانت برئ من الباقى لا يصح سواء اداه او لا لان البراءة اسقاط ولذا لا يتوقف على القبول وفيه معنى
التمليك ولذا يرتد بالرد والاسقاط فى التعليق بالشرط والتمليك ينافيه فقلنا انه ان كان التعليق صريحا

لايصح

لا يصح وان لم يكن صريحا يصح رعاية للمعنيين وفى الفصول العمادية ان تعليق البراءة بشرط كائن يصح
فلو قال المديون اديت دينك الى فلان فقال الطالب ان اديته اليه فقد برئت صحت البراءة ان ادى
اليه ولو صالح احد ربى دين مشترك بينهما بسبب متحد كثمن المبيع اذا كان صفقة واحدة والموروث
بينهما وقيمة المستهلك المشترك عن نصفه على ثوب اتبع شريكه غريمه بنصفه انشاء لان نصفه باق
فى ذمته او القابض قبض نصيبه لكن له حق المشاركة او اخذ نصف الثوب من شريكه انشاء اذ الصلح
وقع على نصف الدين وهو مشاع اذ قيمة الدين فى الذمة لا يجوز فيتوقف على اجازته واخذ النصف
دلالة على اجازة العقد ثم ان ضمن شريكه له ربع الدين لا يبقى للساكت ولاية الشركة فى نصف الثوب
واذا ضمن له نصف المقبوض لا يبقى له ولاية الرجوع بنصف الدين بل يرجع بربعه كذا فى بعض شروح الهداية
وانما وضع المسئلة فى الصلح لانه اذا اشترى احدهما بنصيبه سلعة منه لم يشركه الاخر فيها بل يضمنه
ربع الدين لانه صار قابضا نصف الدين بالمقاصة فيضمنه الربع وقيد بالدين لان احد الشريكين
فى العين اذا صالح من نصيبه على شئ لم يشركه الاخر فيه فان المصالح بائع لنصيبه وانما قال على ثوب لانه
لو وقعت المقاصة بدينه السابق لا يرجع الشريك الاخر عليه والله اعلم

كتاب الحدود

لما فرغ من الاصول التى ليست من العقوبات شرع فى العقوبات سواء كانت من حقوق الله تعالى او من حقوق
العباد او من حقوق المشترك بين الله تعالى وبين عباده وابتدأ بما هو من حقوق الله تعالى لزيادة الاهتمام به
والحد فى اللغة المنع والتقدير سميت عقوبة الجانى حدا لانها يمنع عن المعاودة او لانها مقدرة وفى الشرع
الحد عقوبة مقدرة يجب حقا لله تعالى قال البيهقى ما يلحق الانسان بعد الذنب المحنة ان كان فى الاخرة يقال له
العقاب وان كان فى الدنيا يقال له العقوبة والمراد بالعقوبة ههنا هى التى يكون بالضرب والقطع او القتل
فيخرج عنه الكفارات فان فيها معنى العبادة والعقوبة والخراج فانها مؤنة فيها عقوبة فلا تعزير ولا قصاص حدا اما
التعزير فلانه حق العبد كذا فى الهداية والمذكور فى كتب الاصول ان حد القذف والقصاص مما اجتمع فيه الحقان
اما القصاص فلان الله تعالى فى نفس العبد حق الاستعباد وللعبد فيها حق الاستمتاع ففى شرعية القصاص ابقاء
للحقين الا ان وجوبه بطريق المماثلة ينبئ عن معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا واما حد القذف فهو زاجر
يعود نفعه الى عامة العباد وهو حق الله تعالى وفيه دفع العار عن المقذوف ففيه حق العبد وحق الله تعالى ايضا

وحق الله تعالى غالب فيه فعلى هذا يكون المراد بقوله حق الله تعالى اما على سبيل الخلوص كحد السرقة او على
طريق الغلبة كحد القذف فلا يكون القصاص حقا لله تعالى بهذا المعنى هذا وقد صرح فى حقايق المنظومة
ان القصاص من الحدود والزنا وطئ فى قبل خال عن الملك وشبهته هذا حد للزنا الموجب للحد واراد
بالوطى ادخال الذكر فى الفرج بحيث يغيب الحشفة ويلتقى الختانان فلو لم تغيب الحشفة لا يجب الحد نص
عليه فى الخزانة واراد بالقبل فرج المراة واحترز به عن اللواطة ووطى البهايم اما فى اللواطة فلا يجب
الحد عند ابى حنيفة رح بل تعذر بان يحرقا بالنار او يجلد او ترجما او ينكسا من اعلى موضع ويتبعا بالحجارة
او يحبسا فى انتن المواضع حتى يموتا نتنا او يهدم عليهما جدارا على اختلاف اقاويل الصحابة رض وعند
ابى يوسف ومحمد رح تجلد الفاعل ان لم يكن محصنا ويرجم ان كان محصنا وفى الروضة ان الخلاف فى
الغلام واما اذا وطى المراة فى دبرها بلا خلاف والاصح ان الكل على الخلاف نص عليه فى الزيادات
واما وطى البهيمة فلا حد عليه اتفاقا لكن يعزر وقوله خال عن الملك اى ملك النكاح او ملك اليمين
وقوله شبهته اى شبهته الملك كالمعتدة البائنة او امة الابن على ما سيجئ تفصيله ولا بد من قيود
احدها ان يكون الفاعل مكلفا وكذا الموطوءة فلو زنى صبى او مجنون بامراءة لا حد عليه ولا
عليها وعند زفر يجب الحد على المراءة وهو رواية عن ابى يوسف رح واما اذا زنى مكلف بمشتهاة يحد الرجل
خاصة اتفاقا وثانيها ان لا يكون مكرها فانه اذا اكره على الزنا لا يحد عندنا وعند زفر يحد وهو
قول ابى حنيفة رح اولا وكذلك اذا كانت المراءة مكرهة لا تحد واما اذا كان الرجل مكرها والمراة مطاوعة
تحد المراة عند ابى حنيفة رح خلافا لمحمد وثالثها ان يكون فى دار الاسلام فلو زنى فى دار الحرب او دار
البغى ثم خرج الى دار الاسلام لا يحد ورابعها ان يكون مسلما او ذميا فلو زنى فى دارنا حربى بحربية
لا يحدان اتفاقا وخامسها ان يكون قبل امراته حية فانه لو زنى بامراة ميتة لا حد عليه ويجب التعزير
وسادسها ان لا يكون المراة خرساء ولا الرجل اخرس حتى لو كان كذلك لا يجب الحد عليهما كذا فى فتاوى قاضى
ويثبت بشهادة اربعة بالزنا وذلك لما هو بالنص ويشترط اتحاد المجلس حتى لو جاؤا متفرقين لا يقبل ويحدون
حد القذف كذا فى الكافى والمراد بالزنا صريح لفظ الزنا حتى لو شهدوا انه جامعها او باضعها ولم يقولوا
زنى بها لا يقبل شهادتهم كذا فى فتاوى قاضى فيسألهم الامام وهذا السؤال لازم عند البعض وفى النهاية

انما هو لدفع الاحتمال المتوهم ما هو اى الزنا لان الزنا قد يطلق على كل وطى حرام وليس كلها مما يوجب
الحد وكيف هو لانه قد يقع الوطى من غير ان تغيب الحشفة وايضا قد يكون باكراه واين زنى لان الزنا فى
دار الحرب ودار البغى لا يوجب الحد الا اذا كان الخليفة مع العسكر او والى فوض اليه امر الحد ذكره فى الخزانة
وايضا لو شهد اثنان انه زنى بها بالبصرة واخران انه زنى بها بالكوفة لا حد على الرجل ولا على المراة
ولا يحد الشهود استحسانا وفى القياس يحدون حد القذف وهو قول زفر كذا فى فتاوى قاضى ومتى زنى
فانه لو تقادم العهد لا يحد وايضا ان شهد اثنان انه زنى بها يوم الجمعة واخران انه زنى بها يوم السبت فانه
لا حد عليه المشهود عليه وفيه خلاف زفر كما فى اختلاف المكان ذكره فى الحصر وبمن زنى لاحتمال ان
يكون هناك ملك او شبهة ملك وايضا اذا لم يعرفوها لا يحد ذكره فى فتاوى قاضى فان بينوا جميع ذلك
وقالوا راينا انه قد غاب ذكره فى فرجها كالميل فى المكحلة بضمين وعاء الكحل ولا يبطل شهادتهم واذ قالوا
تعمدنا النظر اليهما كذا فى شرح الطحاوى وعدلوا سرا وعلنا كما مر فى كتاب الشهادة ولا يكتفى بظاهر العدالة
كما هو قول ابى حنيفة رح فى ساير الحقوق وذلك لاجل الاحتيال للدرء حكم به اى بحد الزنا وينبغى ان يتفحص
قبل الحكم عن حال المراة حتى لا يكون بكرا وعن حال الرجل حتى لا يكون مجبوبا فانه لو كانت بكرا او مجبوبا
لا حد عليه ولا على الشهود بخلاف ما اذا كان خصيا او عنينا فانه يحد ذكره فى فتاوى قاضى ويشترط فى الحكم
بالشهادة ان لا يقر بالزنا فانه لو اقر بالزنا بطلت الشهادة ولا يحد عند ابى يوسف وعند محمد رح يحد باقراره
عطف على قوله شهادة اى يثبت الزنا باقرار الزانى اربعا اى اربع مرات لانه زيد فى عدد شهادته احتيا
للدرء فيزاد فى عدد اقرار كذلك فى اربع مجالس يرده كل مرة وعن قال ابو حنيفة رح ينبغى ان يرده القاضى
كلما اقر فيذهب حيث لا يراه والمعتبر اختلاف المجلس المقر دون مجلس القاضى كذا فى الكافى والرد فى المرة الرابعة
ليس بشرط بل اذا اقر اربع مرات فللقاضى ان يقيم عليه الحد كذا ذكره المص فى الشرح ففى قوله كل مرة تغليب واشترط
زفر الحرية لاعتبار الاقرار ذكره فى الكافى فيسأله كما مر من السؤال عن ماهية الزنا وكيفيته ومكانه وزمانه والمزنية
كما فى الشهادة وقيل لا حاجة الى السؤال عن الزمان فانه تقادم العهد يمنع الشهادة دون الاقرار والاظهر هو
الاول لجواز انه زنى فى صباه او فى حال جنونه فان بين هذه الامور جيب تلقينه رجوعه بلعلك لمست وبحوه لا
لعلك قبلت او لعلك تزوجتها او وطيتها بشبهة فان رجع قبل حده او وسطه خلى لان الرجوع خبر محتمل للصدق والكذب

كالاقرار والاحدان لم يدع المراة او الرجل النكاح ذكره فى الظهيرية انه اذا اقر رجل انى زنيت بفلانة وقد
اقر اربع مرات وفلانة يقول تزوجنى او اقرت المراة اربع مرات وفلان يقول تزوجتها فلا حد على واحد منهما
وعليه المهر وهو اى الحد للمحصن اى لحر مكلف مسلم وطى بنكاح صحيح وهما بصفة الاحصان شرط الحرية لانها صفة
يقدر بها على النكاح الصحيح ويغنى عن الزنا والعقل والبلوغ لان اهلية العقوبة لا يكون بدونهما والاسلام
لانه يوكد اعتقاد الحرمة فيكون زاجرا عن الزنا وفى اشتراط الاسلام خلافا لابى يوسف وشرط النكاح الصحيح
لانه نعمة يتمكن بها من الوطى الحلال وشرط الوطى فى ذلك النكاح لان باصابة الحلال ينكسر شهوته قوله وهما
بصفة الاحصان اراد بصفة الاحصان الحرية والعقل والبلوغ والاسلام يعنى ينبغى ان يكون كل من الزوجين
عند الوطى حرا عاقلا بالغا مسلما اما الزوج فلما مر واما الزوجة فلان الطبع قلما يرغب فى المملوكة والصغيرة
والمجنونة والكافرة وعند استجماع هذه الشرائط بتكامل النعمة يتسبب للعقوبة الكاملة وعند ابى يوسف اسلام
الزوجة لا يشترط فى الاحصان ذكره فى المحصن ورجمه خبر للمبتداء اعنى قوله وهو اى الحد للمحصن ان يرمى بالحجارة
فى فضاء اى مكان واسع حتى يموت وقد ثبت ذلك بالحديث وعليه انعقد اجماع الصحابة رض ولا باس لكل
من يرميه ان يتعمد بالرمى بقتله الا اذا كان ذا رحم محرم منه فانه لا يستحب له ان يتعمد بقتله كذا فى فتاوا قاضى
يبدأ به شهودة اذ الشاهد قد يتجاسر على الاداء ثم يستعظم المباشرة فيرجع وفى رواية عن ابى يوسف لا يشترط
بداية الشهود كما فى الجلد فان ابوا عن الرجم او غابوا او ماتوا سقط الحد وكذا اذا وقع ذلك من بعضهم اما
فى الاباء فلانه دلالة الرجوع واما فى الموت والغيبة فلفوات الشرط وعن ابى يوسف رحمه الله انه يرجم ولا ينتظر حضور
الشهود كذا فى الكافى وعن ابى يوسف ايضا انهم اذا امتنعوا عن الرجم رجم الامام كذا فى فتاوا قاضى وفى الظهيرية
اذا كان للشهود مرضى بحيث لا يستطيعون الرمى وقد حضروا لا يشترط بدايتهم ثم الامام ثم الناس وفى هذا اشارة
الى انه ينبغى ان يحضر جماعة من الناس عند الرجم لقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وفى الملتقط
قال محمد فى تفسير الاية واحد من المؤمنين فصاعدا وهذا استحباب وليس بايجاب وانما يستحب ذلك اعانة للامام
واهانة للمحدود ووعظا وتنبيها للناس وفى المقر بدأ الامام ثم الناس روية انه عليه الصلوة والسلام رمى
العامدية بحصاة مثل الحمصة ثم قال للناس ارموا وكانت اعترفت بالزنا وغسل وكفن وصلى عليه لانه قتل بحق
فصار كالمقتول قصاصا ولغير المحصن جلدة مائة والجلد هو الضرب على الجلد والتقدير بمائة جلدة ثبت بنص

القران وسطا بين المولم فى الغاية وغير المولم لافضاء الاول الى الهلاك وخلو الثانى عن مقصود الانزجار
بسوط لا ثمرة له اى لا بسوط له ثمرة كذا فى المضمرات وقال المطرزى ثمرة السوط مستعارة من ثمرة الشجرة وهى
ذنب السوط وطرفه قال فى المجمل ثمرة السياط عقد اطرافها ومنه يامر الامام يضرب بسوط لا ثمرة له يعنى العقدة
قال والاول اصح لما ذكر الطحاوى ان عليا رض جلد الوليد بسوط له ذنبان اربعين جلدة فكانت الضربة ضربتين
انتهى كلام المطرزى ومن هذا يفهم سبب اشتراط كونه لا ثمرة له وينزع ثيابه ليجد الم الضرب الا الازار فانه لا ينزع
عنه لما فيه من كشف العورة ويفرق على بدنه لان الضرب على عضو واحد مما يفضى الى الهلاك الا راسه ووجهه
وفرجه فان الراس والوجه مجمع الحواس والمحاسن والفرج مقتل فالضرب على هذه الاعضاء يفضى الى الهلاك
صورة او معنى وعند ابى يوسف يضرب الراس ايضا وفى فتاوا قاضى قال ابو يوسف رح لا يضرب على الصدر
والبطن ايضا قائما فى كل حد لان بنى اقامة الحد فى الرجال على التشهير والقيام ابلغ بلا مد اى لا يرفع يده على
راسه بحيث يبدو ابط الضارب كذا فى الخزانة وقيل المد ان يلقى على الارض ويمد كما يفعل فى زماننا وقيل
هو ان يمد السوط بعد ما اوقعه على بدن المجلود وكل ذلك ممتنع لانه زيادة على المستحق كذا فى الكافى ولا يخفى
ان تفسير الثانى للمد لا يناسب المقام لان المحدود يكون قائما وللعبد نصفها اى خمسين جلدة وذلك بالنص
والحكمة فيه لان الرق ينقص النعمة فيكون منقصا للعقوبة ايضا تحقيقا للعدل ولا يحد سيده عبده او امته
بلا اذن الامام لما روى عن العبادلة الثلثة موقوفا ومرفوعا اربعة الى الولاة الحدود والصدقات والجمعات
والفئ ولا ينزع ثيابها لان فى تجريدها كشف العورة الا الفرو والحشو فانهما ينزعان عنها ليصل الالم اليها وفى
الخزانة اذا لم يكن لها غير ذلك لا ينزع والفرو هو اللباس الذى يكون من جلود الغنم او الثعلب وغيرهما بشرط
بقاء الصوف عليها والحشو مصدر حشا الوسادة اذا ملاها بالقطن او الصوف ثم سمى به ذلك الثوب المحشو
ويحد جالسة فى جميع الحدود لانه استر لها ومبنى حالها على الستر وجاز الحفر لها فى الرجم الى الصدر ولو ترك
الحفر جاز ايضا لا له اى لا يجوز الحفر للرجل لان مبنى اقامة الحد للتشهير فى الرجال ولا جمع بين جلد ورجم كما ذهب اليه
بعض اصحاب الظواهر لان عند استحقاق الرجم لا فائدة فى الجلد ولا جلد ونفى يقال نفى فلان من بلده اذا اخرج
منه كذا فى المغرب وفيه رد لما ذهب اليه الشافعى من ان تمام حد غير محصن ان يخرج بعد الجلد الى موضع بينه
وبين الزانية مسيرة سفر الا سياسة استثناء من الاخير فانه اذا راى الامام ان يخرجه بعد الجلد فله ذلك بطريق

السياسة والمصلحة لا بطريق الحد وهذا لا يختص بالزنا بل في كل جناية رأى الامام المصلحة في النفي فله ذلك
اليه اشار في الكافي ويرجم المريض لان اهلاكه مستحق فلا يمتنع بسبب المرض ولا يجلد المريض الا بعد البرء الصحة
لئلا يفضي الى الهلاك الا اذا كان مريضا وقع الياس عن برئه فح يقام عليه الحد كذا في الظهيرية ويرجم الحامل
بعد الوضع اذ لو رجمت قبله ادى الى هلاك الولد وهو نفس محترمة وفي الظهيرية انما يقام الرجم عليها
اذا كان للولد من يقوم بارضاعه فان لم يكن ينتظر الى ان يعظم ولدها فان اقرت بالزنا لا يحبس وان ثبت
الزنا عليها بالبينة يحبس ويجلد بعد النفاس اذا كان حدها الجلد اذ النفاس نوع مرض والحائض بمنزلة
الصحيحة حتى لا ينتظر خروجها من الحيض ذكره في الظهيرية ويدرأ اي يدفع الحد عن الزاني بالشبهة في الفعل
اي ظن غير الدليل اي دليل الحل دليلا فلا بد من الظن لتحقق الاشتباه ويسمى شبهة اشتباه كامة ابويه
وزوجته اي امة زوجته فلا يحد ان ظن انها تحل له فان قال علمت انها حرام يحد وان قالت الامة ظننت انه يحل
لي ولم يدع الرجل ذلك لم يحدا حتى يقرا انهما علما بالحرمة لان الشبهة في احد الجانبين يسري الى الاخر وروي
عن ابي حنيفة رح انها الامة اذا ادعت الحل ولم يدع الفحل حد لان المرأة تابعة في فعل الزنا والشبهة في جانب التابع
لا يعتبر كذا في الكافي ثم اتصال الاملاك بين الاصول والفروع يوهم ان الابن والابنة وطئ جارية الاب كما في
العكس فهي شبهة دارئة للحد عندنا وعند زفر اذا زنى بجارية والده او والدته يحد وان قال ظننت انها تحل لي
وايضا قد يعد الزوج غنيا بمال الزوجة وذلك يورث شبهة ان امة الزوجة تحل للزوج وفي المحل اي بقيام
دليل ناف للحرمة ذاتا يعني يكون هناك دليل ناف للحرمة بحيث لو نظر الى ذات ذلك الدليل مع قطع النظر
عن المانع يكون منافيا للحرمة كامة ابنه فان الشبهة فيها تنشأ عن دليل وهو قوله صلعم انت ومالك
لابيك وهو ان لم يثبت حقيقة الملك فلا اقل من ان يثبت شبهة الملك والجد من قبل الاب اذا وطئ جارية
ولد ولده حال قيام الاب لا حد عليه كذا في فتاوا قاض واعلم ان ظاهر كلام المتن يشعر بان وطئ امة الابن
حرام لكنهم صرحوا بان امة الابن يصير قبيل الوطئ حلالا له الا ان يقال اذا صارت حلالا له كانت امة الابن
لا امة الاب فتامل ومعتدة الكنايات لان من العلماء من يقول انها رواج ولا يصح نية الثلاث فيها فيكون
شبهة فلا يجب الحد والمبيعة قبل التسليم في حق البايع لان الملك وان زال لكن شبهة الملك باقية لانها
لو هلكت في يد البايع عادة الى قديم ملك البايع فلا يحد وان اقر بالحرمة لقيام الدليل نظرا الى ذاته

واعلم ان ههنا نوعا اخر من الشبهة وهي شبهة العقد وهي ان يطأ امرأة تزوجها بغير شهود وكذا
التزوج بالنكاح الفاسد باي طريق كان ففي جميع ذلك لا حد عليه عند ابي حنيفة وان قال علمت
انها حرام علي وعندهما ان علم بالحرمة يجب الحد والا فلا كذا في فتاوا قاض وحد بوطئ امة اخيه سواء
قال ظننت انها تحل لي او لا لعدم الانبساط في المال فيما بينهما واجنبية وجدها في فراشه فانه يحد
سواء ظننت انها امرأتي او لا لانه اشتباه فيما لا يشتبه ظاهرا اذ لا اشتباه بعد طول الصحبة وان
هو اعمى لانه يمكنه التميز بالسؤال وغيره الا اذا دعى امرأته فاجابته اجنبية فقالت انا فلانة يعني
امرأته فجامعها لا يحد بخلاف ما اذا اجابته ولم يقل انا فلانة فانه يحد وعند زفر لا حد عليه اصلا ذكره
في فتاوا قاض لا ان زفت امرأة غير زوجته اليه قلن اي النساء هي زوجتك فجامعها فانه لا يحد لكن
لا يحد قاذفه لان الملك منعدم حقيقة فيسقط احصانه وعن ابي يوسف رح انه لا يسقط احصانه ولا
يحد الخليفة اي الامام الذي ليس فوقه الامام لان الحدود حق الله تعالى واقامتها الى الامام لا الى
غيره ويقبض الخليفة اذا قتل محقون الدم عمدا بالترجارحة ويؤخذ بمال استهلكه لان ولي الحق
يستوفي القصاص ويأخذ المال اما بتمكينه او بالاستعانة بمنعة المسلمين فصل
من قذف القذف في اللغة الرمي مطلقا وفي الشرع عبارة من رمي مخصوص وهو الرمي بالزنا اي نسبة
الرجل او المرأة الى الزنا محصنا اي حرا مكلفا مسلما عفيفا عن الزنا شرط الحرية لان اسم المحصن يطلق على
الحر قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات واشترط العقل والبلوغ لان الصبي والمجنون ليس باهل
العقوبة والاسلام لقوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن وشرط العفة لان غير العفيف لا يلحقه العار
وليس المراد بالزنا ههنا ما يوجب الحد بل اعم منه فكل وطئ امرأة حرام لعينه فهو زنا ولا يحد قاذفه فالوطئ في
غير الملك من كل وجه كامة الغير او من وجه كامة المشتركة وان كان حراما لغيره لا يكون زنا ويحد قاذفه ووطئ
المكاتبة زنا عند ابي يوسف وزفر رح وعند ابي حنيفة ومحمد رح لا يكون زنا ووطئ الامة التي هي اخته من الرضاعة زنا
على الصحيح لان الحرمة مؤبدة وذكر الكرخي انه لا يكون زنا كذا في الكافي ويشترط ان لا يكون المقذوف رجلا
مجبوبا ولا امرأة رتقاء اذ لو كان كذلك لا يجب الحد وكذا يشترط ان لا يكون في دار الحرب وعسكر اهل البغي فانه
لا يجب الحد هناك كذا في الخزانة بصريحه اي بصريح الزنا بان يقول له انت زان فلو قال لامرأته وطئك فلان

وطياحراما لا يجب الحد ولو قال لرجل يا زانية فالقياس ان يكون قاذفا عند محمد والتاء فيه للمبالغة
وفي الاستحسان لا يحد وهو قول الشيخين واجمعوا انه اذا قال لامراة يا زاني من غيرها يحد لانه ترجم
كذا في الظهيرية او لست لابيك لان في نفي نسبه من ابيه نسبة امه الى الزنا فينبغي ان يكون امه محصنة
ليجب الحد وظاهر كلام المص يوهم انه يجب ان يكون المخاطب بهذا الكلام محصنا وفي فتاوا قاضي خان اذا قال
لعبده لست لابيك وابواه مسلمان وقد عتقا لا حد على المولى وان عتق العبد بعد ذلك او لست
بابن فلان وهو ابوه الذي يدعى له وهذا اذا قال في غضب وان قال في غير غضب لا يحد هكذا ذكر في الهداية
ولم يفرق في المسئلة الاولى اعني قوله لست لابيك بين حالة الغضب وغيرها وذكر المص انه يشترط في الاولى
ايضا ان يكون في حالة الغضب وذكر في فتاوا قاضي خان اذا قال لست لابيك فعن ابي يوسف انه قذف سواء كان
ذلك في غضب ورضا وهذا يوافق ما في الهداية وفي الظهيرية اذا نسب رجلا بغير ابيه في غير غضب فلا حد
عليه وان كان في حال الغضب والسباب فعليه الحد استحسانا وحد اي حده الحاكم بعد ما ثبت احصان
المقذوف بالحجة ثمانين سوطا لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية والنص وان ورد في المحصنات
لكن الحكم ثبت في المحصنين دلالة اذ الوجوب لدفع العار وذا يتحقق في الكل وخصهن لان القذف يقع
في الاغلب بهن ثم انه يفرق الضرب على اعضائه ولا يجرد من ثيابه لكن ينزع عنه الحشو والفرو ويشترط ان
يكون القاذف حرا عاقلا بالغا ذكره في فتاوا قاضي خان وان لا يكون محدودا بقذف هذا المقذوف قبل
ذلك فانه اذا قذف رجل انسانا فحد ثم قذفه ثانيا لم يحد ذكره في الظهيرية وايضا انما يحد اذا لم يصدقه
المقذوف ولم يكن له اربعة شهداء على اي وجه كانوا حتى لو جاؤا باربعة فساق انه كما قال يدرأ الحد
عن القاذف وكذا عن المقذوف والشهود ذكره في الملتقط كحد الشرب فانه ايضا ثمانون سوطا في هذا
الحد ايضا يقذف على بدنه كما في الزنا ولا يجرد عند محمد اظهارا التخفيف اذ لم يرد به نص والمشهور من
الرواية انه يجرد اذ التحقيق وقع مرة بالتنقيص عن حد الزنا فلا يعتبر ثانيا كذا في الكافي والطلب بقذف
الميت للوالد وكذا الجد وان علا اذ العار يلحق به لمكان الجزئية والولد سواء كان ابنا او بنتا وولده
اي ولد الولد وان سفل ابنا كان او بنتا وعند محمد ليس لولد البنت ولاية المطالبة كذا في الكافي وقد صح
في فتاوا قاضي خان في ظاهر الرواية انه لا ولاية للجد اب الام ولا للجدة ام الام في المطالبة وقال محمد لكل من يرثه

ويورث

ويورث عنه ان ياخذ القاذف ويحده ولو محرما حتى لو قتل الابن اباه او بالعكس كان له ولاية المطالبة
بقذف المقتول وكذا لو كان كافرا والميت مسلما وكذا اذا عفا الابن فلان الابن ان يطالب بذلك
وفي الاخرين خلاف زفر كذا في الكافي ولا يطالب احد سيده ولا اباه بقذف امه يعني اذا قذف المولى
ام عبده مثلا او الاب ام ابنه او بينة فليس للعبد مطالبة الحد من سيده ولا لولده مطالبة الحد عن ابيه
قياسا على القصاص وليس فيه اي في حد قذف ارث وعفو وعوض فلو قذف رجلا ومات المقذوف
ليس للوارث مطالبة القاذف بالحد بخلاف ما اذا لم يرفع الامر اليه فانه يصح عفوه وكذا لو صالح
المقذوف على شيء لا يصح الصلح ويرد ما اخذه وذلك لان هذه الامور يجري في حقوق العباد لا في
حقوق الشرع وفي الفصول العمادية لا يسقط الحد بهذا الصلح الباطل ان كان بعد المرافعة وقبلها [illegible]
وفيما اذا رجل لاخر يا زاني فقال لا بل انت حدا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان معنى بل انت
اي انت زان بقرينة العطف ولعرسه حدت اي قال لزوجته يا زانية فقالت لا بل انت حدت الزوجة
علما بموجب القذف ولا لعان وان كان القذف من جانبه يوجب ذلك لان المحدود في القذف ليست
باهل اللعان والبداية بالحد لابطال اللعان وفي البداية باللعان لا ابطال للحد فجعل كذلك احتيا
لا للدرء فان اللعان بمنزلة الحد وان قالت العرس بعد ما قال الزوج لها يا زانية زنيت بك هدرا اي قذف
الزوج وقذف العرس لان قولها يحتمل ان يكون معناه زنيت بك قبل النكاح فيكون تصديقا للزوج ويحتمل
ان يكون معناه ان وجد مني زنا فهو ليس الا تمكيني اياك لاني ما مكنت غيرك فيكون ردا فلاحتمال المعنى
الثاني سقط الحد ومن اخذ بريح الخمر وسكران زايل العقل بنبيذ واقر به مرة صاحيا او شهد به رجلان وعلم
شربه طوعا يحده صاحيا اعلم ان حد الشرب يجب بشيئين احدهما شرب الخمر ولو كانت قطرة الا اذا خلطت
بالماء فانه لا يحد ما لم يسكر ذكره العتابي والثاني السكر من شرب محرم غير الخمر حتى لو لم يسكر لا يجب الحد
والسكر حالة يعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيبطل معه عقله المميز بين
الامور الحسنة والقبيحة وهذا معنى ما قال ابو حنيفة ان السكران الذي يحد هو الذي لا يعقل منطقا قليلا
ولا كثيرا ولا يعقل الرجل من المراة وعندهما هو الذي يهذي ويختلط جده بهزله ولا يستقر على شيء في جواب
وخطاب واليه مال اكثر المشايخ كذا في الهداية وفي فتاوا قاضي خان قال ابو حنيفة السكران من لا يعرف الارض

من السماء ولا الرجل من المرأة وقال صاحباه اذا اختلط كلامه فصار غالب كلامه الهذيان فهو سكران
والفتوى على قولهما وفي الملتقط عن ابي يوسف السكران الذي يحد هو الذي لا يستطيع ان يقرأ قل يا ايها
الكافرون فانه تحريم الخمر نزل من جهة قراءة رجل هذه السورة فلم يستطع ان يتمها وانما قال بنبيذ لان السكر
من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك كذا في الهداية ويفهم منه ان البنج مباح وفي الخزانة اختلفوا
في البنج والاصح انه حرام وقال الامام قاضي اختلف المشايخ في وجوب الحد من السكر من الاشربة المتخذة
من الحبوب والفواكه والعسل وحكي عن الفقيه ابي جعفر انه لا يحد وذكر صدر الاسلام في المبسوط
وجدت رواية عن اصحابنا جميعا انه يجب الحد بالسكر منها ولا يخفى ان حكم السكران بالخمر حكم السكران
من النبيذ وانما لم يذكره لان في الخمر يجب الحد وان لم يسكر ولانه يعلم من قوله من اخذ بريح الخمر فان
السكران من الخمر لا يكون بدون الريح الا ان يعالج بشيء من الادوية فيزول الريح وهو نادر فلا يعتقد
به قوله واقر به اي بشرب الخمر او السكر والمراد انه اقر به حين ما يوجد منه رائحة الخمر وكذا شهادة الشهود
انما يعتبر عند وجود الرائحة فلو اقر بعد زوال الريح او شهدوا بعده لا يحد الا اذا جاء من مكان بعيد
فاقر بذلك او شهدوا عليه بذلك فح يحد وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يشترط وجود الرائحة
اصلا كذا في المحصور وقوله صاحيا اشارة الى ان اقرار السكران غير معتبر حتى اذا اقر في حالة سكره ولم يقر في
حالة صحوه ولم يحد فان اقرار السكران بالحدود لا يعتبر الا في حد القذف كذا في كشف البزدوي وفي الفصول
العمادية ان اقرار السكران من المثلث والاشربة الغير المحرمة جائز هكذا ذكر مطلقا ويفهم منه ان اقرار السكران
منه بما يوجب معتبر ايضا ثم ان في شهادة الشهود على سكره او شربه خمرا لا يحتاج الى ان يكون صاحيا وقوله
مرة احتراز عما روي عن ابي يوسف انه يشترط الاقرار مرتين وهو نظير الاختلاف في الاقرار بالسرقة على ما
سيجيء وقوله رجلان اشارة الى انه لا يقبل شهادة النساء في الحد وكما مر في كتاب الشهادة قوله علم شربه
طوعا قيد بالاقرار والشهادة جميعا فان شرب المكره لا يوجب الحد ثم الاكراه لا يثبت الا بحجة وبمجرد قوله اكره
لا يندفع الحد بخلاف الزنا حيث يندفع حده بمجرد دعوى الاكراه وقوله يحد اي يحده القاضي او الامام ولا
يجوز لقاضي الرستاق وفقيه الرستاق المساجد اقامة حد الشرب الا بتولية الامام ذكره في القنية ويستثنى منه
الذمي فانه لا يحد بالشرب اصلا وكذا يستثنى منه الى الحرام فانه لا يحد لانه قد عظم الحرم بخلاف ما اذا شرب في اصل

الحرم فانه يحد لانه قد استخف كذا في الظهيرية قدر كيفية حد الشرب فيما مر وانما يحد صاحيا لان الغرض
من الحد الانزجار والظاهر انه لا يتألم في حال السكر لا بمجرد الريح بدون اقرار وشهادة لانه قد يحصل رائحة
مثل رائحة الخمر من بعض المأكولات كالسفرجل وايضا قد يكون الشرب باكراه وفي القنية اذا وجد منه رائحة
الخمر بدون السكر يعزر ولا يحد او التقيؤ لاحتمال ان يكون الشرب عن اكراه واضطرار او السكر لان السكر
من المباح لا يوجب الحد على ما مر وفي القنية اذا وجد مع السكر رائحة الخمر ولم يقر ولم يشهد به احد يعزر
ولا يؤخر التعزير الى زوال السكر ولا ان رجع عن الاقرار لان حد الشرب خالص حق الله تعالى والرجوع
معتبر في حقوقه تعالى ومن شهد بحد اي بما يوجب حدا متقادم قريبا من امامه رد لان لواء الشهادة
في الحدود عند عدم ارادة الستر واجب وتاخير الواجب فسق فلذلك ردت شهادتهم الا اذا كانوا على
مسافة من الامام بحيث يتعذر وصولهم اليه قبل تلك المدة او كانوا مرضى او كانوا في موضع لم يكن فيه
قاضي او كان لهم مانع احرح فح يقبل شهادتهم الا في قذف فان فيه حق العبد كما مر والتقادم غير مانع
في حقوق العباد وضمن السرقة اي اذا شهد والسرقة متقادمة لا يقطع لان الدعوى فيه شرط لاجل المال
المسروق لا لاجل القطع فيضمن المال بشهادتهم وان كانت السرقة متقادمة لانه من حقوق العباد وان اقر به حد
اي بما يوجب حدا وان كان متقادما لان الاقرار لا يبطل بالتهمة والفسق فان الانسان لا يعادي نفسه
وعنده فو لا يحد قياسا على البينة ذكره في المحصور وهو اي التقادم للشرب بزوال الريح وهذا عند الشيخين
واما عند محمد فالتقادم بمضي شهر في حد الشرب ايضا وفي المحيط ذهاب الرائحة بالمعالجة لا يمنع اقامة الحد
ولغيره بمضي شهر وهو المروي عن محمد وقد روي ذلك عن ابي حنيفة وابي يوسف ايضا وهو الاصح وهذا
اذا لم يكن بينهم وبين القاضي مسيرة شهر وعن ابي حنيفة انه لم يقدر في ذلك وفوضه الى راي الامام في كل
عصر وعن الطحاوي انه مقدر بستة اشهر وفي فتاوا قاضي اذا شهدوا بزنا متقادم اختلفوا في حكم الشهود
فقال بعضهم يحدون حد القذف وقال بعضهم لا يحدون وان شهد بزنا وهي اي المزنية غايبة حد
الزاني كذا وان شهد بزنا امراة والزاني غايب حدت الزانية وبسرقة من غايب لا يحد بالقطع والفرق
ان الدعوى شرط في شهادة السرقة وفي الزنا ليست بشرط فلا احتياج الى حضور الاخر وفي الظهيرية اذا قال سرقت
من فلان وفلان غايب قطع استحسانا ولا ينتظر حضور الغايب وفي القدوري انه على قول ابي حنيفة وابي يوسف

لا يقطع حتى يصدق المصروف منه ونصف حد العبد لان الرق منصف العقوبات كما انه منصف للكرامات
والمراد به حد يمكن تنصيفه فخرج بذلك حد السرقة وكفى حد الجنايات اتحد جنسها فمن قذف جماعة بكلمة واحدة
او بكلمات متفرقة او قذف واحدا مرارا او زنى او شرب او سرق مرارا فعليه حد واحد لان المقصود هو الانزجار
عن جنس هذه الجناية يحصل بواحد بخلاف ما اذا اختلف الجنايات لاختلاف المقاصد فان المقصود من القطع
في السرقة صيانة الاموال ومن حد الزنا صيانة الانساب ومن حد القذف صيانة الاعراض ومن حد الشرب
صيانة العقول واعلم ان ما ذكره من كفاية حد واحد للجنايات متحدة الجنس مخصوص بما اذا وقعت كلها قبل
الحد اما اذا جنى جناية فحد لذلك ثم جنى جناية اخرى من جنس الاولى وجب الحد ثانيا ذكره في فتاوى قاضي خان
فاكثر التعزير تسعة وثلثون سوطا واقله ثلثة والتعزير هو تاديب دون الحد واصله من العزر بمعنى
الرد والردع كذا في المغرب وما ذكر من اكثر التعزير واقله هو قول ابي حنيفة ومحمد رح وعن ابي يوسف رح في
رواية تسعة وسبعون فقد نقص من اقل الحد في الاحرار واحد وذكر بعض المشايخ ان ادناه على حسب
ما يراه الامام فيقدر بقدر ما يعلم انه ينزجر وهو يختلف باختلاف الناس وعن ابي يوسف انه على قدر
عظم الجرم وصغره وعنه ايضا يقرب كل نوع من بابه فيقرب اللمس والقبلة من حد الزنا والقذف بغير
الزنا من حد القذف كذا في الكافي وعن ابي يوسف ومحمد رح ان اختيار التعزير الى القاضي من واحد الى
تسعة وثلاثين ذكره في الخلاصة وفي حدود الاصل انه يبلغ التعزير اقصاه فيما اذا اصاب من الاجنبية كل محرم
غير الجماع وفيما اذا اخذ السارق في البيت بعد ما جمع المتاع قبل الاخراج وفيما عدا هذين لا يبلغ وصح حبسه
اي حبس من استحق التعزير مع ضربه اذا رآه القاضي مصلحة وفي الكافي التعزير قد يكون بالحبس وقد يكون
بالصفع وتعريك الاذن وقد يكون بالكلام العنيف وقد يكون بالضرب وعن ابي يوسف ان التعزير باخذ
المال يجوز للسلطان وفي الخلاصة من جملة ذلك رجل لا يحضر الجماعة يجوز التعزير باخذ المال السلطان وفي
شرح الطحاوي تعزير اشراف الاشراف كالدهاقنة والقواد وغيرهما الاعلام والجر الى باب القاضي وتعزير اشراف
الاشراف كالعلماء والعلوية الاعلام فقط بان يقول بلغني انك فعلت كذا فلا تفعل وتعزير اوساط الناس
كالسوقية الاعلام والجر والحبس وتعزير الارذال الاعلام والجر والضرب والحبس وفي المنصورية يجوز للقاضي
التعزير بالشتم واعلم ان التعزير قد يكون بغير ذلك كاحراق بيت الخمار والنفي عن البلد والقتل سياسة في حق

الامام

الامام المبتدعة مثلا هكذا افاد الاستاذ في حاشية شرح الوقاية وضربه اي ضرب التعزير اشد
ليحصل الانزجار فانه قد خفف من حيث العدد فلو خفف من حيث الوصف ايضا لم يحصل الانزجار وفي
فتاوى قاضي خان انه يضرب في التعزير قائما عليه ثيابه وينزع عنه الحشو والفرو وفي الخزانة انه يفرق في ازار
واحد وفي الكافي ذكر في حدود الاصل انه يفرق التعزير على الاعضاء وفي اشربة الاصل انه يضرب
التعزير في موضع واحد وليس في المسئلة اختلاف رواية وانما اختلف الجواب لاختلاف الموضوع فموضوع
الاول فيما اذا بلغ التعزير اقصاه وموضوع الثاني فيما لم يبلغ اقصاه ثم للزنا ضربه اشد لان جنايته
اعظم حيث لا ينكشف حرمته بحال وحرمة الخمر ينكشف بالضرورة والاكراه ثم للشرب ثم للقذف لان
سبب حد الشرب متيقن به وسبب حد القذف ليس كذلك لاحتمال كونه صادقا وهو اي التعزير بقذف
مملوك او كافر بزنا وكذلك كل من كان غير محصن فنسبته الى الزنا يوجب التعزير لاشاعة الفاحشة ولا
يوجب الحد لانحطاط درجته عن درجة المحصن ومسلم بيا فاسق والمذكور في الكتب انه لو قال ذلك لرجل
صالح يجب التعزير والا فلا وذكره في الخزانة انه لو قال لفاسق يا فاسق لا شيء عليه وفي القنية اذا قال له
يا فاسق واراد ان يثبت فسقه بالبينة ليندفع التعزير عن نفسه لا يسمع لان الشهادة على مجرد الجرح و
الفسق لا يقبل يا كافر وكذا لو قال يا ملحد وقد اختلف في كفر من نسب مسلما الى الكفر ففي الفصول العمادية
اذا قال لغيره يا كافر كان الفقيه ابو بكر الاعمش يقول يكفر القائل وقال غيره من مشايخ بلخ لا يكفر
المختار للفتوى في جنس هذه المسائل مثل هذه المسقالات ان اراد الشتم ولا يعتقده كافرا لا يكفر وان كان
يعتقده كافرا فخاطبه بهذا بناء على اعتقاده يكفر لانه لما اعتقد المسلم كافرا فقد اعتقد دين الاسلام
كفرا يا سارق وكذا اذا قال يا خائن يا لص يا مخنث وهو الذي يعمل به عمل قوم لوط وتركيب الخنث يدل على
اللين والتكسير ومنه الاخذ المخنث بفتح النون وقد جاء الكسر فيه ايضا وامثاله مما نسب فيه الى فعل اختياري
محرم في الشرع ويعد عارا في العرف فلو لم يعد عارا في العرف لا يعزر كما اذا قال يا لاعب الشطرنج يا مغني ونحوهما
اما اذا قال يا مقامر ففي الخلاصة قال الصدر الشهيد انه يعزر وفي فتاوى قاضي خان انه لا يعزر بيا حمار لان المراد به
معناه المجازي وهو البليد لا الحقيقي كما يراد بالكلب سيء الخلق وقيل الا ان يقال ذلك العالم او علوي
او رجل صالح فمن يكون شريف النفس فانهم اهل الاكرام والتعظيم فيعتد باهانتهم بخلاف الارذال وفي

فتاوا قاضی اذا قال لغیره یا کلب لا تعزر وعن الفقیه ابی جعفر انه تعزر لانه یعد شتمة فی عرفنا والصحیح انه
لا تعزر لانه کاذب قطعا فلا یلحق المقذوف شین بکلامه وفی قوله یا حمار ذکر انه تعزر وهو روایة الامالی
عن ابیوسف وفی روایة عن محمد لا تعزر وهو الصحیح ومن حد او عزر فمات هدر دمه لان الامام مامور
بذلک وفعل المامور لا یتقید بشرط السلامة کالفصاد وان عزر زوج عرسه لا یهدر دمها انما ثبت
من ذلک لان ضربها مباح له ولیس بمامور والمباحات یتقید بشرط السلامة کالمرور فی الطریق کذا
فی الهدایة وهذا یشعر بان للزوج ان یعزر زوجته بدون اذن الامام قال الامام الحلوانی التعزیر الی
الامام وهکذا ذکر الطحاوی وعن ظهیر الدین المرغینانی ان من رای غیره علی فاحشة موجبة للتعزیر فله
ان یعزره فی حال مباشرته لانه نهی عن المنکر وکل واحد مامور به فان عزره بعد الفراغ منها بغیر اذن
المحتسب فللمحتسب ان یعزر المعزر لان النهی عن المنکر بعد ما مضی لا یتصور فتمحض تعزیرا وذلک الی الامام
کذا فی المبسوط **کتاب السرقة** اوردها عقیب الحدود لان قطع الیدین من جملتها
الا انه افردها بکتاب علی حدة لانه یذکر فیه مسائل لا تعلق لها بالحدود ومن ضمان المال وغیره والسرقة
اخذ الشیء علی سبیل الحقیقة بغیر اذن المالک مالا او غیرها ویقال سرق منه مالا او سرقه مالا سرقا وسرقة
بفتح الراء من السرق لغة واما السکون فلم یسمع ویسمی الشیء المسروق سرقة مجازا والمراد هنا معناها المصدری
وفی الشریعة هی اخذ مکلف خفیة قدر عشرة دراهم مضروبة مملوکة محرزا بلا شبهة بمکان او حافظ فقوله
مکلف احترز به عن المجنون والصبی اذا سرقتهما لا یوجب القطع وانما یضمنان المال فلو سرق جماعة
فیهم صبی او مجنون فان کان ولی الصبی او المجنون اخرج المتاع فلا قطع علی احد وان ولیه من سواهما ففی
الکافی انه یقطع وفی الخزانة لا یقطع وکان علیه ان یقید المکلف بالبصیر لانه لا قطع علی الاعمی لجهله بمال
الغیر ذکر فی الخزانة وانما قال خفیة اذ لو کان جهرا علی سبیل المکابرة کان غصبا لا سرقة وفی الظهیریة اشتراط
الخفیة انما یکون فی النهار وفی اللیل یشترط عدم السلاح اما اذا کان فی اللیل ومعه سلاح یجب القطع وان
اخذ المال مکابرة وانما قدر الماخوذ بعشرة دراهم لما روی ان النبی صلعم قطع ید السارق فی مجن ثمنه عشرة
دراهم وفی الکافی ان التقیید بالدراهم المضروبة فی ظاهر الروایة عن ابیحنیفة ان المضروب وغیر المضروب سواء
والاول اصح لکن یشترط الجودة فلو سرق عشرة ددیة لم یقطع عند ابیحنیفة وزفر وهو روایة عن ابیوسف وعن

ابیوسف ایضا انه یقطع ان کانت تروج لانها بالرواج صارت کالجیاد وفی الظهیریة اذا وجب تقویم
المسروق یقوم باعز النقود ویقد البلد الذی یروج بین الناس فی الغالب والمعتبر ان یکون القیمة یوم
السرقة ویوم القطع عشرة فلو کانت قیمته یوم السرقة عشرة ما ینقص بعده ان کان لنقصان العین یقطع وان کان
لنقصان السعر لا یقطع فی ظاهر الروایة وفی روایة ابن سماعة عن محمد انه یقطع وفی الخلاصة المعتبر قیمته وقت
الاخراج وفی الهدایة ان المسروق ان کان ذهبا قیمته بالدراهم ایضا وینبغی ان یکون اخذ قدر عشرة دراهم بمرة
واحدة حتی لو اخرج من الحرز متاعا یساوی تسعة ثم دخل واخرج متاعا اخر یساوی تسعة لا یقطع لانهما سرقتان
کل منهما لا یساوی عشرة ذکره فی الظهیریة وقوله مملوکة احترازا عما اذا سرق من مال بیت المال شیئا فانه لا یقطع
ذکره فی الخزانة وقوله بلا شبهة قید للمحرز وهو احترازا عما اذا اخذ مالا من ذی رحم منه فانه لا یقطع کما سیجیء
وقوله بمکان کالبیت والدار والصندوق وقوله او حافظ کما اذا جلس فی طریق وعنده متاعه وذکر الطحاوی
ان حرز کل شیء معتبر بحرز مثله فلو سرق دابة من اصطبل یقطع ولو سرق لؤلؤة من اصطبل لا یقطع وذکر الکرخی ان
ما کان حرزا لنوع فهو حرز الانواع کلها قال السرخسی هذا هو المذهب عندنا کذا فی الخلاصة وذکر فی المحیط انه لو
سرق المدفون فی المغارة یقطع فان اقرها ای بالسرقة وینبغی ان یکون طائعا فی الاقرار حتی لو اقرها مکرها
فاقرار باطل وبعض المتاخرین یفتی بصحته ویحل ضرب السارق لیقر کذا فی الخزانة وفی الخلاصة قال عامة المشایخ
اذا انکر المدعی علیه السرقة فالامام تعزره اذا وجده فی موضع التهمة بان رآه یمشی مع السراق وفی المنصوریة
اذا ادعی سرقة فعلیه البینة وعلی المدعا علیه الیمین وضربه خلاف الشرع فلا یفتی به مرة کما فی القصاص وحد
القذف وحد الشرب وهذا عند ابیحنیفة ومحمد وقال ابو یوسف لا یقطع الا بالاقرار مرتین وعن ابیوسف
ان الاقرارین ینبغی ان یکونا فی مجلسین مختلفین وذکر بشر رجوع ابیوسف الی قولهما کذا فی الکافی او شهد رجلان
فان شهادة النساء مع الرجال ذکره فی الخزانة وسالهما الامام ماهی اذ ربما یتوهم انه لا حاجة الی الخفیة کما فی السرقة
الکبری وکیف هی لان سرقة المال علی بعض الکیفیات لا یوجب القطع کما یجیء ومتی هی فانه لا یقطع بعد تقادم
العهد واین هی فانه لا یقطع من سرق فی دار الحرب وکم سرق فانه یشترط النصاب عند جمهور العلماء خلافا لاهل
الظواهر وممن سرق لان السرق من بعض الناس لا یوجب القطع والظاهر ان المراد هو ان یسال الشاهدین هل
للسارق نسبة مع المسروق منه بالقرابة المحرمیة والا فمعلوم انه سرقه من المدعی وههنا یحتاج الی سؤال اخر وهو

ان المسروق اى شئ هو اذ سرقه بعض الاموال لا يوجب القطع وبيناها اى بين الشاهدين هذه الامور
فكانت على وجه يوجب القطع اى قطع يدها جزء للجناية وان شارك جمع فى سرقة واصاب كلا على تقدير
قسمتها بينهم على السوية قدر نصاب اى نصاب السرقة وهو عشرة دراهم جياد صرح به فى الكافى لان نقصان
الوصف يوجب نقصان المالية كنقصان القدر فاورث شبهة قطعوا فان اصاب كلا منهم اقل من النصاب
لم يقطع لان الموجب سرقة النصاب فيعتبر النصاب فى حق كل واحد ليجب قطع بذلك منهم ان اخذ بعضهم
اى قطع الجميع مع ان الاخذ صدر عن البعض دون البعض لان اخذا نما اخرج المسروق بقوتهم وهذا
استحسان والقياس ان يقطع الاخذ وحده وهو قول زفر لا بتافه اى شئ حقير خسيس يوجد مباحا
فى دارنا اذ الطباع لا يضيق به كخشب اراد به الخشب الغير المعمول واما المعمول كالاوانى والابواب فيقطع
فيه اذا بلغ نصابا ويستثنى من ذلك الساج والصندل والعود والابنوس والقنا ذكره فى الخزانة وحشيش
هو الكلاء اليابس كذا فى المغرب والظاهر ان المراد بالكلاء مطلق الكلاء رطبا كان او يابسا ويدخل فيه
البقول والرياحين والتين والقت ونحوها وسمك مملوحا كان او طريا وصيد طيرا كان او غيره وفى الظهيرية
لا قطع فى سرقة الطير مطلقا ولم يذكر فى الكتاب ما اذا سرق دجاجة قالوا وينبغى ان يقطع وقد نص فى المنتقى
على انه لا يقطع فى البط والدجاجة وكذا لا يقطع فى السور والجص والملح والماء وروى عن محمد انه لا يقطع فى
اللؤلؤ والياقوت وفى الهداية يقطع فى الفصوص فى كل شئ الا الطين والبر والسرقين او يفسد سريعا كلبن ولحم
اى الطرى منه فانه يتنازع اليه الفساد واما اللحم القديد فلا يسارع اليه الفساد لكنه ايضا مما لا يقطع به ذكره
فى الخزانة وفاكهة رطبة بخلاف اليابسة التى لا يكون على الشجر فانها مما يقطع فى الظهيرية قال مشايخنا ان كانت البينة
بينة قحط يقطع لسرقة الثمر سواء كان ثمرا يسارع اليه الفساد او لا سواء كان على راس الشجر او واة الحرين اى الموضع
الذى يجعل فيه الثمر قبل ان يجعل فى الاوعية وان كانت سنة خصب فان كان مما تنازع اليه الفساد لا يقطع على كل حال
وان كان لا يتنازع اليه الفساد فان كان محرزا يقطع والا فلا وثمر على شجر المراد به الثمر الذى ينضج وييبس على الشجر فانه كالشجرة الرطبة
قدم وبطيخ لا يخفى انه داخل فى الفاكهة الرطبة وانما خصه بالذكر لان بعض انواعه مما لا يتسارع اليه
الفساد فامكن ان يتوهم انه يقطع بسرقته فلدفع ذلك التوهم افرده بالذكر وزرع لم يحصد لعدم الحرز ولو حصل وجمع
فى البيدر يقطع بخلاف ما اذا لم يجمع فيه واشربة مطربة لان السارق يقول اخذها للاراقة فلو سرقها ابريق فضة

تم

قيمته العشرو فيه مثلث او نبيذ لا يقطع وعن ابيوسف انه لا يقطع الذمى فى سرقة الخمر كذا فى الظهيرية والآلة
اللهو كالبربط والطنبور والطبل لانه لا قيمة لها عندهما وعند ابيحنيفة يقول السارق اخذتها للكسر وصليب
من ذهب هو شئ مثلث كالتمثال يعبده النصارى وانما لا يقطع فيه لما مر وهذا بخلاف الدراهم التى عليها
تمثال لانها ما اعدت للعبادة فلا يثبت شبهة اباحة الكسر وعن ابيوسف ان الصليب اذا كان فى معبدهم لا
يقطع لعدم الحرز وان كان فى بيت اخر يقطع بكمال المالية والحرز وباب مسجد والمفهوم من الهداية ان باب الدار
ايضا كذلك لانه قالوا لا يقطع فى باب المسجد لعدم الاحراز فصار كباب الدار فانه غير محرز وعلى هذا لا يظهر
للتخصيص وجه ومصحف بضم الميم وكسرها وقد يفتح وذلك لان الناس لا يصنعون باخذ المصاحف للقراءة
فيها فصار كالاخذ باذن وابيوسف انه يقطع لانه مال متقوم وكذا يجوز لانه مال متقوم ولذا يجوز
بيعه وصبى حر لان الحر ليس بمال ولو محليين يرجع الى المصحف والصبى لان ما عليهما من الحلية تبع ولا معتبر بالتبع
وعند ابيوسف يقطع اذا كان عليهما حلى فهو نصاب والخلاف فى صبى لا يمشى ولا يتكلم كيلا يكون فى يد
نفسه وعبد لان السرقة العبد اما خديعة او غصب فانه فى يد نفسه الا الصغير الذى لا يعبر عن نفسه وهذا
عند ابيحنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يقطع فى العبد الصغير ايضا والدفتر لان الدفاتر ان كانت شرعية
ككتب التفسير والحديث والفقه فهى كالمصحف وان كانت اشياء مكروهة فهى كالطنبور الا دفتر الحساب والمراد
دفتر مضى حسابه لان ما فيه لا يقصد بالاخذ وانما المقصود الكواغذ فيقطع ان بلغت نصابا واختلفوا فى
كتب الادب فقيل هى ملحقة بدفاتر الحساب وقيل بالتفسير والفقه لان معرفتهما يتوقف عليها كذا فى الكافى
ولا فى كلب وفهد لان من جنسهما يوجد مباح الاصل مع ان العلماء اختلفوا فى مالية الكلب فاورث شبهة و
خيانة وهى خلاف الامانة كما اذا خان فى الوديعة للقصور فى الحرز ونهب وهو الغارة وكذا الاختلاف لا
نتفاء الاخذ خفية ونبش وهو استخراج الشئ المدفون والمراد ههنا استخراج الميت من القبر واخذ كفنه وانما
لا يقطع لقصور فى الحفظ اذ الميت ليس بحافظ وفى الملك لان الكفن ليس بملك الوارث ولا الميت وهذا عند
ابيحنيفة ومحمد واما عند ابيوسف فيقطع والخلاف انما هو فى سرقة الكفن المسنون واما اذا سرقه الزايد
على القدر المسنون او شيئا اخر وضع معه فى القبر فلا يقطع اتفاقا واختلف المشايخ على قول ابيحنيفة ومحمد
فيما اذا كان القبر فى بيت مقفل قال السرخسى الاصح عندى ان لا يجب القطع سواء سرق الكفن او ما لا اخر من

ذلك البيت اذ لكل من الناس تاويل في الدخول فيه لزيارة القبر كذا في كشف البزدوي ومال عامة اي مال بيت
المال لانه مال المسلمين وهو منهم ومال له فيه شركة لان الشركة يورث الشبهة ومال العامة غير داخلة في
ما له فيه الشركة لان مال العامة لمصالح المسلمين وليس لاحد فيه حق على وجه التملك فتدبر ومثل حقه اي اذا
كان له على اخر دراهم فسرق مثلها منه لا يقطع لانه استيفاء لحقه حالا او مؤجلا اما الحال فظاهر واما
المؤجل ففي القياس يقطع والاستحسان لا يقطع لان الدين واجب في الحال والتاجيل لتاخير المطالبة فقيام
سبب الحق يورث الشبهة كذا في الايضاح وفي قوله مثل حقه اشارة الى انه دينه دراهم وسرق منه عرضا قطع
اذ ليس له ولاية الاستيفاء منه الا بالتراضي وعن ابي يوسف انه لا يقطع فلو كان حقه دراهم فسرق دنانير
قيل يقطع والصحيح انه لا يقطع لان النقد جنس واحد كذا في الكافي ولو بمزيد اي وان سرق من
جنس حقه زيادة على حقه يصير شريكا فيه وما قطع فيه وهو بحاله يعني اذا سرق عينا فيقطع فيه ورد الى مالكه
ثم سرق منه ثانيا ولم يتغير عن حاله الاصلي لم يقطع لان عصمة المسروق قد سقطت كما سيجيء ثم اذا عاد
المسروق الى مالكه عادت العصمة لكن شبهة سقوطها اسقطت القطع والقياس ان يقطع رجله اليسرى
وهو رواية عن ابي يوسف وفي الظهيرية اذا باع المالك هذا الشيء الذي قطع فيه ثم اشتراه المالك فسرق من
المالك ثانيا فمشايخ العراق على انه لا يقطع ومشايخ ما وراء النهر على انه يقطع وانما قال وهو بحاله لانه اذا تغير عن
حاله بان كان غزلا سرقه فقطع فرده ثم نسج فسرقه ثانيا قطع لان العين تبدل وصار عينا اخرى لا ثم ما قطع
فيه كذا في الكافي ومال ذي رحم محرم لان القطع يفضي الى قطيعة الرحم مع انه اختل الحرز لدخوله عليه ليلا
ونهارا بلا مانع وانما قيد بذي الرحم لانه لو كان محرما بالرضاع ولا قرابة بينهما يقطع وعن ابي يوسف انه
سرق من امه رضاعا لا يقطع لانه يدخل على الام من غير استيذان وحشمة بخلاف الاخت وفي الخزانة لو سرق
من امراة الاب او من ام المراة او ابيها لا يقطع وانما قال من بيته اذ لو كان في بيت غيره يقطع اعتبارا للحرز و
الظاهر انه لا دخل للقرابة وانما اعتبر الحرز ففي كل موضع كان له ان يدخل فيه بلا مانع ولا حشمة والاستيذان لا يقطع
سواء كان بينهما قرابة او لا ولهذا لا يقطع ولو سرق من بيت ذي الرحم المحرم متاع غيره صرح به في الهداية ولا من
زوج وعرس يعني اذا سرق احد الزوجين من مال الاخر لم يقطع سواء كان لاحدهما حرز خاص او لم يكن لانبساط
بينهما في الاموال عادة ودلالة وسيده وعرسه وزوج سيدته اراد بالسيد من يتناول السيدة ايضا فانه

لا يختلف

لا يختلف الحكم فاذا سرق العبد من مالكه او مال زوجة سيده او مال زوج سيدته لم يقطع وكذلك الامة لوجود
الاذن بالدخول عادة والانبساط في المال ومكاتبة لان للمولى في اكسابه حقا ومضيفه اي لا يقطع اذا سرق
ممن اضافه بسبب الاذن بالدخول صار بمنزلة اهل الدار فيكون فعله خيانة لا سرقة ومغنم لان له فيه نصيبا
كذا في الهداية وهو مشعر بانه ينبغي ان يكون هذا السارق من جملة العسكر ولا حاجة الى ذكره وقد ذكر
فيما يقدم انه لا يقطع فيما اذا سرق مالا له فيه شركة هذا والمذكور في الخزانة ان السارق من الغنيمة لا يقطع
ذكره مطلقا وحمام لوجود الاذن في دخوله فاختل الحرز وعن ابي حنيفة انه ان سرق ثوبا من تحت رجل
في الحمام يقطع كما لو سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده يقطع وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في
الكافي وذكر في الملتقط ان السارق من رجل في المسجد لو اخذه في المسجد لا يقطع وبيت اذن للناس في دخوله
ويدخل فيه حوانيت التجارة والخانات لاختلاف الحرز وانما افرد الحمام بالذكر لمكان الاختلاف فيه على ما مر
وهذا اذا سرق منها نهارا اما سرق ليلا يقطع لان الاذن يختص بالنهار كذا في الهداية وذكر في الخزانة فيما
اعتاد الناس من دخول الحمام بعض الليل فهو كالنهار لوجود الاذن ولا انه لم يخرجه من الدار لان الدار
كلها حرز واحد في يد صاحبها وهذا اذا كانت الدار صغيرة بحيث لا يستغني اهل البيوت عن الانتفاع بصحن الدار
اما اذا كانت كبيرة وفيها مقاصير فيجيء حكمها او ناول من هو خارج اي نقب البيت ودخل فاخذ المال وناوله
من النقب من هو خارج البيت لا يقطع على احد وهذا عند ابي حنيفة ومحمد واما عند ابي يوسف فان اخرج
يده وناول غيره فعليه القطع وان ادخل الاخر يده وناول فاخذه فعليه القطع كذا ذكره المص والمذكور
في الهداية والكافي والحصران عند ابي يوسف ان اخرج الداخل يده وناولها الخارج فالقطع على الداخل وان
ادخل الخارج يده فناولها من يد الداخل فالقطع عليهما وفي الظهيرية لو نقب البيت ودخل فيه وجمع المتاع
ووصفه عند النقب ثم خرج واخذه لم يذكر محمد هذا في شيء من الكتب وقد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يقطع
وقال لا يقطع او ادخل يده في بيت بعدما نقب البيت واخذ شيئا فانه لا يقطع لانه اذا لم يدخل فكانه لم يخرجها
من حرز بخلاف الصندوق لان الدخول غير ممكن وعن ابي يوسف في رواية يقطع قياسا على ادخال اليد في
الصندوق او طر اي قطع صرة خارجة من كم غير اي الصرة ما يجعل فيه الدراهم من الصر وهو الشد فانها
تربط وتشد والمراد هنا قطعة من الكم جعل فيها شيء من الدراهم ولشد برباط فاذا كانت الصرة خارجة من الكم

ان من ياتى الكم وح يكون الدراهم على باطن الكم والرباط على ظاهره وقطعت لا يلزم القطع لانه احدها
من الظاهر من غير هتك حرز وان كانت الصرة داخل الكم بكون الكم والرباط فى داخله فاذا قطع الصرة
يلزم القطع اذ لابد من ان يدخل يده فى الكم فيقطع موضع الدراهم فيخرجها من الكم فيتحقق الاخذ من الحرز
وانما قال الطرصرة لانه لو حل رباطها وكانت الصرة خارجة يلزم القطع لانه اذا دخل الرباط بقيت
الدراهم داخل الكم فلابد ان يدخل يده فى الكم ويأخذ الدراهم واما ان حل الرباط والصرة خارجة فلا
يلزم القطع لانه ادخل يده فى الكم وحل الرباط وبقيت الدراهم خارج الكم فاخذها من خارج وعن
ابى يوسف انه يقطع فى جميع الوجوه لانه محرز اما بالكم او بصاحبه او سرق جملا من قطار او حملا فانه
لا يقطع لان السائق والقائد والراكب لم يقصد الحفظ بل قطع المسافة ونقل الامتعة فلا يعتبر احرازه
بالحافظ وقطع ان حفظ ربه اى حفظ الجمل والحمل رب الجمل والحمل وذلك بان يتبعه للحفظ او نام عليه
اى على الحمل فى موضع ليس بحرز كالطريق ونحوه ليكون محرزا بصاحبه لان المعتبر الحفظ المعتاد والنوم
عليه يعد حفظا عادة ثم قال بعض المشايخ ان النائم انما يصير محرزا للمتاعة اذا جعلت تحت راسه او تحت
جنبه اما اذا وضعه بين يديه فلا وقال بعضهم يصير محرزا اياه وان كان موضوعا بين يديه والى هذا قال
السرخسى كذا فى الظهيرية وقد اختاره صاحب الهداية ايضا وظاهر كلام المص انه اختار القول ويحتمل كلامهم
التسوية بين الجلوس عند الحمل والنوم عليه وفى الخزانة ان سرق من النائم رداء عليه او قلنسوة على
راسه او منطقة او سرق خمارا من النائمة او حليا وهى لابسته لا يقطع وقيل يقطع فى المراة كذا فى الخزانة
واعلم ان الحرز بالحفظ انما يعتبر اذا لم يكن المكان حرزا فلو دخل فى الحانوت باذن صاحبه وقد نشر متاعه رحلاهم
بين يديه وهو يحفظه فسرق منه لا يقطع لان الحانوت حرز فى الجملة كذا فى الظهيرية او شق الحمل واخذ شيئا
منه لان الجوالق فى مثل هذا حرز حيث يقصد بوضع الامتعة فيها حفظها او ادخل يده فى صندوق او كم
واخذ المال منه وهذا القيد معتبر تركه بقرينة ما سبق والحاصل ان كل حرز يمكنه الدخول فيه فبادخال
اليد فيه واخراج شئ منه يقطع وتخصيص اليد بالذكر بناء على العادة فانه لو ادخل شيئا فى الصندوق
بحيث يتعلق به متاع ويخرج ينبغى ان يقطع او اخرج من مقصورة دار فيها مقاصير الى صحنها المقصورة
حجرة من حجرات دار واسعة محصنة بالحيطان كذا فى المغرب والمراد بها موضع مثل المدرسة او الخان لها

حجرات يسكن فى كل منها انسان لا يتعلق له بالحجرات التى يسكن فيها غيره ويستغنى اهل المنازل عن الانتفاع
بصحن الدار وانما ينتفعون به انتفاع السكة فاذا سرق رجل من مقصورة واخرجها الى صحن الدار
قطع لان الاخراج من الحرز قد تحقق فان كل مقصورة حرز على حدة او سرق صاحب مقصورة من
اخرى ولا حاجة الى ذكر هذه المسئلة اذ السرقة انما يتحقق بان يخرج المال من المقصورة فاذا اخرجه
منها فلا شك ان يخرجها الى صحن الدار ويقول المراد من المسئلة الثانية ان ينقب صاحب مقصورة
من مقصورة جاره فيسرق منه فقد برأ والقى شيئا فى الطريق بعدما نقب البيت ودخل فيه ثم اخذ
فانه يقطع وعند زفر لا يقطع او حمله اى المتاع الذى جمعه فى البيت على حمار فساقه واخرجه فان سير
الحمار مضاف اليه لسوقه وفيه ايضا خلاف زفر وانما قال فساقه لانه لو لم يسقه وخرج من الدار ثم خرج الحمار
بعد ذلك حتى جاء منزل السارق لا يقطع كذا فى الظهيرية **فصل** يقطع يمين السارق
من زنده وهو موصل طرف الذراع فى الكف ويشترط فى قطع اليد اليمنى ان يكون اليسرى والرجل اليمنى
صحيحتين فلو سرق واصابع يده اليمنى مقطوعة قطع ما بقى فى ظاهر الرواية وعن ابى يوسف انه لا
يقطع وكذلك اذا كان يده اليمنى شلاء يقطع فى ظاهر الرواية ذكره فى الظهيرية وان كان اقطع الرجل اليمنى
او اشلها او بها عرج يمنع المشى عليها لم يقطع يده اليمنى ولا رجله اليسرى كذا فى الخزانة وتحسم اى يكون
بالدهن المغلى لينقطع الدم واصل الحسم قطع الشئ استيصالا لا ثم الرجل اليسرى ان عاد الى السرقة وانما يقطع
من الكعب ويحسم وانما ترك ذكر الحسم ههنا اعتمادا على ما سبق ولو ذكر الحسم موجزا ليكون قيدا فيهما لكان
احسن فان عاد ثالثا لا يقطع منه بقول على رض انى لاستحى من الله تعالى ان لا ادع له يدا ياكل بها ويستنجى
بها ورجلا يمشى عليها بل يحبس فى المرة الثالثة حتى يتوب وهذا استحسان ويعزر ايضا ذكره المشايخ كذا فى
الهداية وذكر فى الخزانة انه يحبس ويضرب لان القطع لما سقط لم يبق الا الزجر بالضرب والحبس وشرط
القطع اليد خصومة المالك او ذى يد حافظ كالمودع ونحوه من المضارب والمستبضع والمستاجر والمستعير
والمرتهن والقابض على سوم الشرى والغاصب ويقطع بخصومة المالك بالسرقة من هؤلاء الا ان الراهن
انما يقطع بخصومته حال قيام الرهن كذا فى الهداية وعند زفر يظهر السرقة بحضور هؤلاء ولكن لا يقطع كذا
فى الحصر وما قطع به ان بقى رده والا لا يضمن اى وان لم يكن المال المسروق باقيا ليس للمالك ان يضمن السارق

لان المال كان معصوما حقا للعبد فاذا ورد عليه السرقة اوجب الشارع الحد وهو حق الشرع فصار
المال المقصوما حقا للشرع والعصمة متحدة فاذا حولت الى الشارع لم يبق للعبد والنحو فى حقه بما لا قيمة
له ثم لا فرق فى المشهور من الرواية بين الهلاك والاستهلاك وهذا كله ان كان بعد القطع اما قبل
القطع فان قال المالك انا اضمنه لا يقطع وان كان اختار القطع بقطع ولا يضمن كذا فى الكافى ومعصوم
قطع الطريق على معصوم اراد بالمعصوم المسلم او الذمى فلو قطع الطريق مستامن لا يحد لانه لا
يخاطب بالشرايع ولو قطع معصوم على مستامن لا يحد ايضا وفى المحيط فى وجوب الحد على القطاع اذا
كانوا مستامنين اختلافا وايراد المعصوم بلفظ التذكير انما هو بالنظر الى الغالب فلو كان قاطع
الطريق امراة يقام عليها الحد سواء كان معها رجال اولا وهذا عند محمد واما عند ابيوسف فلا
يقام عليه الحد حتى لو كان فى جماعة امراة وما شرت هى القتل واخذ المال دون الرجال يقام الحد على
الرجال دون المراة ويشترط ان لا يكون المعصوم من اهل القافلة فانه اذا قطع بعض القافلة الطريق
على البعض لا يجب الحد والمراد بالطريق ما يكون خارج المصر على بعد منه فلو كان فى المصر او بين
القريتين فهو ليس بقطع الطريق استحسانا وعن ابيوسف انه يجب الحد ان كان خارج المصر وان كان
بقربه لانه لا يلحقه الغوث وعنه انهم ان قاتلوا نهارا بالسلاح او ليلا بهما او بالخشب فهم قطاع الطريق
كذا فى الهداية وقال بعض المتاخرين انما اجاب ابو حنيفة بناء على ان الناس فى زمانه يحملون السلاح
مع انفسهم فى المصر والقرى فيندر قطع الطريق واما فى زماننا فقد ترك الناس حمل السلاح فى
الامصار والقرى فيتحقق قطع الطريق فيهما كذا فى الكافى وذكر فى المضمرات ان الفتوى على ذلك
المعصوم القاطع فاخذ قبل اخذ مال وقتل حبس حتى يتوب ويظهر فيه سيماء الصالحين فان لم يظهر ذلك
ترك حتى يموت فى الحبس فان اخذ قاطع الطريق المال من المعصوم ويصيب كلا من القاطع واعوانه نصاب
اى عشرة دراهم قطع يده ورجله من خلاف اى اليد اليمنى والرجل اليسرى لئلا يؤدى الى تفويت جنس
المنفعة ويردوا المال اربابه ولا ضمان فى الهالك وهذا اذا اخذوا قبل الرجوع والتوبة فان رجعوا قبل
ان ياخذوا فلا يقطع عليهم ويردون ما اخذوا عليهم الضمان فى الهالك كذا فى الخزانة وما ذكرنا من ان
يصيب كلا منهم عشرة دراهم انما هو ظاهر الرواية وقال الحسن بن زياد الشرط ان يصيب كلا منهم عشرون

درهما

درهما لان الحد ههنا قطع عضوين وفى السرقة الصغرى لا يقطع عضوان الا باعتبار عشرين درهما
وان كان بسرقتين وان قتل بلا اخذ مال قتل حدا حتى لو عفى الاولياء لا يلتفت الى عفوهم لانه حق
الشرع كذا فى الكافى ومعه اى ان قتل مع اخذ المال قتل او صلب بلا قطع لان الجناية واحدة ظاهرا
وهى قطع المارة فالامام ان يقتص على احدهما او قطع يده ورجله من خلاف ثم قتل او صلب لان
موجب القطع قد تحققا فللامام ان يعمل بموجبهما وهذا عند ابى حنيفة واما عند ابيوسف ومحمد
فيقتل ويصلب ولا يقطع وفى الهداية خير فى الكتاب بين الصلب وتركه وهو ظاهر الرواية وعن
ابيوسف انه لا يترك الصلب لانه منصوص عليه ثم ذكر الكرخى انه يصلب حيا ويشق بطنه بالرمح حتى
يموت وعن الطحاوى ان يقتل ثم يصلب والاول اصح ولا يصلب اكثر من ثلاثة ايام لئلا يتاذى
الناس به وعن ابيوسف انه يترك على خشبه حتى يتقطع وفى الملتقط قال ابو حنيفة الامام بالخيار
بعد ما قتلهم ان شاء صلبهم وان شاء خلا بينهم وبين اهلهم حتى يدفنوهم وانما يترك على الصلب مقدار
ما يعلم اهل الذمة باحوالهم

كتاب الجهاد

اورد عقيب الحدود لمناسبة بينهما من
حيث فى الحدود عقوبة المسلمين وفى هذا عقوبة الكفار والجهاد فى اللغة مصدر جاهدت العدو اذا
قابلته فى تحمل الجهد او بذل كل منكما جهده اى طاقته فى دفع صاحبه ثم غلب فى الشرع على قتال الكفار
ونحو من تخريب دورهم وقطع اشجارهم وما يتعلق بذلك كذا فى المغرب وقد عنون الكتاب بالجهاد
مع انه تذكر فيه احوال اهل الذمة والمرتدين والبغاة وغير ذلك لان الغرض الاصلى ههنا معرفة
مباحث الجهاد وقد عنون فى الهداية وغيرها بكتاب السير وهو اشمل لان السير جمع سيرة وهى فى اللغة
الطريق واصلها حالة السير غلب على سيرة المسلمين مع الكافرين من اهل الحرب واهل الذمة والمستامنين
والمرتدين ومع اهل البغى الجهاد فرض عين ان هجم الكفار اى حمل وغلب على بلد واحتيج فى دفعهم الى
جميع المسلمين وذلك لانه يفترض على من كان بقرب من ذلك البلد ثم يفترض على من وراءهم كما بلغ
الخبر اليهم اذا احتيج اليهم فان عجز من كان بقربه عن مقاومة او لم يعجز ولكن تكاسلوا ثم وثم الى ان يفترض
على جميع اهل الاسلام شرقا وغربا بشرط ان يكون المجاهد قادرا على القتال مالكا للزاد والراحلة كذا فى الخزانة
ويخرج المراة والعبد بلا اذن من الزوج والمولى لان ملك النكاح وملك اليمين لا يظهران فى حق فروض

الاعيان كالصلوة والصيام وفرض كفاية بدا وهو ان يبدأ المسلمون بمحاربة الكفار لانه لو اشتغل
الكل به ينقطع مادة الجهاد من الخيل والاسلحة وايضا انما فرض لاعزاز الدين ودفع شر العباد
لا لعينه فاذا حصل المقصود بالبعض لم يفترض على الباقين ان قام به بعض سقط عن الباقين
والا اثموا اى جميع المسلمين وهذا حكم جميع ماهو من فروض الكفاية كصلوة الجنازة ودفن الموتى
وعليهم رد السلام وغيرها الا على صبى لانه ليس من اهل التكليف وعبد وامرأة لاشتغالهما
بخدمة المولى والزوج وحقهما مقدم على حق الشرع فيما ليس من فرض الاعيان واعمى ومقعد واقطع
لعجزهم وتخصيص الثلثة بالذكر لظهور العجز فيهم ظهورا بينا والمقعد الذى قعده الداء
على الحركة وعند الاطباء هو الزمن وقيل المقعد المتشنج الاعضاء والزمن الذى طال مرضه كذا فى المغرب
فيحاصرهم اى يحاصر الامام الكفار ويدعوهم الى الاسلام فلو لم يبلغ الدعوة اليهم اصلا وجب الدعوة
حتى لو قاتل قبل الدعوة اثم لكن لا انعدام ما اتلف من الدماء والاموال لعدم العصمة وان بلغتهم الدعوة
يستحب ان يجدد الدعوة ولا يجب كذا فى الكافى وذكر فى الخزانة ان هذا التفصيل كان فى ابتداء الاسلام
واما فى زماننا فقد بلغت الدعوة افاق الارض واشتهر الاسلام فانشاء ترك الدعوة وقاتلهم فان
ابوا فالى الجزية اى ان ابى الكفار عن قبول الاسلام يدعوهم بعد ذلك الى اداء الجزية وهذا فى حق من
يقبل منه الجزية اما فى حق من لا يقبل منه الجزية كالمرتدين وعبدة الاوثان من العرب فلا فائدة فى دعائهم
الى اداء الجزية اذ لا يقبل منهم الا الاسلام فان قبلوا الجزية فلهم مالنا وعليهم ما علينا اى يجب لهم
علينا ويجب لنا عليهم اذا تعرضنا لدمائهم واموالهم وتعرضوا لدمائنا واموالنا ما يجب لبعضنا
على بعض التعرض فاذا قبل قبول الجزية كما يتعرض لدمائهم واموالهم وهم يتعرضون لدمائنا واموالنا
فقبول الجزية ليس الا لزوال هذا التعرض وليس المراد انه يجب عليهم من العبادات وغيرها ما يجب علينا
فان عند عامة مشايخ ما وراء النهر لا يخاطب الكفار باداء العبادات وعند اهل العراق من مشايخنا وانكانوا
يخاطبون بالعبادات ويحولني انهم يعاقبون فى الاخرة بترك العبادة زيادة على عقوبة الكفر فالذى
قبل الجزية والذى لم يقبلها فى ذلك سواء وان ابوا عن قبول الجزية يقاتلهم بما يهلكهم من الضرب بالسيف
والرمى ونصب المنجنيق وغير ذلك ولا باس برميهم وانكان فيهم مسلم اسيرا وتاجر لكن ينبغى ان يقصد

بالرمى الكفار دونهم وقطع شجرهم وزرعهم اذ فى ذلك الحاق الغيظ بهم بلا غدر وهو نقض العهد وترك
الوفاء بما التزم واما الخديعة فهى ايصال مكروه الى الخصم من حيث لا يعلم من غير حلف وعدا وبعض
عهدا فالغدر كما اذا عدوهم ان لا يحاربوهم فى هذا اليوم حتى امنوا ثم جاؤهم محاربين وهذا لا
يجوز والخديعة كما اذا لم يواعدوهم ولم يعاهدوهم فذهبوا الى جوب اخر حتى غفلوا فاتوهم
بياتا ونحو ذلك وفى الظهيرية لا باس للمجاهد ان يخادع خصمه فى القتال باستعمال المعاريض بان
تكلم من يبارزه بشئ ويضمر خلاف ما يظهر ذلك لا يكون غدرا وغلول وهو الخيانة فى المغنم خاصة
ومثله فى المغرب يقال مثل به وذلك بان يقطع بعض اعضاء او تسود وجهه والمراد ههنا قطع
بعض الاعضاء وقتل عاجز عن القتال كامرأة وصبى ومجنون وشيخ فان واعمى ومقعد ومفلوج و
مقطوع اليد اليمنى لان المبيح للقتل هو الحراب ولا يتحقق الحراب من هؤلاء وفى فتاوى قاضى يقطع
مقطوع اليد اليسرى والاخرس والاصم وكذا الذى يجن ويفيق يقتل حال افاقته الا ملكة او ذا راى
فى الحرب او ذا مال تحث به اى يحرض الكفار بماله على الحراب وانما يقتل هؤلاء لانه يتعدى حرزهم الى
العباد وخص كون العاجز ملكا بالمرأة والاخرين بغيرها والظاهر ان غير المرأة لو كان ملكا فانه
يقتل وكذا المرأة لو كانت ذات راى او ذات مال تحث به ينبغى ان يقتل اذ العلة مشتركة وفى الظهيرية
ان الصبيان والشيوخ اذا كانوا يقدرون على الصياح عند التقاء الصفين فانهم يقتلون وفيها ايضا
ان اصحاب الصوامع لا يقتلون عند ابى يوسف ومحمد وهو رواية عن ابى حنيفة وقال ابو يوسف ان ابا حنيفة رجع
عن قتل اصحاب الصوامع فراى قتلهم حسنا والحاصل انهم ان خالطوا الناس وصدروا عن رايهم فى القتال
فلهم يقتلون وان طينوا ابواب الصوامع على انفسهم فانهم لا يقتلون واب كافر بدأ عطف على قوله عاجزا
اى ينبغى ان لا يبدأ الابن بقتل ابيه الكافر بل يتركه حتى يقتله غيره اذ المقصود يحصل بغيره فان قصد الاب
قتله بحيث لا يمكنه دفعه الا بقتله فلا باس به وفى الظهيرية اذا لقى الابن اباه فى الصف فلا يقصد بالقتل ولا
يمكنه من الرجوع حتى لا يعود حربيا على المسلمين ولكن يلجئه الى موضع ويمسك عنه حتى يجئ غيره فيقتله وهذا
الحكم فى الام والجد والجدة واخراج مصحف وامرأة اذ ربما يغلب الكفار فيستخفون فى المصحف ويستمتعون بالمرأة
وعن الطحاوى ان النهى عن اخراج المصحف انما كان لمعنى خوف فوق شئ من القران فعلى هذا لا باس باخراج المصحف

اذ قد كثر المصاحف والحفاظ فى زماننا فلا يخاف من الضياع الا فى جيش يؤمن عليه بان يكون عظيما و
ذكر فى فتاوا قاضى قال ابو حنيفة اقل السرية مائة واقل الجيش اربعمائة وقال الحسن بن زياد اقل السرية
اربعمائة واقل الجيش اربعة الاف ونصالحهم انكان الصلح خيرا بالمسلمين ضعيف وبالكفار شوكة لانهم
يستعدون اسار القتال ثم يقاتلون فصار لهذه المصالحة حكم القتال ولو كان بالمسلمين قوة لا ينبغى
ان يصالحهم لانه يكون ترك الجهاد صورة ومعنى وبمال اى يصالحهم الامام باخذ المال عند الحاجة
للمسلمين الى المال اما اذا لم يكن له حاجة فلا يجوز الصلح باخذ المال وهذا المال يصرف مصارف
الجزية ان اخذوه بعد ذلك فيقسم قسمة الغنيمة وينبذ ان هو انفع النبذ نقض العهد على وجه يعلم الكفار
ذلك اى انكان نقض العهد انفع للمسلمين فعلى الامام ان ينقض العهد ويلقى اليهم خبر النقض تحرزا عن
الغدر وذلك النبذ جهاد وفى ابقاء العهد يلزم ترك الجهاد صورة ومعنى ولا بد بمضى مدة يتمكن
ملكهم بعد علمه بالنبذ من ايصال الخبر الى اطراف مملكته سواء اوصل الخبر الى اطراف المملكة اولا
ونقاتلهم قبل نبذ ان خانوا وذلك بان يدخل منهم عسكر باذن ملكهم دار الاسلام وقاتلوا المسلمين
او قطعوا الطريق عليهم بخلاف ما اذا كان بغير اذن ملكهم فانه لا يكون نقضا فى حق الجميع بل فى حقهم
خاصة فيقتلون وصولح المرتد اذ اسلامه مرجو لكن ينبغى ان يصالح بلا مال لانه لا يجوز اخذ الجزية من
المرتد اذ فيه ابقاؤه على الارتداد وان اخذ المال من المرتد بطريق الصلح لا يرد ذلك المال على المرتد لانه مال
غير معصوم ولا يباع سلاح وحديد وخيل منهم اذ فى بيع السلاح والخيل منهم تقويتهم على قتال المسلمين و
كذا فى بيع الحديد لانه اصل السلاح وكما لا يباع تلك الاشياء لا يملكون تلك الوجه من الوجوه وخص البيع
بذكر لانه السبب الغالب فى تمليك الاشياء ولو كان البيع بعد الصلح لان الصلح بما ينقض فيعود المحذور وصح
امان حر وحرة بشرط ان يكونا مكلفين لانهما من اهل القتال فيتحقق الامان منهما لملاقاته محله فيتعدى الى غيرهما
وفى فتاوا قاضى صح امان المريض والشيخ الفانى لانه من اهل القتال بما او راى فانكان الامان شرا للمسلمين
نبذ الامام الامان اليهم كما اذا صالحهم بنفسه وادب الامام ذلك الذى امن بغير اذنه لافتياته على الامام
ولغا امان الذمى الذى يستعان للمسلمين به لانه متهم فيمكن ان يميل اليهم واسير وتاجر معهم اى مع
الكفار لانهما مقهوران تحت ايديهم ويجبان عليه فلا فائدة فى اعتبار هذا الامان ومن اسلم ثمه اى

اى فى دار الحرب ولم يهاجر دار الاسلام فانه لا يصح امانه وصبى وعبد محجورين اذا كان الصبى غير
عاقل لا يصح امانه اصلا وانكان عاقلا فانكان محجورا عن القتال فعند ابى حنيفة لا يجوز امانه وقال محمد
يصح امانه وابو يوسف مع محمد فى رواية الكرخى ومع ابى حنيفة فى رواية الطحاوى فانكان ماذونا
له فى القتال فقيل لا يصح امانه عند ابى حنيفة والاصح انه يصح امانه اتفاقا والعبد اذا كان محجورا
عن القتال فهو ايضا على الخلاف المذكور وانكان ماذونا له يصح امانه كذا فى الكافى ومجنون فانه
لا يصح امانه فانكان الصبى الذى لا يعقل **فصل** ما فتح من البلاد عنوة اى
قسرا وقهرا وهو اسم من عنا عنفى اذا ذل وخضع قسمه الامام بين الجيش كما فعل رسول الله صلعم بخيبر و
ذلك بعدما دفع الخمس او اقر اهله عليه بجزية على رؤسهم وخراج على اراضيهم وذلك بعدما من عليهم
بالرقاب وقد فعل عمر رض كذلك بسواد العراق بموافقة من الصحابة ثم قيل الاولى هو القسمة عند حاجة
الغانمين واقرار اهله عليه عند عدم حاجتهم ليكون فى الزمان الثانى وهذا كله فى العقار واما فى
المنقول المجرد فلا يجوز المن برده عليهم بالاتفاق لانه لم يرد به الشرع وفى الكافى انه اذا من عليهم بالرقاب
والاراضى يدفع اليهم من المنقول بقدر ما يهيأ العمل ليخرج عن حد الكراهة وفى فتاوا قاضى لو تركهم
احرارا واجر الدور والعقار منهم كل باجر معلوم جاز وقتل الاسرى كما فعل النبى صلعم باسارى اليهود و
ذكر فى فتاوا قاضى انه يقتل الرجال ويسبى النساء والذرية وفيها ايضا الصبى والمعتوه ما داما يقاتلان ويحرضان
لا باس بقتلهما وبعد ما صارا فى ايدى المسلمين لا يقتلان وان قتلا غير واحد وفى الخزانة اذا عاد الامام
الى دار الاسلام والاسارى يمشون معه فاذا عجزوا عن المشى قتل الامام الرجال وترك النساء والصبيان
فى ارض مضيعة حتى يموتوا جوعا وعطشا او استرقهم لان فيه اذلالهم ودفع شرهم ومنفعة لاهل الاسلام
والاسترقاق لا يختص بالرجال بل يعم النساء والذرارى ايضا ويعد الاسترقاق والاحراز بدار الاسلام
قسمهم بين الغانمين واسلامهم وبعد الاخذ لا ينافى الاسترقاق وتركهم احرارا ذمة لنا الذمة العهد فان
نقضه يوجب الذم ويفسر بالامان والضمان وانما قيل للمعاهد من الكفار ذمى لانه اومن على ماله وذمه
بالجزية كذا فى المغرب ومعنى كلامه فيما انه تركهم احرارا ليكون اهل ذمة لنا او نزعهم حال كونهم معاهدين
لنا وهذا لا ينافى فى مشترك العبد والمرتدين كما سيجيء ونفى منهم النفى خلاف الاثبات والمن ان يترك الا

الكافر من غيران يأخذ منه شيئا والمعنى لم يثبت شرعا تركهم من غير عهد واخذ شئ ادبا لاحد يثبت حق
الاسترقاق فلا يجوز اسقاطه بغير منفعة وفداهم (الفداء) ان يترك الاسير ويأخذ فى مقابلته مالا او الاسير
المسلم فى ايديهم فالمفادات بالمال لا يجوز فى المشهور من المذهب وفى رواية السير الكبير يجوز اذا كان
بالمسلمين حاجة كما فعل النبى صلعم باسارى بدر واما المفاداة باسير مسلم فعند ابى حنيفة لا يجوز اذ فيه
تقوية اهل الحرب وعندهما يجوز لما فيه من تخليص المسلم وهذا اذا كان الاسير كافرا فان اسلم الاسير
فى ايدينا فلا يفادى باسير مسلم فى ايديهم اتفاقا الا اذا طابت نفسه به وهو مامون على نفسه و
الحاصل عن حكم الاسارى عندهما احد الامور الثلثة القتل والاسترقاق والفداء بالاسارى وعند
ابى حنيفة احد الامرين الاسترقاق والقتل وردهم الى دارهم فانه لا يجوز لما فيه من تقويتهم على المسلمين
ولا يخفى ان الرد اما ان يكون بعوض وهو الفداء او بغير عوض وهو داخل فى المن فلا حاجة الى ذكره
وقسمة مغنم ثمة اى فى دار الحرب فانه لا يجوز عندنا وعدم الجواز فيما اذا قسم الامام لا عن اجتهاد اما
اذا ادى اجتهاده الى ذلك وقسمها جاز لانه قضى فى فصل مجتهد فيه فان القسمة فى دار الحرب يجوز عند الشافعى
وقيل مذهبنا كراهة القسمة فى دار لا بطلانها فانهم لو اشتغلوا بها هناك فربما يكرون عليهم فكان عليهم (هنا)
لمعنى فى غير المنهى عنه وهذه الكراهة كراهة تنزيه عند محمد فانه قال على قول ابى حنيفة وابى يوسف لا يجوز
القسمة فى دار الحرب وعند محمد الافضل ان يقسم فى دار الاسلام كذا فى الكافى الا ايداعا اى الا ان يقسم
قسمة ايداع ليحملوه الى دار الاسلام فاخذه منه فيقسم هناك وههنا تفصيل وهو انه اذا كان فى المغنم حمولة
او كان فى بيت المال فضل حمولة يحمل الامام المغانم عليها ولو كانت الحمولة للغانمين او لبعضهم لا يجبرهم
الامام على ذلك وهذه رواية السير الصغير وعلى رواية السير الكبير يجبرهم على ذلك باجر المثل كذا فى الهداية
وعلى هذه الرواية لا يشترط رضاء الغانمين فى قسمة الايداع وفى المتن اختار هذه الرواية والردى ومدد
لحقه ثمة اى فى دار الحرب كمقاتل فيه اى فى المغنم والردء المعين والمدد ما يزاد به الشئ ويكثر منه امداد الجيش
اذا ارسل اليه بزيادة كذا فى المغرب وقيل الردء الذين يخدمون المقاتلين وقيل هم الذين وقفوا على
مكان حتى اذا ترك المقاتلون القتال قاتلوا وفى فتاوى قاضى لا ينقطع مشاركة المدد لم يكن لهم شئ لانه صار
دار الاسلام لحوق المدد انما يعتبر فى دار الحرب نص عليه الامام قاضى لا سوقى لم يقاتل لان قصده التجارة فلا اعز

الدين

الدين واهاب بعد ذلك لو قاتل يستحق السهم ولا من مات ثمة اى فى دار الحرب فانه لا نصيب له من المغنمة
بالاحراز يصير ملكا لنا ويورث قسط مغنم من مات هنا اى من مات من الغانمين فى دار الاسلام لانه
ملكه بالاحراز والارث يجرى فى الملك والحاصل ان الغازى اذا مات قبل احراز الغنيمة بدار الاسلام
لا يورث نصيبه سواء مات فى دار الحرب او دار الاسلام وانما اعتبر المصنف الموت فى دار الحرب او دار الاسلام
نظرا الى الغالب الظاهر فتدبر وحل لنا ثمة اى فى دار الحرب من اموال الكفار طعام وعلف ودهن وحطب
اشترط فى رواية السير الصغير ان يكون به حاجة اذ لا يباح الانتفاع بالمشترك الا لحاجة كما فى الثياب
والدواب وفى رواية السير الكبير لم يشترط الحاجة والمراد بالطعام الخبز واللحم وما يستعمل فيه كالسمن والزيت
واما الفاكهة الرطبة او اليابسة او السكر والبصل او البقل والفلفل ونحوها من الاشياء التى يوكل عادة
للعيش فلا باس بالتناول منه ولكن لا يجوز ان يتناول شيئا من الادوية والطيب وهذا كله اذا لم
ينههم الامام عن الماكول والمشروب اما اذا نهاهم عن ذلك فلا يباح لهم الانتفاع به ويستوى فى ذلك
ما يعز وجوده فى ذلك الموضع او يكون خلافا لما يقوله البعض ان هذه الاباحة تختص بطعام يكون بانها
فى ذلك الموضع واما ما ينقل فى موضع احراليه فلا الكل من الفتاوى الظهيرية واما العلف فالمراد به التبن
والقت والشعير وغيرها مما ياكل الدواب ولا باس بان يعلق الدابة الحنطة اذا كان لا يجد الشعير والمراد
بالدهن السمن والزيت ونحوهما فانه يجوز ان يدهن به راسه ويستصبح به ويداب على حراف الدابة
وذلك كما يجوز اكله انتفاعه بوجه اخر واما ما سوى ذلك من الادهان كدهن التسفج والزيبق فليس له
ان يدهن بشئ من ذلك لانه مما يوكل ذكره ايضا فى الظهيرية والمراد بالحطب الخشب والغصب ونحوهما مما
اعد للوقود فان خشبا معه لاتخاذ القصاع والاقدام وله قيمة لا يباح استعماله وذكر فى فتاوى قاضى
ان ما يجوز الانتفاع به للمجاهدين عند الضرورة يجوز لصبيانهم الذين كانوا معهم ولنسائهم التى كن
معهم لمداواة المرضى وكذا ان يقفهم ولا يباح الاجير للخدمة ان ياكل شيئا من الغنيمة ولا التاجر وسلاح
به حاجة وذلك بان يستعمله ثم يرده الى الغنيمة عند الاستغناء كذا فى فتاوى قاضى قال صاحب الهداية لم
يذكر القسمة فى السلاح ولكن اذا احتاج واحد يباح الانتفاع به وان احتاج الكل يقسم لا بعد الخروج منها
اى من دار الحرب فانه لا يجوز ح ان ينتفع بهذه الاشياء لانها صارت للغانمين ولا يجوز اخذ المال المشترك

الا باذن الشريك الاخذ فان فضل معه طعام او علف فبعد القسمة يصدق به ان كان غنيا وانتفع به ان كان
فقيرا وقبل القسمة يرد الى الغنيمة ومن اسلم ثمه اى فى دار الحرب عصم نفسه لان الاسلام ينافى
ابتداء الاسترقاق وطفله لانه مسلم باسلامه تبعا وما لا معه فى الحديث من اسلم على مال فهو له او ودعه
معصوما اى ما لا وضعه امانة عند مسلم او ذمى لان مودع احرازه له وقيد اسلامه بكونه فى دار الحرب
لانه لو اسلم فى دار الاسلام وظهر المسلمون على دارهم فجميع ماله واولاده وزوجته فيئا بعان ذكره
فى قنا وقاض وخص الطفل بالذكر لان ولده الكبير يكون فيئا لكونه كافرا حربيا ولا يتبعه وكذا زوجته
كذلك وكذا حملها لانه جزءها وقيد بالوديعة لانه لو كان غصبا فى معصوم يكون فيئا عند ابى حنيفة
وعندهما لا يكون فيئا وابو يوسف مع ابى حنيفة فى رواية وقيد بالمعصوم لانه لو كان وديعة عند
حربى يكون فيئا وابو يوسف مع ابى حنيفة لا يكون فيئا وابو يوسف مع ابى حنيفة هيهنا ايضا فى تلك
الرواية وفى قوله معه اشعار بان عقاره يكون فيئا لان العقار حقيقة فى يد اهل الدار و
سلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن فى يده حقيقة وقيل ان صيرورة العقار فيئا قول ابى حنيفة
وقال ابو يوسف الاخر وفى قول محمد وهو قول ابو يوسف الاول هو كغيره من الاموال ذكره فى الهداية
وللفارس سهمان وللراجل سهم هكذا روى فى الحديث وهو قول ابى حنيفة وزفر وعندهما للفارس
ثلاثة اسهم ثم انه لا يسهم الا لفرس واحد لان القتال لا يتحقق بفرسين دفعة وقال ابو يوسف يسهم
بفرسين لان الواحد قد يعيى فيحتاج الى الاخر ويعتبر فى استحقاق سهم الفارس او الراجل وقت مجاوزة
الدرب هو المضيق من مضايق الروم درب من دروبها كذا فى المغرب والمراد هيهنا مدخل دار الحرب لا
شهود الواقعة لا يعتبر فى ذلك وقت شهود الواقعة لان الوقوف على شهادة الواقعة والقتال عند
التقاء الصفين متعذر فيقام المجاوزة مقامه اذ هى السبب المفضى اليه ظاهرا فلو دخل دار الحرب
فارسا ثم هلك فرسه او قاتل راجلا لضيق المكان استحق سهم الفارس لا ما لو دخل فارسا ثم باع فرسه
او وهبه او آجره ففى رواية الحسن عن ابى حنيفة يستحق سهم الفارس وفى ظاهر الرواية يستحق سهم الراجل
كذا فى الهداية وان قبل اللسان فرسه قبل شهود الوقعة وضمنه قيمته فهو فارس وان غصبه غاصب فضمنه
القيمة فهو راجل كذا فى قنا وقاض والخمس لليتيم والمسكين وابن السبيل يعنى يقسم الغنيمة خمسة اسهم ثم يقسم

يوخذ

يوخذ سهم واحد منها ويقسم ثلثة اقسام على الاصناف الثلثة جاز صح به الامام قاض وقدم فقراء
ذوى القربى والمراد منها قرباء النبى صلعم فذهب بعض العلماء الى ان المراد جميع قريش وبعضهم الى ان
المراد بنو هاشم وحدهم والجمهور على ان المراد قرب النصرة لا قرب القرابة وكان قرب النصرة لبنى هاشم
وبنى مطلب وذلك لان النبى صلعم اعطاهم من خمس غنايم خيبر ولم يعط بنى عبد شمس وبنى نوفل شيئا
مع ان المطلب وعبد شمس ونوفل كانوا اخوة هاشم فلما سئل عن ذلك علل بان بنى هاشم وبنى المطلب
كانوا فى ايام الجاهلية ينصرونه ولا يفارقونه ثم عندنا يدخل فقراء ذوى القربى فى ذلك لكن يقدمون
على باقى الاصناف كذا فى الهداية وذكر فى قنا وقاض ان عندنا الوصف سهما الى ذوى القربى لعلة
الفقر جاز ولم يذكر التقديم ثم انه كما يقدم فقراء ذوى القربى على فقراء غيرهم ينبغى ان يقدم يتاماهم
على يتامى غيرهم وابن السبيل منهم على ابن السبيل من غيرهم ولا شئ لغنيهم لان النبى صلعم قال لهم
ان الله كره لكم اوساخ الناس وعوضكم منها بخمس الخمس فلما كان عوضا عن الحقة الصدقة استحقه من
يستحقه الصدقة لولا القرابة وهم الفقراء دون الاغنياء والاصل فى ذلك قوله تعالى واعلموا انما
غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فظاهر بداية يقتضى
ان يقسم الخمس ستة اقسام وقد اختلف فى ذلك تاويلات كثيرة يطيل الكتاب بذكرها والمذهب عندنا ان
ذكر الله فى الاية للتعظيم كما فى قوله تعالى الله ورسوله احق ان يرضوه وسهم ذوى القربى سقط بموته
صلعم لانه علل استحقاقهم ذلك بنصرهم اياه وقد سقطت النصرة بوفاته ولكن كانوا فقراء يعطى لهم
من ذلك شئ كما ذكرنا فى الكافى وقال الامام قاض فى القنا واختلفوا فى سهم ذوى القربى فقال الطحاوى
سقط فى حق اغنياء ذوى القربى وبقى فى حق فقراءهم وقال الكرخى وعامة العلماء سقط فى حق الفقراء
منهم والاغنياء وذكر فى الهداية الاختلاف بين الطحاوى والكرخى على عكس هذا ومن دخل دارهم
اى دار الحرب فاغار خمس لا من لا منعة له ولا اذن يقال اغار على العدو اذا اخرجه من خيامه ليخونه عليه
كذا فى المغرب والمنعة جمع مانع والمراد بها الاعوان والانصار الذين يمنعونه من الاعداء وقيل المراد
بالمنعة القوة ويؤيد ذلك انه قد يسكن نونه والمعنى ان كل من يدخل دار الحرب ويأخذ من اموالهم شيئا
فذلك غنيمة ينبغى ان يخمس الا اذا لم يكن معه جماعة لهم قوة ولم يكن لهم اذن من الامام بان دخل واحدا

واثنان فح يكون ما اخذوا فيا لجميع المسلمين ولا يخمس فان كان جماعة لها منعة والماخوذ غنيمة اذن
لهم الامام اولا وان دخل واحدا واخذ شيا فان لم يكن باذن الامام لا يخمس وان كان باذن الامام ففيه
روايتان والمشهور انه يخمس كذا في الهداية وذكر في فتاوا قاضي ان ما اصابه اثنان او ثلثة او اكثر يكون
غنيمة يجب فيها الخمس عند ابيوسف ومحمد سواء اذن لهم الامام او لا وللامام ان ينفل وقت القتال
النفل بفتحتين في اللغة الغنيمة وعند الفقهاء عبارة عما يخص به الامام بعض الغانمين وذلك النفل منه
يسمى تنفيلا وهذا جائز للتحريض على القتال والتقييد بوقت القتال ليس احترازا عن التنفيل قبل
القتال فانه لا خلاف في جوازه بل هو احتراز عن التنفيل بعد الاصابة لما فيه من ابطال حق الغانمين
كذا في الظهيرية هذا وقد ذكر في الهداية انه لا ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام لان حق الغير
تاكد فيه بالاحراز وهذا يفيد ان التنفيل بعد القتال قبل الاحراز جائز فيجعل لاحد شيا زائدا على
سهم وفي الكلام اشعار بانه لا ينبغي للامام ان ينفل بكل الماخوذ بان يقول لجميع العسكر ما اصبتم فهو
لكن لكن لو فعل ذلك مع السرية جاز ذكره في الهداية حكم التنفيل قطع حكم الباقين واما الملك فيثبت بالاحراز
بدار الاسلام وهذا عندهما وعند محمد يثبت الملك قبل الاحراز كما لو قال قسم الغنيمة في دار الحرب وظهر
فائدة الاختلاف فيما اذا اصاب المتنفل جارية فاستبراها لم يحل له وطيها او بيعها في دار الحرب عندهما وعند
محمد يحل كالسلب بان يقول من قتل قتيلا فله سلبه ويشترط ان يكون القتيل ممن يباح قتله حتى لو قتل صبيا
عاجزا عن القتال او شيخا فانيا لا يستحق السلب فلو قتل الامام بنفسه رجلا بعد ما قال ذلك ففي القياس
لا يستحق السلب وفي الاستحسان يستحق كذا في الفتاوى الظهيرية ونحوه اي نحو السلب فان قال للسرية
جعلت لكم الربع بعد الخمس اي بعد ما رفع الخمس جعلت لكم ربع الباقي كذا قال المص وفي فتاوا قاضي اذا قال
من اصاب شيا فله الربع كان كما قال ولا خمس فيما سمي له والسلب في اللغة بمعنى المسلوب يقال سلبه ثوبه اي
اخذه وفي الشريعة مركبه اي مركب القتيل وما عليهما اي الراكب القتيل ومركبه من ثيابه وسلاحه والسرج و
الالة وما معه اي على الدابة من مال وما عدا ذلك فليس بسلب ثم اذا لم يجعل السلب للعامل فهو من جملة
الغنيمة اذ هو ماخوذ بقوة الجيش كذا في الهداية فصل يملك بعض الكفار بعضا و
اموالهم واموالنا بالاستيلاء والاحراز بدارهم لا بد من معرفة ما يصير به دار الاسلام دار الحرب فعند ابيحنيفة

لا يصير

لا يصير دار الحرب الا بثلثة اشياء احدها ان يكون متصلة بدار الحرب ليس بينهما موضع في يد اهل الاسلام
والثاني ان يجري فيها اهل الحرب احكامهم والثالث ان لا يبقى فيها مسلم او ذمي امن بالامان الاول وعندهما
اذا اجرى اهل الحرب في بلدة احكامهم صارت دار حرب كيفما كان كذا في فتاوا قاضي وفي واقعات
اللامشي ان دار الحرب يصير دار الاسلام باجراء احكام اهل الاسلام فيها وان لا يبقى فيها منفصلة
عن دار الاسلام ما بقي شئ منها كذا في الفصول العمادية اذا عرفت هذا فنقول اذا استولى بعض
الكفار على بعضهم كما اذا استولى كفار الترك على نصارى الروم فسبوهم واخذوا اموالهم واحرزوها
بدارهم ملكوها ثم ان بعض المشايخ ذهب الى ان الحربي بالقهر مطلقا سواء كان معتقدا ان من قهر
اخر ملكه او لا واطلاق كلام المص يدل على الاختيار هذا القول وبعضهم ذهب الى انه انما يملكه
اذا راى ذلك واعتقده واليه اشار محمد وهكذا ذكره الفضلي في فتاواه وعن محمد في النوادر
ان الحربي لا يملك حربيا اخر بالقهر اصلا كذا في الظهيرية ثم اشترط الاحراز بدار الحرب مطلقا سواء كان
احرازا بدار اولئك الكفار او غيرهم حتى لو استولى كفار الترك والهند على نصارى الروم واحرزوها
بدار الهند يثبت الملك لاهل الترك والهند جميعا ذكره في الخلاصة واستولى الكفار على اموالنا واحرزوها
بدارهم ملكوها ثم في قوله والاحراز بدارهم اشارة الى ان الكفار اذا استولى على اموال المسلمين
ولم يحرزوها بدارهم لا يملكوها حتى لو ظهر المسلمون عليهم قبل الاحراز واستردوا المال فانها تكون
لملاكهم بلا شئ كذا في فتاوا قاضي لا احرارنا وتوابعه من المدبر والمكاتب وام الولد لان الحر المسلم معصوم
بنفسه فلا يكون محلا للملك وكذا توابعه وعبدنا الابق وهذا عند ابيحنيفة لان عصمته التي كانت
لحق المولى قد زالت وظهرت باعتبار الادمية فصار كالاحرار وعندهما يملكونه لان عصمته فصار
مباحا وقع في ايديهم والتقييد بالعبد اتفاقي فان الحكم في الامة كذا وفيه احتراز عن الدابة لانها لا يصير
ملكا لهم نص عليه في الهداية والمراد بالابق الى دار الحرب لانه لو ابق ولم يخرج من دار الاسلام حتى اخذه
الكفار ملكوه اتفاقا لقيام يد اهل الدار عليه وقال المص الخلاف فيما اذا اخذوه اما اذا لم ياخذوه قهرا
فلا يملكونه اتفاقا ونملك بهما اي بالاستيلاء والاحراز بدار الاسلام حرهم لان الشرع سقط عصمتهم جزاء
على كفرهم والمتبادر من كلام المتن ان حرهم لا يملك بغير ذلك حتى لو باع الحربي ابنه او اباه في دار الحرب

فلا يصير دار الاسلام

من المسلم بطل سواء يرى البايع جواز هذا البيع اولا وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة ورواية هشام
عن محمد وهو مختار الامام ابي بكر محمد بن الفضل وهو الصحيح قال الكرخي ان الحربي جواز هذا البيع جاز
والا فلا وروى ابن سماعة عن ابي يوسف انه باع ولده من حربي احرار من مسلم جاز عند ابي حنيفة فلا
يجبر المشتري على الرد اذا خوصم في الرد وعند ابي يوسف اذا خوصم في الرد يجبر على الرد يجبر على الرد
عليهم وعن ابي نصر الدبوسي ان باعه من مسلم لا يجوز وان باعه من حربي وسلمه ملكه المشتري وقيل
غيره لا يباح للمشتري ان يشتريه وان اشتراه جاز ويكون رقيقا له وقال بعضهم ان اشتراه المسلم في
دار الاسلام لا يملكه في اشتراه في دار الحرب واخرجه منها ملكه كذا في فتاوا قاضي وما هو ملكهم
لان العصمة انتفت على مالهم بكفرهم والاستيلاء على المباح سبب الملك ومن وجد منا ماله في يد الغانمين
بعد ما غلبنا عليهم اخذه بلا شيء ان لم يقسم بين الغانمين وبالقيمة ان قسم وبهذا ورد الحديث وفي قوله
بالقيمة اشارة خفية الى انه لو كان مثليا لا ياخذه بعد القسمة اصلا وقد صرح بذلك في فتاوا قاضي واعلم
انه اذا ابق المكاتب او المدبر او ام الولد الى دارهم فظهر المسلمون عليهم اذا اشترى رجل منهم ياخذه
المالك بغير شيء على كل حال سواء كان قبل القسمة او بعدها وكذا لو كان الابق قنا عند ابي حنيفة واما
عندهما فياخذ المالك القن قبل القسمة بغير شيء وبعدها بالقيمة كذا في فتاوا قاضي وبالثمن ان شراه منهم
تاجر يعني اذا اشترى تاجر منا ذلك المال من الحربي واخرجه الى دار الاسلام فللمالك ان يدفع الثمن الى المشتري
وياخذه منه وليس له ان ياخذه مجانا ولو اشتراه بعرض ياخذه بقيمة العرض وفي فتاوا قاضي اذا باعه
المشتري من اخر فللمالك ان ياخذه من الثاني بالثمن الثاني وليس له ان ينقض البيع وياخذ من الاول بالثمن
الاول وعبدهم اي لاهل الحرب اسلم ثم فجاءنا اي جاء الى دار الاسلام والى عسكر المسلمين او ظهرنا عليهم اي
غلبنا على اهل الحرب عتق ذلك العبد قبل اسلامه بكونه في دار الحرب لانه لو خرج الى دار الاسلام بغير امان
واسلم ههنا ثم اخذه مسلم ينبغي ان يكون فيئا عند ابي حنيفة عتقا عندهما قياسا على ما اذا دخل حربي
بغير امان فاسلم ههنا فاخذه مسلم ههنا فانه يكون فيئا عنده حرا عندهما ذكره في المحيط واما اذا دخل
دارنا عبد حربي بامان باذن مولاه ثم اسلم فانه يباع ويبعث ثمنه الى مولاه ذكره في فتاوا قاضي كعبد مسلم
شراه كافر مستامن هنا اي في دار الاسلام وادخله دارهم اي دار الحرب فانه يعتق عند ابي حنيفة وعندهما

لا يعتق

لا يعتق لان الواجب ان يجبر في دارنا على بيعه ولم يقدر على ذلك فبقي عبدا في ايديهم وهو يقول
ازالة الذل ولانه الجبر اقيم الاعتاق مقامه اذ يحصل به تخليص المسلم عن يد الكافر كذا في الكافي ولا
يتعرض تاجرنا ثمة لدمهم ومالهم لانه بالاستيمان ضمن ان لا يتعرض لهم فان تعرض بعد ذلك يكون غدرا الا
اذا اخذ ملكهم ماله اي مال تاجرنا او غيره بعلمه اي اخذ غير الملك تاجرنا يعلم الملك ولم يمنعه الملك
فان له ان ياخذ مالهم والتقييد بالتاجر اشارة الى ان الاسير يباح له التعرض وان اطلقوه طوعا
لانه غير مستامن وما اخرجه التاجر من دارهم بطريق التعرض من غير ان يعرض ملكهم او غيره باذن
ملكه بسبب الاستيلاء على مال مباح حرام لحصوله بسبب الغدر فيتصدق به كما هو شان ساير الاملاك
التي فيها خبث ولا يمكن حربي هنا اي دار الاسلام سنة اذ في تمكينه مدة كثيرة ضرر حيث يصير جاسوس
الكفار وفي تمكينه مدة يسيرة ضرورة اذ في منعه قطع باب التجارة وقدر ذلك بسنة اذ يجب الجزية
في تلك المدة وقيل له اي للحربي ان اقمت هنا سنة نضع عليك الجزية وهي المال الذي يؤخذ من الذمي
فعله من الجزاء بمعنى القضاء لانها تجزي عن دمه وفائدة التمكين هنا مدة ان يرغب سكونه بين
المسلمين لاطلاعه على محاسن الاسلام فربما يسلم مع ان فيه وقع سرقا له فان اقام سنة فهو ذمي
منسوب الى الذمة وهي العهد سمي بها لان نقضها يوجب الذم وانما قيل له ذمي لانه عاهد المسلمين على ترك
الحرب وامر على ذمته وماله وفي الهداية ان للامام ان يوقت في ذلك ما دون السنة كالشهرين لا يترك
ان يرجع الى دار الحرب بعد ذلك لان عقد الذمة لا ينقض كالاسلام ولا تغير جزية وضعت بصلح وتراضي كما
صالح رسول الله صلعم نصارى بني نجران على الف ومائتي حلة وكما صالح عمر رض بني تغلب على ضعف الزكوة ثم
الجزية نوعان احدهما ما يوضع بالصلح كما ذكرنا والثاني جزية وضعها الامام ابتداء والى هذا اشار بقوله واذا
غلبوا واقروه على املاكهم يوضع على كتابي يهودي او نصراني واما الصابي فعند ابي حنيفة يؤخذ منهم الجزية
وعندهما لا يؤخذ لانه وقع في رواية من اهل الكتاب وفي رايهما انه ليس منهم وقال بعض مشايخنا الصابية
قوم اخذوا بعض الدين من التورية وبعض من الانجيل وقال بعضهم اخذوا بعض الدين من التورية والبعض
من الزبور وكذا في فتاوا قاضي ومجوسي افرده بالذكر لان المجوس ليسوا من اهل الكتاب على قول الاكثرين
فانهم قوم من الثنوية قالوا باصلين هما النور والظلمة يزعمون ان الخير من فعل النور والشر من فعل الظلمة

ولهذا لا ينكح نساؤهم ولا يؤكل ذبايحهم وانما يؤخذ الجزية منهم لانهم من العجم لا لانهم من اهل الكتاب
ووثني عجمي الوثن ماله جثة من خشب او حجر او فضة او جوهر ينحت وينصب ويعبد والعجمي كل من هو ليس
من العرب وان كان فصيحا بخلاف فانه من كان في لسانه عجمة اى عدم افصاح بالعربية وان كان عربيا قيد
بالوثني العربي لا يقبل منه الا الاسلام ظهر غناه لكل سنة ثمانية واربعون درهما وعلى المتوسط نصفها
وعلى فقير يكسب ربعها اختلفوا في حد الغني والكفر في هذه المسئلة ففي الهداية ذكر كما ذكر في المتن وفي
الكفاية يشترط الظاهر الغناء بصاحب المال الكثير الذي لا يحتاج الى العمل والمتوسط الذي له مالا
يستغني بماله عن العمل والفقير الذي يكسب بالكاسب الذي يكسب اكثر من حاجته ولا مال له وفي فتا
واقاض قال بعضهم الغني الذي له اموال او ضياع يعمل باعوانه دون نفسه والمتوسط الذي ضياع
ويعمل بنفسه والفقير المحترف وقال عيسى ابن ابان الغني هو الذي زادت غلته على نفقته المتوسط
الذي لم يزد عليه نفقته والفقير الذي ياكل من كسبه ولا غلة له وقال بعضهم الفقير الذي له اقل
من مائتي درهم فان زاد على مائتي درهم الى اربعمائة فهو متوسط فان زاد على اربعمائة فهو غني وعن ابي يوسف
انه يعتبر فيه الحرفة فالبزاز والصيرفي غني والعامي وهو الذي تسميه العامة بياعا متوسط والقصار
والصباغ والخياط وامثال ذلك فقير وقال الكرخي الغني هو الذي يملك فوق عشرة الاف درهم و
المتوسط الذي يملك فوق المائتين الى عشرة الاف والفقير هو الذي يملك مائتي درهم او اقل قال قاض
الاعتماد في هذا على قول الكرخي وفي الفتاوى المنصورية الصحيح ينظر الى حال كل بلد فانها مختلفة فان
صاحب عشرة الاف ببلخ لا يعد من المكثرين وفي بعض البلاد يعد صاحب عشرة آلاف من المكثرين لا على
وثني عربي لانه قد يغلظ كفره لانهم كانوا احق بمتابعة النبي المبعوث منهم عليه الصلوة والسلام و
اعلم ببلاغة القران او اعجازه فكانت الحجة عليهم الزم فان ظهر عليه اى على الوثني العربي فطفله و
عرسه فيء في المغرب الفيء ما قبل من اهل الشرك بعد ما يقع الحرب اوزارها ويصير الدار دار الاسلام وحكمه
ان يكون لكافة المسلمين ولا يخمس وعند الفقهاء كل ما يحل اخذه من اموال الكفار فهو فيء والمراد ههنا فيء
يكون فيه الخمس والتخصيص بالعربي وقع اتفاقا فان كل امراة منهم يكون فيئا سواء كان لها زوج او لا ولا مرتد
فانه قد يغلظ كفره حيث هدي الى الاسلام ووقف على محاسنه ثم كفر بربه فلا يقبل منهما اى من الوثني العربي

والمرتد الا الاسلام او السيف زيادة في العقوبة بتغلظ كفرهما كما مر وفي نسبة القبول الى السيف
مسامحة ولا على راهب وهو عابد النصارى ماخوذ من الرهب وهو الخوف قال البيهقي سمي بالراهب
لانه يمتنع عن تناول الاغذية فينهزل ويندق والراهب التقي المهزول لا يخالط مع الناس فانه اذا كان
كذلك لا يقتل والجزية بدل عن القتل وروى محمد عن ابي حنيفة انه يوضع الجزية عليه اذا كان قادرا
على العمل وهو قول ابي يوسف كذا في الهداية وقال قاض في فتاواه يؤخذ الجزية من الراهب والقسيس في
ظاهر الرواية وعن محمد ان لا يؤخذ وصبي وامراة لان الجزية بدل عن القتل او القتال وهما لا يصلحان
لشيء منهما ليستثنى من ذلك نساء تغلب فانها يؤخذ من نسائهم كما يؤخذ من رجالهم لان ذلك وجب
بالصلح كذا في الخزانة واعلم ان الصبي اذا احتلم قبل وضع الجزية يوضع عليه الجزية وان احتلم بعد
الوضع لا يوضع حتى يمضي عليه سنة كذا في فتاواقاض ومملوك قنا كان او مدبرا او مكاتبا او ام
ولد لانها بدل عن القتل في حقهم وعن النصرة في حقنا وعلى اعتبار الثاني فلا يجب بالشك ثم ان
العبد اذا اعتق بعد وضع الجزية لا يوضع عليه وقبله يوضع وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يوضع
عليه الجزية حتى يمضي السنة سواء عتق قبل الوضع او بعده كذا في فتاواقاض واعمى وزمن اى الذي
طال مرضه حتى لو كان اكثر السنة مريضا لا يؤخذ منه الجزية وعن ابي يوسف ان الاعمى او الزمن اذا كان
له مال يؤخذ منه الجزية كذا في الهداية وفقير لا يكسب فلو صار غنيا يؤخذ منه الجزية سواء كان غنيا
بعد وضع الجزية على الرجال او قبله ويسقط الجزية بالموت والاسلام فاذا مات وعليه جزية او اسلم
وعليه جزية سقطت عنه لان الجزية عقوبة ضرب عليه لدفع شره وقد اندفع باسلامه او موته و
في حكم الموت كل ما اعجزه كما اذا عمي او صار مقعدا او زمنا او شيخا كبيرا لا يستطيع ان يعمل او صار فقيرا
لا يقدر على شيء فانه يسقط عنه من الجزية ما بقي ويتداخل بالتكرر يعني اذا مضى عليه حولان او اكثر لم يؤخذ
منه الا جزية حول واحد هذا عند ابي حنيفة وعندهما يؤخذ منه جزية السنتين كلها وخراج الارض على هذا
الاختلاف وقيل لا يتداخل في الخراج بالاتفاق واختلف المشايخ ان التكرار يتحقق بمضي حولين كاملين او
بمضي حول واحد ودخول الثاني وهذا مبني على ان الوجوب يتعلق باول الحول او باخره بعضهم ذهب الى
الاول وبعضهم الى الثاني قال صاحب الهداية الاصح ان الوجوب عندنا في ابتداء الحول ولا يحدث بيعة

اوكنيسة فى دارنا البيعة فى الاصل فعله من البيع سمى بها معبد النصارى اذ فيها يقع العبادة التى
هى بيع الدنيا بالاخرة والكنيسة فعليه من الكنس بمعنى التستر سمى بها معبد اليهود لانهم تستترون
فيها عن الناس ولا يخالطونهم وقيل يستعمل كل منهما فى الاخر وقيل البيعة مطلق المعبد وكذلك
الكنيسة لكن الكثر استعمال الاولى فى معبدة النصارى والثانية فى معبدة اليهود ثم ما ذكر
فى المتن انما هو فى امصار المسلمين وفيما كان من فناء المصر اتفاقا واما احداث ذلك فى القرى
والسواد فقال مشايخ بلخ يمنعون ذلك الا فى قرية وغالب سكانها اهل الذمة وقال مشايخ
بخارا لا يمنعون قال الامام السرخسى فى السير انه لوكان فى قرية غالب اهلها ذميون لا يمنعون
من ذلك فى القرى ايضا الان بعض الشعائر والمروى من صاحب المذهب من جواز احداثها فى
القرى انما بنو فى قرى الكوفة لان اكثر اهلها اهل الذمة وفى ارض العرب يمنعون من ذلك امصارها
وقراها ولهم اعادة المنهدم من البيعة والكنيسة لان الابنية لا يبقى ولما اقرهم الامام فقد
اذن لهم بالاعادة دلالة الا انهم لا يمكنون من نقلها الى موضع اخر لانه احداث واعلم انه لا يجوز
ان يهدم البيع القديمة فى القرى وفى جميع الروايات واما فى الامصار فالمذكور فى الاجارات
الاصل انها لا يهدم وذكر فى كتاب العشر والخراج انما يهدم وعند محمد فى البلدان المفتحة يترك للكنائس
كل الروايات واما فى الامصار فيهدم وعن ابى حنيفة انها يترك كذا فى المنصورية وميز الذمى عن
المسلمين فى زيه اى لباسه وهيئته فيمنع عن لباس يختص به اهل العلم والشرف والزهد كالرداء
والعمامة والدراعة ذكره فى الكافى ومركبه وسرجه وسلاحه فلا يركب خيلا والاولى ان يمنعون الركوب
الا للضرورة بان استعان الامام وهم فى المحاربة والذب عن المسلمين فاذا ركبوا للضرورة فلينزلوا
فى مجامع المسلمين كذا فى الكافى وفى فتاوى قاضى انهم يمنعون عن الركوب ولا يعمل بسلاح اذ فيه نوع
شرف ونحن امرنا باذلالهم ويظهر الكستيج وهو خيطة غليظة بقدر الاصبع من الصوف يشده
الذمى على وسطه فوق ثيابه وهو غير ما يتزينون من الزنانير المتخذة من الابريسيم كذا فى المغرب وفى فتاوى
المنصورية المختار فى كستيجات النصارى قلنسوة سوداء حضرية من لبد وزنار من صوف وهذا اعلام
مميزه لئلا يعامل معاملة المسلمين ولا يبتداء بالسلام وفى فتاوى قاضى لا يؤخذ عبد اهل الذمة بالكستيجات

لان

لان عبيدهم لم يلتزموا ذلك ويركب على سرج كالاكاف فى الهيئة فى المغرب السرج الذى على هيئة الاكاف
هو الذى يجعل على مقدمه شبه الرمانة وميزت نساءهم عن نسائنا فى الطريق حالة المشى وفى الحمام و
يعلم على دورهم علامات يتميز بها عن دور المسلمين لئلا يستغفر لهم ويكون ذلك ذلا للمسلمين فلهذا
جعل العلامات على دورهم دون دور المسلمين ومصرف الجزية والخراج وما اخذ منهم اهل الحرب بلا حرب
كصدقات بنى تغلب واما اهداه اهل الحرب الى الامام وكذا تركة اهل الذمة صرح به فى الظهيرية مصالحنا
اى الاشياء التى يعود منفعها الى عامة المسلمين كسد ثغر وهو موضع المخافة من العدو وذلك كالمهدوم
من سور البلد واصلاحه بالبناء وكالموضع الذى يدخل فيه الكفار الى دار الاسلام لقطع الطريق
وغيره واصلاح سده وهو ان يعطى من الجزية والخراج شئ الى جماعة ليحفظوه وكذا يصرف هذا المال
الى الكراع والسلاح والعدة للعدو وذكره فى الخزانة وبناء جسر هو ما يعبر به النهر وغيره مبتنيا
كان او غير مبنى ان يسد السفن بعضها ببعض واما القنطرة فهى ما يكون مبنيا على الماء للعبور كذا
فى المغرب وفى الكفاية القنطرة لا ما لا يرفع والجسر ما يرفع ورزق العلماء وهم اصحاب التفسير
والفقه والحديث واعلم ان الرزق العطاء متقاربان الا ان الفقهاء فرقوا بينهما فقيل الرزق
ما يخرج للجند مثلا كل شهر والعطاء ما يخرج له فى السنة مرة او مرتين وعن الحوائى العطاء ما يعرض
للمقاتلة والرزق ما يجعل لفقراء المسلمين اذا لم يكونوا مقاتلة كذا فى المغرب والعمال الذين يعملون
للمسلمين كالولاة والقضاة والمحتسبين والمعلمين والمغنين والمقاتلة اى المقاتلين والتاء التانيث
على تاويل الجماعة وذريتهم اى اولادهم وفى الظهيرية هذا فى الخراج بارزاق المقاتلة وارزاق عيالهم فان
فضل شئ يجوز ان يصرف الى الفقراء ولو جعل السلطان خراج الارض لصاحبها وتركه عليه جاز فى
قول ابى يوسف خلافا لمحمد والفتوى على قول ابى يوسف اذا كان صاحبها من اهل الخراج ولو جعل العشر
لصاحبها لا يجوز اتفاقا وفى فتاوى قاضى مصرف مال الخراج والجزية والعشور المقاتلة لانه مال حصل
بقوتهم واما مصرف الاموال الضايعة كالتراب التى لا وارث لها فعمان القناطر ولا طرف والرباط
التى لا وقف لها واختلف فى المفتين والائمة والمعلمين والقضاة هل لهم حق فى مال الزوج قال بعضهم
لا وقال ابو بكر محمد بن الفضل لهم حق فيه لانهم يعلمون فى امر الدين فكانوا كالعراة ومن ارتد والعياذ

بالله عرض عليه الاسلام وهذا العرض مستحب لا واجب لان الدعوة قد بلغته وفي الكلام ايماء
بان اليهودي اذا تنصر او تمجس او النصراني اذا تهود او تمجس لا يجبر على العود الى ما كان عليه
لان الكفر كله ملة واحدة وكشف شبهته لانه ربما عرض له شبهة فيجب ازالتها فان استمهل حبس اي
حبسه الامام ثلاثة ايام وان لم يستمهل يقتل في الحال وهذا ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة وابي يوسف
انه يستحب ان يمهل ثلاثة ايام او لم يستمهل فان تاب فيها اي بالخصلة الحسنة اخذ وهي التوبة والا قتل
وهي اي توبته بالتبري عن كل دين سوى الاسلام او عما انتقل اليه اذ بذلك يحصل المقصود وفي الظهيرية
ان المرتد انما يصير مسلما بالاقرار بكلمة الشهادتين وبالتبري عما انتقل اليه وفي المنصورية ان جحود
المرتد ردته رجوع الى الاسلام واعلم ان المنكر الوحدانية كالثنوية اذا قال لا اله الا الله او قال اشهد
ان محمدا رسول الله او قال اسلمت فامنت بالله او انا على دين الاسلام او على الحنيفية فهذا كلمة اسلام
ومن اقر بالوحدانية وانكر رسالة محمد صلعم واله واصحابه كاليهودي والنصارى فلا يصير مسلما بشهادة
التوحيد حتى يشهد ان محمدا رسول الله كذا في الخزانة وذكر في فتاوى قاضي اذا قال اليهودي لا اله الا الله
محمد رسول الله برات عن اليهودية ولم يقل دخلت في الاسلام لا يحكم باسلامه لاحتمال ان يكون متبريا
عن اليهودية داخلا في الاسلام لا يحكم باسلامه لاحتمال ان يكون متبريا عن اليهودية داخلا في النصرانية
وعن بعض المشايخ انه اذا قال اليهودية دخلت في الاسلام يحكم باسلامه وان لم تبرات عن اليهودية وقتله
اي قتل المرتد قبل العرض اي عرض الاسلام ترك ندب بلا ضمان لان الكفر مبيح للقتل والعرض بعد
البلوغ الدعوة غير واجب ويزول ملكه اي ملك المرتد عن ماله موقوفا الى ان يتبين حاله لانه هالك
حكما فصار كالهالك في زوال الملك وهذا عند ابي حنيفة واما عندهما فلا يزول ملكه كالمحكوم عليه
بالقصاص فان اسلم عاد ملكه اليه كما وان مات او قتل ولحق بدارهم وحكم به اي بلحاقه بدار الحرب
عتق مدبروه وام ولده وحل دين عليه فانه في حكم الموت فيعتق كان عتقه موجلا بموته ويصير الدين
الموجل حالا كما اذا مات حقيقة وكسب اسلامه لوارثه المسلم وهذا بالاتفاق لان المرتد يلزمه حكم الاسلام
ولذا يجبر عليه فقد بقي في ماله حكم الاسلام فانتقل الى ورثة المسلمين وكسب ردته فيئ يوضع في بيت المال
لان ملكه غير صحيح ولهذا لا ينفذ عقوده فصار كحربي مقهور في ايدينا فيكون كسبه فيئا وهذا عند ابي حنيفة وعندهما

كسبه في حال الردة ايضا لورثته المسلم لانه ملكه صحيح عندهما ولهذا قال انتقذ عقوده فكان ككسبه
حال الاسلام وذكر في فتاوى قاضي انه اذا لحق المرتد بدار الحرب وقضى القاضي بلحاقه يجوز قسمة ماله
وقبل الحكم بلحوقه لا يقسم وذكر في الكافي ان في الفوت انما يرثه من كان وارثا له قبل الردة وبقي وارثا
الى موته رواه الحسن عن ابي حنيفة فلم يكن موجودا ح لو لد و لد له من علوق حادث بعد ردته لا يرثه
وروى ابو يوسف عنه انه يرثه من كان له وارثا له عند ردته ولا يبطل استحقاقه بموته بل يخلفه
وارثه وروى محمد عنه انه يعتبر من يكون وارثا له حين مات او قتل على ردته سواء كان موجودا
عند الردة او حدث بعدها وهذا اصح وذكر في الهداية ان في صورة اللحاق يعتبر كونه وارثا عند
لحاقه قوله وقال ابو يوسف يعتبر وقت القضاء وقضى دين كل حال من كسب تملك الحال فدين لزمه في
حال الاسلام يقضى من كسب الاسلام ودين لزمه حال الردة يقضى من كسب الردة وهذا عند ابي حنيفة
وروى عنه انه يبدا بكسب الاسلام فان لم يف بذلك يقضى من الكسب الردة وروى عنه عكس هذا
فان كسب الاسلام حق الورثة وكسب الردة خالص حقه فقضاء الدين معه اولى الا اذا كان بعذر
فيقضى من كسب اسلامه وقال ابو يوسف ومحمد يقضى ديونه من الكسبين لانهما جميعا ملكه حتى يجري
فيها الارث عندهما كذا في الهداية واما ارش جناية الخطاء بعد الردة ففي ماله لا على العاقلة ففي بعض
الروايات يجب ذلك في كسب الاسلام فان لم يف بذلك لا يوخذ الباقي من كسب ردته فان لم يكن له الا
كسب الردة فان لم يف فيكمل من كسب الاسلام كذا في فتاوى قاضي فبطل نكاحه سواء كانت المنكوحة مسلمة
او كافرة اصلية او مرتدة لانه مستحق للقتل وامهاله لاجل التامل والنكاح يشغله عنه واطلق في الهداية
ان نكاحه باطل وفي الظهيرية انه لا يجوز نكاح المرتد والمرتدة باجماع الصحابة قال ولكن لم يبين في
الكتاب انه باطل او فاسد واعلم ان قوله وبطل نكاحه يحتمل به انه يبطل النكاح بينه وبين زوجته وذلك
لان اصحابنا اتفقوا على الردة يبطل عصمة النكاح ويقع الفرقة بينهما بغير الردة فاذا ارتد مرارا وجدد
الاسلام في كل مرة وجدد النكاح يحل له امراته من غير اصابة الزوج الثاني عند ابي حنيفة وابي يوسف
لان عندهما ليست بطلاق بل اباء الزوج عن الاسلام يكون طلاقا وعند ابي يوسف لا يكون الاباء ولا
الردة طلاقا وعند محمد كلاهما طلاق واما ردة المراة واباوها فلا يكون طلاقا اتفاقا ويقع الفرقة

عند عامة العلماء بردها وعن البعض لايقع كذا فى فتاوا قاض وذبحه اى بطل ذبح المرتد بمعنى انه
لايحل لانه يعتمد الملة له وصح طلاقه وانما يتصور طلاق المرتد فيما اذا ارتد الزوجان معا ذكر فى الكافى
وقيل اذا ارتد ينفسخ النكاح بينهما ويكون فى العدة فيصح الطلاق كذا فى بعض الشروح واستيلاده
فانه اذا ولدت امته وادعى نسب الولد يصير الامة ام ولده ويثبت النسب ويوقف بيعه ومعاملاته
جميعا كالاجارة والاعتاق والوصية وقبض الديون وفى فتاوا قاض يصح قبول هبته ويسلم شفعته
والحجر على عبده المأذون ان اسلم نفذ وان مات او قتل او لحق بدار الحرب وحكم به اى باللحاق بطل
وهذا عند ابى حنيفة لان ملكه موقوف عنده فكذا تصرفاته وعندهما ينفذ تصرفاته لانه ملكه لم
يزل عندهما لان عند ابى يوسف يصح تصرفه فانه من الصحيح وعند محمد يصح كما يصح من المريض كذا فى
الهداية وذكر فى المنصورية ان هذا الخلاف فى تصرفاته قبل اللحوق واما بعد اللحوق بدار الحرب قبل
القضاء بلحوقه فيتوقف اجماعا ويستثنى من ذلك المفاوضة فانه اذا فاوض مسلما يتوقف اتفاقا لانها
يقتضي المساوات فان مات او قتل او قضى بلحاقه بطلت المفاوضة اصلا عند ابى حنيفة وعندهما
يصير عنانا من الاصل كذا فى الكافى واعلم ان الموكل اذا ارتد وانعزل الوكيل ثم عاد مسلما ذكر فى الوكالة
انه لايعود وكيلا وفى السير الكبير انه يعود وكيلا وان ارتد الوكيل ثم عاد مسلما قال ابو يوسف لايعود
وكيلا وقال محمد يعود وكيلا كذا فى فتاوا قاض فان جاء مسلما قبل حكم بلحاقه فكانه لم يرتد وما لم لكن
لو كان عليه حد شرب الخمر او حد السكر لايؤخذ بذلك واما الحدود الاخر فيؤخذ بها ان اسلم قبل
اللحاق ولا يؤاخذ بها ان اسلم بعده كذا فى فتاوا قاض وان جاء بعده اى بعد الحكم باللحاق وماله مع ورثته
اخذه لكنه انما يعود الى ملكه بقضاء القاضى او رضاء الوارث وانما قال مع ورثته لانه لو ازاله الوارث
عن ملكه او اتلفه لايكون للمرتد شئ وكذا اذا اعتق امهات اولاده ومدبرته واما العبد الذى كاتبه
وارثه فان ادى جميع بدل كتابته فليس له ان يبطلها وان ادى البعض وبقى البعض فله ان يبطلها ولا تقتل
مرتدة لانه عليه السلام نهى عن قتل النساء من غير فصل بين الكافرة والمرتدة وفى قول ابى يوسف الاول
تقتل وتحبس حتى تسلم كما تحبس فى حقوق العباد وذكر فى الجامع الصغير انه يجبر المرتد على الاسلام حرة كانت
او امة لكن الامة يجعل القاضى موضع المولى عليها سجنا ويفرض الضرب والتاديب اليه وقال فى الاصل انها

يدفع

يدفع اليه اذا احتاج اليها والصحيح ان يدفع الى المولى احتاج اليها او استغنى طلب ولا وروى الحسن
عن ابى حنيفة ان المرتدة تخرج فى كل يوم ويضرب تسعة وثلثين سوطا حتى يموت او يسلم كذا فى الكافى
وصح تصرفها لانها ما لم تقتل لم يزل ملكها وفى الفتاوى المنصورية انه ان يصح فيها تصرفا ينفذ
من المسلم ينفذ منهما وان كان تصرفا لا ينفذ من المسلم ولكن ينفذ ممن انتحلت ملته كاليهود و
النصارى فعندهما ينفذ واختلف المشائخ على قول ابى حنيفة وكسباها اى كسب الاسلام وكسب الردة
لورثتها لكن يرث منها زوجها المسلم ان ارتدت وهى مريضة وان كانت صحيحة لا يرثها بخلاف المرتد
فانه يرث منه زوجته اذا قتل ومات وهى فى العدة كذا فى الهداية وفى فتاوا قاض انه يرث المسلم
من امرأته المرتدة اما اذا ماتت قبل انقضاء العدة استحسانا ولا يرث قياسا وهو قول زفر
وصح ارتداد صبى يعقل فاذا ارتد وابويه مسلمان يحرم عن ميراثهما وهذا استحسان واليه ذهب
ابو حنيفة ومحمد والقياس انه لا يصح ارتداده واليه ذهب ابو يوسف وزفر وهذا فى احكام
الدنيا واما فى احكام الاخرة فباطل وكلام المبسوط يدل على عدم صحتها فى احكام الاخرة ايضا
وكلام السرخسى فى اصول الفقه يدل على صحتها فى احكام الاخرة وهو الصحيح اذ دخول الجنة مع
اعتقاده الشرك حقيقة خلاف العقل والنص والاستحسان انه يتحقق من الصبى العاقل كالايمان
ولا يرد بما هو متحقق وانما لا يقتل لان العقوبات موضوعة عن الصبيان كذا فى كشف البزدوى
وانما قيد الصبى بقوله يعقل لان من لا يعقل من الصبيان لا يصح ارتداده كما لا يصح ارتداد المجنون
كذا فى الهداية واسلامه حتى لا يرث من ابويه الكافرين وهذا عندنا وعند زفر لا يعتبر اسلامه
لانه تبع لابويه فيه وهذا فى حق احكام الدنيا واما فى حق احكام الاخرة فيقضى بصحته اتفاقا ويجبر عليه
اى يجبر الصبى العاقل على الاسلام اذا ارتد لان ردته صحيحة عندنا وحكم المرتد ان يجبر على الاسلام
ولا قتل على الصبى العاقل بعد ما ارتد ان ابى عن الاسلام لان عقوبة والعقوبات موضوعة عن الصبيان
ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه كذا فى
المبسوط والبغاة جمع باغى من البغى وهو فى الاصل الظلم قوم مسلمون خرجوا عن طاعة الامام الحق على
ظن انهم على الحق والامام على الباطل متمسكين فى ذلك بتاويل فاسد فان لم يكن لهم تاويل فحكمه حكم اللصوص

كذا فى كشف البزدوى فيدعوهم الى العود الى الجماعة وتكشف شبهتهم فلعلها يندفع بذلك ذكره فى الفصول العمادية وان فعلوا ذلك بظلم ظلمهم السلطان فينبغى للسلطان ان ينصف ويمنع عن الظلم فان لم يمتنع عن الظلم فلا ينبغى ان يعينوهم ولا ان يعينوا السلطان حتى لا يكون فيه اعانة على الظلم فان لم يكن ذلك لاجل السلطان وقالوا الحق معنا ويدعون الولاية فهم اهل البغى وفى تهذيب القلانسى قال بعض المشائخ كان على رض ومن بيعه ومن اهل العدل وخصمه وتبعه من اهل البغى وفى زماننا الحكم للغلبة ولا يدرى العادلة والباغية فكلهم يطلبون الدنيا فان تحيزوا مجتمعين لحيز المكان والجهة وتحيزاى مال الى الحيز وقوله تعالى ومتحيزا الى فئة اى بلا الى جماعة المسلمين للتستعينوا بهم واتخذوا حيزا واجمعوا فيه حل لنا قتالهم ابتداء اذ لو انتظر الى يقاتلوا ولا فربما لا يمكنه الدفع وما ذكر فى المتن انما هو المختار عند الامام خواهرزاده وعن القدورى عند الابتداء بقتال حتى يبدؤا به وانما يجب القتال معهم لان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال ويجهز على جريحهم ويتبع موليهم فى المغرب اجهز على الجريح اسرع قتله واتمه ويقال اتبعه مشى خلفه والمعنى انه اذا كان لهم فئة يلجئون اليهم ويلحقون بهم يقتل جريحهم لانه لا يؤمن ان يبرا فيعود الى القتال وكذا يمشى عقيب من ولى دبره منهم ويقتل لانه يجاز الى فئة ثم يعود الى القتال قال صاحب الكشف ذكر فى المبسوط لا باس بان يجهز على جريحهم وظاهر كلام المص انه اختار هذا وانما يجهز على جريحهم ويتبع موليهم ان كان لهم فئة فلو لم يكن لهم لم يجهز على جريحهم ولم يتبع موليهم وعلى رواية القدورى ينبغى ان لا يجوز الاجهاز والاتباع اصلا ولا تسبى ذريتهم وكذا نساؤهم فقد نهى على رض يوم الجمل عن ذلك ويحبس مالهم الى ان تتوبوا فان تابوا رده عليهم اما الحبس فلينكسر شركتهم وبيع الكراع ويحبس الثمن لانه انظر وايسر وانما لا يقسم لانه مال المسلمين فهو معصوم لا يملك بالاخذ واما الرد بعد التوبة فلاندفاع الضرورة و يستعمل سلاحهم وخيلهم عند الحاجة بان يقسمهم على العسكر ليقاتلوا بها اذ للامام ان يفعل ذلك فى مال العادل عند الحاجة ففى مال الباغى اولى وباغ قتل عادلا ان ادعى حقيته يرث ذلك الباغى من العادل ان كان وارثا له وهذا عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يرث لانه قتل بغير حق وانما قال اذا ادعى حقيته لانه اذا قال اعلم انى على الباطل وقتله لا يرث اتفاقا كعكسه بان قتل العادل مورثه يرث وهذا كالقتل

رجما وقصاصا فانه يمنع الارث فكذا ههنا وفى الخلاصة ان الاخ العادل لا تقتل اخاه الباغى و يقتل بنى الاعمام ولا يجب شئ بقتل باغ مثله اى باغيا اخر اذا غلب عليهم اهل الحق اذ لا ولاية للامام العدل حين القتل فصار كالقتل فى دار الحرب وقوله مثله ربما يوهم انه لو قتل الباغى العادل يجب الضمان مطلقا وليس كذلك بل فيه تفصيل وهو انه لم يكن للباقى منعة سقطت ولا ية الالزام ليعذره فيعمل بتاويل الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس ولكن يسترد منه ما كان فى يده وعن محمد ان اهل البغى اذا تابوا يفتى فيما بينهم وبين ربهم بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولكن لا يلزمون ذلك فى الحكم فلا يجبرون على اداء الضمان كذا فى كشف البزدوى

كتاب الجنايات

اورده عقيب الجهاد لمناسبتهما من حيث اشتمال احدهما على القتل بغير حق واشتمال الاخر على قتل بحق او من حيث انه يبين فيها مباحث قصاص النفس الذى هو قتل بحق ايضا فى المغرب الجناية ما تجنيه من شئ اى تحدثه سميته بالمصدر من جنى عليه شرا وهو عام الا انه خصب بما يحرم من الفعل واصلها من جنى الثمر وهو اخذه من الشجر وفى الخزانة الجناية كل فعل محظور يتضمن ضررا وهى اما على العرض ويسمى قذفا او غيبة او تشتيمة واما على المال ويسمى غصبا او سرقة او خيانة واما على النفس ويسمى قتلا او صلبا او احراقا او خنقا ولها على الطرف ويسمى قطعا او كسرا او شجا او قفا وقيل هى اسم لكل فعل محرم شرعا لكن فى عرف الفقهاء خصت بما يكون فى النفس والطرف واعلم ان محمدا ذكر فى بعض الكتب ان القتل ثلاثة انواع عمد وشبه عمد و خطاء والمتاخرون ذكروا نوعين اخرين هما القتل بسبب وما يجرى مجرى الخطاء والمراد بيان القتل بالنسبة الى ما يجب به للولى والا فانواع القتل لا تحصى فى ذلك كالقتل قصاصا ورجما وغير ذلك القتل العمد ضرب قصدا بما يفرق الاجزاء المراد بالتفريق ما يكون مهلكا لو لم يكن مهلكا لا يسمى قتلا وقوله ضرب انما هو على سبيل التغليب والا فالالقاء فى النار لا يسمى ضربا فى العرف وقوله قصدا احتراز عن قتل الخطاء وبه يخرج قتل الصبى والمجنون فان المراد هو الصحيح وليس لهما قصد صحيح فعمدهما وخطاهما سواء وقوله بما يفرق الاجزاء انما هو عند ابى حنيفة واما عندهما فان قتله بما يقع به القتل غالبا يكون قتلا عمدا يجب فيه القصاص وذلك كالقتل بالمثقل والخنق والتغريق

والالقاء من الجبل او فى البئر لانه قتل معصوم بغير حق عن قصد فيجب القصاص وعنده القتل
الموجب للقصاص ما يفسد النفس صورة بنقض التركيب ومعنى بتفويت معانيها وههنا
افساد البدن معنى لا صورة كالاحراق فانها يفرق الاجزاء فلو القى انسان فى تنور محمى فاحترق يجب
القصاص فان لم يكن فيه نار على الصحيح ولو قمط رجلا فالقاه فى الماء المغلى جدا فى قدر ضخم
فمات من ساعته يقتل وان لم يمت من ساعته لكن سكن ساعة ثم مات فان سقط جلده
او صار به نقطة قتل به والا فلا كذا فى الخزانة ومحدد ولو من خشب وكذا الحجر المحدد ذكر
فى الاصل اذا ضربه بحديد لاحد له كسنجة الميزان والعمود يجب القصاص وان لم يخرج وروى
الطحاوى عن ابى حنيفة انه لا يجب القصاص اذا لم يخرج كما فى العصاء الكبير وفى المضمرات هذه الرواية
عن ابى حنيفة اصح وفى فتاوا قاضى لو ضربه بابرة متعمدا او ما يشبه الابرة فمات لا يجب القصاص
ولو ضربه بمسلة فمات يجب القصاص وفى فتاوى المنصورية ان فى مسئلة الابرة روايتين وفى الخلاصة
اذا قتل رجلا بابرة لا قود فيه الا اذا غرز فى المقتل وذكر فى الاجناس كل آلة يتعلق به الزكوة فى
البهايم يتعلق به القصاص فى الآدمى وما لا فلا فعلى هذا لا يجب القصاص فى العض قال صاحب الخلاصة
هذا غير مطرد فى حق النار فانه لو القى انسان فى النار قتل به ولا يتعلق به الزكوة هذا لكن ذكر فى
الخزانة اذا وضع الجمر فى المذبح فقطع ما يجب قطعه فى الزكوة وسال الدم يحل فعلى هذا يندفع الاعتراض
وبه اى بقتل العمد باثم لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها والمراد بالخلود المكث
الطويل لا المؤبد لان عصاة المسلمين لا يدوم عذابهم ويجب القود اى القصاص بالقتل العمد كما نطق به
النصوص الا ان يعفو الاولياء او يصالحوا واعلم ان القصاص انما يلزم اذا كان المقتول محقون الدم
فقتل الحربى ومستحق القصاص والرجم لا يوجب القصاص كذا ذكره فى فتاوا قاضى وشبه العمد ضرب
قصدا بغير ما ذكر اى بغير ما يفرق الاجزاء كالعصاء والسوط وغيرهما مما لا يخرج وهذا عند ابى حنيفة
وعندهما القتل بغير ما يقتل به غالبا على سبيل القصد شبه العمد على ما مر والاولى ان يقال شبه العمد قتل
قصدا بغير ما ذكر اذ الضرب ربما يقتل وايضا ربما لا يوجد الضرب كالقاء فى الماء فلو قمط رجلا والقاه
فى البحر فرسب وغرق كما القاه يجب الدية فى قول ابى حنيفة لانه غرق بطرحه فى الماء ولو سبح ساعة ثم غرق

لايجب

لايجب شئ كذا فى فتاوا قاضى وانما سمى شبه العمد لان فى هذا الفعل معنى العمدية باعتبار قصد القاتل
الى الضرب ومعنى الخطا باعتبار عدم قصده الى القتل اذ الآلة التى استعملها ليست بآلة القتل وفيه اى فى
شبه العمد الاثم لانه قتل وهو قاصد فى الضرب والكفارة لشبهه بالخطا وهى تحرير رقبة مؤمنة فان لم
يستطع فصيام شهرين متتابعين ليس فيهما رمضان ولا الايام المنهية والاطعام فيها غير مشروع
لعدم ورود النص به ولا يجب الكفارة فى القتل العمد لانه كبيرة محضة والكفارة مترددة بين عقوبة
وعبادة فسببها يجب ان يكون مشتملا على معنى الحظر والاباحة وقال الشيخ ابو الفضل الكرمانى وجدت
فى كتب اصحابنا ان لا كفارة فى شبه العمد عند ابى حنيفة لان الاثم كامل وكماله يمنع شرع الكفارة لان
ذلك من باب التخفيف كذا فى كشف البزدوى ودية مغلظة على العاقلة وسيجئ معنى التغليظ والعاقلة
فيما بعد ان شاء الله تعالى وهو اى شبه العمد فيما دون النفس عمد حتى يجب القصاص فيه لانه امكن
لان شبه العمد يعود الى الالة والقتل مما يختلف باختلافها واتلاف الاطراف لا يختلف باختلاف
الآلة كما يختلف القتل وفى الخطاء فعلا او قصدا كرميه غرضا فاصاب آدميا او مسلما او ظنه صيدا او
حربيا وما يجرى مجراه كنائم سقط على آخر فمات كفارة ودية عليها اى على العاقلة اعلم ان الخطاء على
نوعين خطاء فى الفعل وهو ان يقصد الرمى الى شئ كغرض فاصاب محقون الدم وخطاء فى القصد وهو
ان يرمى شخصا يظنه صيدا او حربيا فاذا هو آدمى محقون الدم فانه قصد وصول المرمى الى المحل الذى
اصابه لكنه اخطا باعتبار قصده وفى الاول لم يقصد وصول المرمى الى ذلك المحل الذى اصابه
انما قصد وصوله الى محل آخر فهو فى كونه خطأ اقوى وههنا نوع آخر من القتل يجرى مجرى الخطاء كما
اذا انقلب نائم فسقط على انسان فمات فان النائم لا قصد له فلا يوصف بالعمد ولا بالخطاء الا انه فى حكم
الخطاء ويجب فى الخطاء وما يجرى مجراه الكفارة والدية على العاقلة لقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير
رقبة مؤمنة الآية ومن هذا يعلم انه ما ذكروه من انه لا اثم فى الخطاء المراد به اثم القتل واما الاثم من
حيث ترك العزيمة والمبالغة فى التثبت فى حال الرمى فواقع جزما لان شرع الكفارة يشعر باعتباره هذا المعنى
كذا فى الهداية واعلم انه لو ضرب ولده الصغير فى الادب او تعليم القران فمات فعند ابى حنيفة يضمن
الدية وعليه الكفارة وعند ابى يوسف لا يضمن ولا كفارة عليه ولو ضربه المؤدب او المعلم باذن والده

لاضمان عليه ولكن عليه الكفارة وقال محمد لا كفارة عليه ذكره في فتاوا قاضي وفي القتل بسبب كحفر بئر في غير ملكه وموت انسان بسبب وقوعه فيه ونحوه كوضع غير ملكه وعطب انسان به دية عليها اي على العاقلة لانه سبب للتلف وهو متعدي فيه فانزل موقعا واقعا ولا كفارة في القتل بسبب لان الكفارة جزاء القتل ولم يوجد القتل منه حقيقة وفي الظهيرية اذا حفر بئرا في موات بغير اذن الامام في موضع ليس بطريق الانسان فوقع فيها رجلا لا يضمن وان حفرها في طريق المسلمين وكبسها بالتراب او بما هو من اجزاء الارض ثم فرغها اخر فوقع فيها انسان ويضمن الثاني وان كبسها بالطعام ونحوه والمسئلة بحالها يضمن الاول وان غطى رأس بئر حفرها وجاء اخر ورفع الغطاء فالضمان على الاول ولا ارث للقاتل من المقتول اذا كان وارثا له في شئ من صور القتل الا هنا اي في صورة القتل بالتسبيب لانه لم يوجد اتصال فعل القاتل بالمقتول وانما اتصل فعله بالارض فلم يوجد القتل منه حقيقة وانما يجب الضمان على خلاف الاصل صيانة للدم على الهدر وبقي في حق الارث على الاصل وذكر الناطفي انه اذا عثر انسان بنائم في الطريق فمات احدهما يرث النائم من الماشي ولا يرث الماشي من النائم وكذا يجب الكفارة على الماشي ولا يجب على النائم لان النائم ليس بفاعل حقيقة كذا في فتاوا قاضي ونقصان الصبا والانوثة والرق والجنون والعمى والزمانة والكفر الذمي ونقصان الاطراف هدر في القود يعني ان القاتل اذا كان رجلا حرا مكلفا سلما صحيح الاطراف وفي المقتول نقصان لاجل احد الاوصاف المذكورة يقتل القاتل لعموم النصوص الدالة على القصاص من غير فصل ثم ان في قتل الصبي انما يجب القصاص اذا خرج من البطن بتمامه او اكثر من النصف حتى لو خرج راسه واستهل ولم يخرج منه شئ غيره فقتله لا قصاص عليه الا ان يكون مع الراس نصفا واكثره ذكره في الخلاصة وانما قيد الكفر بالذمي لان كفر غيره مانع من القصاص فلو قتل مسلم حربيا او مستامنا لا يقتل لانه غير محقون الدم على التابيد وكفره باعث على الحراب ولا يقتل الذمي بالمستامن ولا المستامن استحسانا لقيام المبيح والقياس ان يقتل المستامن بالمستامن للمساواة وذكر في كشف البزدوي ان المسلم اذا قتل مستامنا عمدا يلزم القصاص قياسا وهو رواية احمد بن عمران استاذ الطحاوي من اصحابنا ورواه ابن سماعة عن ابي يوسف وفي الاستحسان لا يلزم القصاص لبقاء الشبهة المبيحة في الدم وفي الفصول العمادية

ان المسلمين المستامنين اذا قتل احدهما صاحبه في دار الحرب لا قصاص عليه ولا دية ولو قتل احد الاسيرين هناك الاخر فعند الشيخين لا شئ عليه الا الكفارة وعند محمد يجب الدية ولا يقاد سيد بمملوكه اي لا يقتل المولى اذا قتل مملوكه ولو مشتركا بينه وبين غيره لانه لو وجب القصاص لوجب للمولى كما لو قتله غيره ولا يستوجب القصاص على احد لنفسه ولكن يجب على المولى الكفارة ذكره في فتاوا قاضي وفي الخلاصة اذا قتل عبد الوقف عمدا لا يجب القصاص وبالولد يعني اذا قتل الوالد والوالدة الولد لا يقتلان به لانهما سببان لاحياء الولد فمن المستبعد ان يستحق لهما افناؤه وقال عليه السلم لا يقاد الوالد بولده والجد من قبل الاب او الام لاب والجدة من قبل الاب والام كالام كذا في الكافي وعبده اي اذا قتل الاب عبد ولده لا يجب القصاص عليه لما سيجيء وبمكاتب له وفاء اي مال يفي بما كان عليه ووارث وسيد ذلك لانه اختلف الصحابة في موته حرا او عبدا فذهب زيد بن ثابت رض الى انه يموت عبدا وذهب علي وابن مسعود رض الى انه يموت حرا فمن له الحق على الاول المولى وعلى الثاني هو الوارث فاذا اشتبه من له الحق سقط القصاص وان اجتمعا على القصاص اذ قبل اجتماعهما لم يكن المستوفي معلوما وان ترك وفاء وليس له وارث الا المولى فللمولى القصاص عند الشيخين وعند محمد لا يجب القصاص لانه اشتبه سبب الاستيفاء فانه الولاء ان مات حرا والملك ان مات عبدا ولهما ان حق الاستيفاء انما هو للمولى بتعين واختلاف السبب هذا مما لا يفضي الى النزاع ولا الى اختلاف الحكم فلا يعتد به فان لم يترك وفاء فالقصاص للمولى اتفاقا سواء كان له وارث اخر او لا لانه مات عبدا يقينا هكذا ذكر في الهداية ويسقط قود وارثه على ابيه يعني اذا قتل الاب احدا ووليه ابنه يسقط القصاص بحرمة الابوة وينبغي ان يكون الام والجد والجدة ايضا كذلك ولا يخفى ان قتل الاب عبد الولد داخل في هذا الحكم فلا حاجة الى افراده بالذكر فيما تقدم وفي الخلاصة من قتل ختنه وبنته في نكاحه سقط القصاص وفي فتاوا قاضي اذا قتل احد الاخوين لاب وام اباهما عمدا والاخر امهما روي عن ابي يوسف انه لا قصاص على واحد منهما وعلى كل منهما دية في ثلاث سنين اذا لم يكن للمقتولين وارث غيرهما ولا يقاد الا بسيف ذكر في الهداية ان المراد بالسيف مطلق السلاح وذكر في كشف البزدوي نقلا عن الاسرار ان المقصود منه خصوص السيف وقد ورد بذلك الحديث ثم المراد بالقول بالسيف هو جز الرقبة اذ في جز الرقبة يتيقن القتل واما في غيره كقطع اليد

فلا يتيقن بالقتل لاحتمال عدم السراية وفي الخلاصة اذا اراد ان يقتله بغير السيف منع عن ذلك و
لو فعل ذلك يعزر الا انه لا ضمان عليه وصار مستوفيا حقه سواء قتله بالعصاء او بالحجر او سياق
عليه دابة او حفر بئرا اذا القاه فيها ويستوفي الكبير قبل كبر الصغير قود لهما اى الكبير والصغير وهذا
عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد ليس للكبير اذ يستوفيه حتى يدرك الصغير لانه مشترك بين الكل فلا
يستوفيه البعض كما اذا كان بين حاضر وغايب وله انه حق لا يتجزى اعني القرابة فيثبت لكل منهم على
الكمال وهذا الخلاف الغائب فانه يتوهم منه العفو والصغير لا يتوهم منه ذلك كذا في الحصر وذكر في
المصفى ان الخلاف فيما اذا كان الكبير ابنا للصغير او عما له اما اذا كان اباله بان قتل رجل عبدا
مشتركا بينه وبين اولاده الصغار فيستوفيه الاب عندهما ايضا وفي قوله يستوفي الكبير اشعار
بانه لا يشترط الامام في استيفاء القصاص ونص عليه في الجامع الصغير وصرح بذلك في الكفاية ايضا
وفي فتاوا العصر ذكر قاضي القضاة ان الامام يشترط في استيفاء القصاص كما في الحدود وبه قال
بعض الاصول كذا في القنية وذكر في شرح الطحاوي اذا كان الولي واحدا فله ان يقتل القاتل قصاصا
سواء قضى القاضي به او لم يقض وفي قتل مسلم مسلما ظنه مشركا عند التقاء الصفين الكفارة و
في بعض النسخ الكفارة والدية وذلك لانه احد نوعي الخطاء فلا يوجب القصاص ولكن يوجب الكفارة
والدية على ما مر وذكر في الهداية قالوا انما الدية انما يجب اذا كانوا مختلطين فان كان في صف المشركين
لا يجب الدية لسقوط عصمته بتكثيره سوادهم ولعل ترك ذكر الدية في بعض النسخ لهذا وفي الموت بفعل
نفسه وزيد وسبع وحية ثلث الدية على زيد اى اذا جرح رجل نفسه وجرحه زيد وعقره اسد و
لدغه حية فمات ولم يعلم من ايها مات فانه يجب على زيد ثلث الدية لان فعل الاسد والحية جنس واحد
لكونه هدرا في الدنيا والاخرة وفعل نفسه هدر في الدنيا معتبر في الاخرة حتى يوثم وفعل زيد معتبر
في الدنيا والاخرة فهي ثلثة اجناس فيجب على زيد ثلث الدية لكن في ماله لانه عمد والعاقلة لا تتحمل
العمد كذا في الكافي واعترض المص بانه يجب ان ينظر الى التعدد ما هو مؤثر في الموت وايجاده والسبع
والحية اثنان ولا اعتبار في ذلك لكونهما هدرا واجيب بان حكم فعلهما واحد والمعتبر في الاعمال
الحكم المرتب عليها الا تعدد الفعل ولهذا لو جرح رجل جراحة خطاء والاخر جراحة اكثر من واحدة ولم

يعلم

٣٨٨ يعلم من ايهما مات ينصف الدية بينهما ولا شئ بقتل مكلف شهر اى سل سيفا على مسلم سواء كان ليلا او نهارا
في مصر او غير مصر لانه يبطل عصمته للمحاربة مع ان السيف غير ملبث حتى يدفعه بالمعاون او عصا الا نهارا في
مصر اى اذا شهر عصا عليه فقتله المشهور عليه لا يضمن الا اذا شهرها عليه نهارا في مصر فانه لو قتله المشهور
عليه عمدا قتل به عند ابي حنيفة رح لان الغوث يلحقه ظاهرا والعصاء يثبت الى لحوق الغوث بخلاف ما اذا كان
ليلا او كان نهارا في غير المصر فان الغوث لا يلحقه وعندهما لا قصاص لانه قتله دفعا للضرر مضطرا
وفي الهداية قالوا ان كان عصا لا يلبث ان يكون مثل السلاح عندهما واعلم ان قول المص ولا شئ بقتل
مكلف ربما يشعر بانه لا يجب على المكلف قتل الشاهر وهو المفهوم من سرقة الجامع الصغير وفي جناية الجامع
الصغير فحق على المسلمين ان يقتلوه وفي اشارة الى الوجوب والدية فيما له في غير مكلف اى اذا شهر المجنون
او الصبي على رجل فقتلهما الرجل عمدا يجب الدية في مال القاتل لان العمد لا تتحمله العاقلة ولا يجب القصاص
لوجود المبيح وهو دفع الشر والقيمة في قتل جمل صال عليه يعني اذا صال الجمل فقتله المصول عليه يجب عليه
القيمة لان عصمة الدابة لحق صاحبها فلا يسقط بفعلها وعند ابي يوسف يجب الضمان ههنا دون الصبي والمجنون
لان عصمتهما لحقهما فيسقط بفعلهما ويجب القود فيما دون النفس ان امكن المماثلة اذ لو لم يمكن المماثلة لا
يجب القصاص بل يجب الدية كقطع اليد من المفصل سواء كان مفصل الرسغ والمرفق او الابط بخلاف
قطع اليد من نصف الساعد ولا يمكن المماثلة والرجل اى وكقطع الرجل من المفصل سواء كان مفصل
الكعب او الركبة او منتهى الفخذ وما دون الانف وهو ما لان من الانف اى ما دون قصبته وانما قيد بالمارن
لانه اذا قطع من اصله لا قصاص فيه لانه عظم وان قطع الارنبة ففيها حكومة عدل على الصحيح كذا في
الخزانة والاذن فانه اذا قطع كلها ففيه القصاص وان قطع بعضها ففيه ايضا القصاص ان امكن رعاية
المماثلة وقيل للاذن مفاصل فان حصل القطع من مفصل يقتص من ذلك المفصل وان لم يكن من المفصل
يقطع من اذنه قدر ما قطع والرجوع في معرفة المفاصل الى اهل النظر كذا في الخزانة وكل شجة يمكن فيها
المماثلة الشجة هي الجراحة التي في الراس والوجه والجراحة التي ما تحت الذقن الى اسفل البدن لا يسمى شجة واما
الذقن فمن الوجه اتفاقا وكذا اللحيان اى العظمان اللذان عليهما الاسنان من الوجه والمراد بالشجة التي
يمكن فيها المماثلة هي الموضحة فقط كما سيذكره وذلك لانه يمكن ان ينتهي بالسكين الى العظم فيتحقق المماثلة وكان

المناسب الاكتفاء بذكرها فى احد الموضعين ولعله اشار ههنا الى الخلاف فى الشجاج التى قبل الموضحة
فان الاقتصار على الموضحة فى القصاص انما هو رواية الحسن عن ابى حنيفة رح وذكر محمد فى الاصل وهو ظاهر
الرواية انه يجب القصاص فيما قبل الموضحة اذ ليس فيه كسر عظم ولا خوف هلاك فيسير غورها بمسبار ثم يتخذ
حديدة بقدر ذلك فيقطع بها مقدار ما قطع فما ذكره ههنا رواية الاصل وما ذكر بعد فى كتاب
الديات هو رواية الحسن ويحتمل ان يكون عدم التصريح بذكر الموضحة ههنا اشارة الى ان الشاج اذا لم
يكن اصلع والمشجوج اصلع لا يقتص بل يجب الارش لان موضحة الاصلع اهون فان كان الشاج ايضا
اصلع يجب القصاص ايضا للمساواة كذا فى الظهيرية ويجب استيفاء القصاص من الموضع الذى وقع
فيه الفعل الاول فان كان الشجة الاولى فى مقدم الراس ومؤخره يجب ان يقتص منه فى ذلك الموضع لا
فى غيره كذا فى فتاوى قاضى وعين قائمة ذهب ضوؤها بضرب رجل سواء كان الضرب بالاصبع او
بغيرها فانه يجب القصاص ولا فرق بين ان يكون عين المجنى عليه صحيحة او حولاء لا يضر بابصاره بخلاف
ما اذا كان فيها حول شديد يضر بالابصار فانه لا قصاص فيه بل فيه حكومة عدل وان كان الحول الشديد
بغير الجانى دون المجنى عليه خير بين القصاص والدية كذا فى الخلاصة وقد اطلق الامام قاضى انه لا قصاص
فى عين الاحول ونقل عن الحسن التفصيل المذكور فى الخلاصة وذكر فى المحيط اذا ضرب عين انسان
عمدا فانتصب بحيث لا يبصر بها لا يجب القصاص عند عامة العلماء لان رعاية المماثلة متعذرة وفى الخزانة
ان ادعى المجنى عليه ذهاب الضوء وانكره الجانى يعرف ذلك بنظر الاطباء والكحالين او يستغفل وينصب
كحال وطبيب واحد منه شئ فجاءت بين يديه او يلقى بين يديه حية فان هرب علم انه لم يذهب وان لم يعلم
بذلك فالقول للضارب مع يمينه على البتات وفى فتاوى قاضى قال بعضهم اذا اخبر رجلان من اهل العلم
انه قد ذهب بصره يؤخذ بقولهما وقال محمد بن مقاتل يقام المضروب مستقبل الشمس مفتوح العين فان دمعت
عينه فبصره قائم والا فلا فيجعل على وجهه اى على عينه التى لا يقتص وبقية الوجه سوى العين التى يقتص
قطن رطب اى مبلول بالماء ويقابل عينه بمرآة محماة حتى ذهب ضوءها هكذا ذكر فى الهداية وفى
بعض الكتب انه يقابل عينه بمرآة محماة حتى يسيل ناظرته لا ان قلعت لامتناع المماثلة فى القلع وذكر فى الخلاصة
انه اذا قلع العين او وجاها بالسكين يجب الدية دون القصاص هو الصحيح وهذا المذكور فى الكتب المشهورة

ونقل

ونقل الامام قاضى عن محمد انه اذا قور عين رجل يقتص بمثله قال المطرزى فى المغرب قور الشئ تقويرا
قطع من وسطه خرقا مستديرا كما تقور البطيخ ومنه اذا قور العين ففى القصاص روايتان ولا فى عظم
اذ اعتبار المماثلة متعذر لاحتمال الزيادة والنقصان الا السن فيقلع ان قلعت وتبرد اى
تستحق بالمبرد ان كسرت هكذا فى بعض نسخ الهداية كذا نقله صاحب الذخيرة عن شيخ الاسلام وفى
الزيادات نص على القلع وقال صاحب الكافى بين الاطباء كلام فى السن انه عظم او طرف عصب
يابس فعلى القول الثانى لا حاجة الى الفرق وعلى القول الاول فنقول يمكن اعتبار المماثلة فى السن
دون ساير العظام اذ يمكن ان يبرد بالمبرد بقدر ما كسر منه وكذا اذا قلع السن يبرد الى موضع اصل
السن ولا يقلع قصاصا لتعذر المماثلة اذ ربما يفسد به لهاته وهكذا نقل صاحب الخلاصة عن شرح
الطحاوى والفتاوى الصغرى والقدورى والامام السرخسى قال صاحب الخلاصة الحاصل ان النزع
مشروع والاخذ بالمبرد احتياط وفى فتاوى قاضى اذا كسر بعض السن واسود الباقى لا يجب القصاص
فان لم يسود الباقى يجب القصاص فيقطع قدر ما كسر بالمبرد وفى ظاهر الرواية اذا كسر السن لا قصاص فيه
وفى شرح الطحاوى اذا ضرب سن رجل عمدا فتحركت ثم سقطت يقتص وفى القنية اذا ذكره فيسقط
سنه المتحرك قبل ذلك ففيه حكومة عدل وان سقطت بعد ثلثة ايام ولا يدرى انها من الوكزة او من
التحرك السابق يضاف الى الوكزة لانه اخر السببين وفى الخزانة ينبغى ان يقتص الضرس بالضرس والثنية
بالثنية والناب بالناب ولا يؤخذ العليا بالسفلى وبالعكس ولا اليسرى باليمنى وبالعكس والسن
الكبرى يقتص بالصغرى وبالعكس ولا بين رجل وامراة وحر وعبد وعبدين يعنى اذا جنى رجل
عمدا على طرف امراة او حر على طرف عبد او بالعكس او عبد على طرف عبد اخر فانه لا قصاص بل فيه الدية
لعدم المماثلة ونقل عن الواقعات انه اذا قطعت امراة يد رجل فهو بالخيار بين القصاص والدية اذا
الناقص يستوفى بالكامل اذا رضى صاحب الحق وفى الاقتصار على ذكر عدم جريان القصاص بين
هؤلاء اشارة الى انه يجرى القصاص بين المسلم والذمى والجائفة فى المغرب هى الطعنة التى بلغت الجوف او
نفذته وفى الاكمل هى ما يكون بين اللبة والعانة ولا يكون فى العنق والحلق ولا فى الفخذ والرجلين
وفى الهداية الجائفة تختص بالجوف جوف الراس وجوف البطن وفى الخزانة ان الجائفة انما يكون فيما

يصل الى الجوف من الصدر والظهر والبطن لانها هى الجراحة النافذة وانما لا يجب القصاص فيه لان القصاص
يكون بعد البرء والبرء فيها نادر ثم ان كانت سارية يجب القصاص عندنا فى النفس لا فى الجائفة واللسان
سواء قطع البعض او الكل لانه مما يتقبض وينبسط فلا يمكن اعتبار المماثلة وعن ابى يوسف انه ان قطع
من اصله يجب القصاص كذا فى الهداية وذكر فى المنصورية قال ابو حنيفة ان امكن فى اللسان القود
يقتص فلا قود فى وسطه ويجب فى راسه واصله قال صاحب الخزانة المختار والمفتوى هو الاول و
الذكر فانه ايضا مما يتقبض وينبسط فلا يرعى المماثلة وفيه خلاف ابى يوسف اذا قطع من الاصل كما فى
اللسان الا من الحشفة وهى ما فوق الختان من راس الذكر والمراد انه اذا قطع الحشفة من موضع الختان
يجب القصاص لان موضع القطع معلوم بخلاف ما اذا قطع بعض الحشفة فانه لا يعلم مقداره وهذا
فى ذكر الفحل واما فى ذكر الخصى والعنين فحكومة عدل وفى ذكر الصبى ان يتحرك يجب القصاص والا ففيه
حكومة عدل وخير المجنى عليه بين القصاص واخذ الدية ان كانت يد القاطع ناقصة بان كانت شلاء او
ناقصة الاصابع لان استيفاء الحق كاملا متعذر فله ان ياخذ دون حقه وان يعدل الى العوض
وذكر فى الخزانة قيل انما يثبت الخيار للمجنى عليه فى صورة الشلل اذا كانت مما ينتفع به مع الشلل اما اذا كانت
غير منتفع بها فهى ليست بمحل للقصاص فلا يخير المجنى عليه بل له دية يد صحيحة وبه يفتى او الشجة عطف على قوله يد
القاطع اى خير المجنى عليه ان كانت الشجة يستوعب اى تشتمل ما بين قرنى المشجوج اى ناحيتى راسه لا الشاج
اى لا يشتمل ما بين قرنى الشاج بسبب صغر الراس المشجوج وعظم راس الشاج فيتعذر استيفاء ما بين
قرنى الشاج بسبب الزيادة على ما فعل ولو كان الامر على العكس ايضا يتعذر الاستيفاء كملا للتعدى
الى غير حقه ويسقط القود بموت القاتل لفوات محل الاستيفاء ولا يجب الدية فى تركته ويعفو ولى من
الاولياء وصلحه على مال قليل كان او كثير لان القصاص حق جميع الورثة فكل منهم يتمكن من الاستيفاء
والاسقاط عفوا وصلحا فاذا سقط حق البعض فى القصاص سقط حق الباقين لانه لا يتجزى وللباقى
من الاولياء غير العافى والمصالح حصته من الدية لانه تعذر استيفاء القصاص لمعنى فى القاتل بسبب العفو
الصلح فيجب المال كما فى الخطاء واعلم انه اذا عفا عن القاتل فانه يبرا عن القصاص ولا يبرا عن ظلمه وعدوانه
فيما بينه وبين الله تعالى كالدين على رجل فانه اذا مات الطالب وابرائه الورثة يبرا عنه اما عن ظلمه فلا يبرا

كذا

كذا فى الخزانة ويقتل جمع بفرد قتلوه لانه قد وجد من كل منهم جرح صالح لازهاق الروح وليس قتل
البعض اولى من البعض وبالعكس بان قتل رجل واحد جماعة فانه يقتل ولا يلزم شئ اخر فان حضر
ولى واحد من اولياء المقتولين ولم يحضر اولياء الاخرين وادعى القصاص قتل له ولا ينتظر حضورهم
اذ لا فائدة فى الانتظار اذ قد يعفو احدهم ههنا لا يسقط حق القصاص وسقط حق الباقين
وذلك لفوات محل الاستيفاء ولا يقطع يدان بيد وذلك بان امر سكينا على يد اخر فقطعت بل
يكون لكل منهما نصف دية اليد لانه كل منهما قاطع للبعض والمماثلة غير ممكنة فيلزم على كل واحد
منهما نصف دية اليد واعلم انه اذا قطع رجل ايمنى رجلين وحضرا فلهما ان يقطعا يده وياخذ
نصف الدية منه يقتسمانه بينهما مناصفة فاحضر احدهما وقطع يده فللاخر نصف الدية ويقاد عبد
اقر بقود اى بما يوجب القود لان هذا الاقرار يضره فلا يكون متهما فيه بخلاف الاقرار بالمال
اذ هو متهم فيه ومن رمى عمدا الى رجل واصابه السهم فنفذ الى الاخر فماتا يقتص للاول وعلى عاقلته
الدية للثانى لان الاول عمد والثانى احد نوعى الخطاء ورميه وان كان شيئا واحدا الا انه تعدد اثره
باعتبار المحلين فيعد كل واحد بحكمه ومن قطع اى عمدا فعفى عن قطعه فمات منه ضمن قاطعه ديته
فى ماله لانه عفى عن القطع لا عن القتل وبعد السراية علم انه لا قتل قطع وعدم وجوب القصاص لشبهة
العفو وهذا عند ابى حنيفة واما عندهما فالعفو عن القتل عفو عن موجبه وهو القتل ان سرى القطع
ان لم يسر ولو عفا عن الجناية او عن القطع وما يحدث منه فهو عفو عن النفس اما فى الجناية فلانها
اسم جنس يتناول الكل واما فى القطع وما يحدث منه فلانه صريح فى العفو عن السراية والقتل فالخطاء
من ثلث ماله والعمد من كل يعنى اذا كانت الجناية خطاء فالعفو عنها عفو عن الدية وهى مال وحق
الورثة تعلق بها والعفو وصية فيعتبر من الثلث وان كانت عمدا فموجبها القصاص وهو ليس بمال فلم
يتعلق به حق الورثة فيصح العفو عنه على الكمال والقود يثبت ابتداء للورثة عند ابى حنيفة لانه انما يثبت
بعد الموت حقا للورثة ابتداء ولا يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا
وانما هو لتشفى صدور الورثة لا ارثا اى لا يثبت القصاص للورثة بطريق الارث كما زعم ابو يوسف
ومحمد بناء على انه خلفه وهو المال موروث اجماعا فكذا الاصل والفرق لابى حنيفة ان المال يصلح لحوائج الميت

مع ان الميت اهل للملك كما اذا نصب شبكة فمات وتعلق بها صيد بعد موته فانه يملكه فعند ابى حنيفة
ثبوت القصاص للورثة بطريق الخلافة قال المص الوراثة يستدعى سبق ملك المورث ثم الانتقال
منه الى الوارث والخلافة لا يستدعى ذلك فالمراد بالخلافة ههنا ان يقوم شخص مقام غيره فى
اقامة فعله فكان الحق ان يقتل المقتول القاتل فى القصاص لكنه عاجز عنه فالورثة قاموا مقامه
من غير ان يملكه المقتول ثم انتقل منه الى الورثة فلا يصير احدهم خصما عن البقية متفرع على
تقدم وهذا عند ابى حنيفة واما عندهما فيصير احدهم خصما عن البقية فان كل ما يملكه الورثة بالوراثة
فاحدهم خصم عن الباقين فلو اقام حجة بقتل ابيه غائبا اخوه فحضر يعيدها عند ابى حنيفة وعندهما
لا حاجة الى اعادة البينة واجمعوا ان القاتل يحبس لانه متهم بالقتل والمتهم يحبس واجمعوا ايضا انه
لا يقضى بالقصاص ما لم يحضر الغائب لان المقص من القضاء الاستيفاء والحاضر لا يتمكن منه بالاجماع
كذا فى الكافى وفى الخطاء والدين لا يعيد الغائب البينة اذا حضر بعد اقام الحاضر البينة لان
ثبوت المال انما هو بطريق الوراثة اتفاقا وهذا اذا ادعى الوارث الحاضر كل الدين واقام
البينة على الكل اما اذا ادعى الحاضر قدر نصيب نفسه واقام البينة على ذلك وقضى القاضى
به فانه ليس لباقى الورثة استيفاء انصبائهم بتلك البينة السابقة وايضا انما لا يحتاج الى اعادة
البينة اذا خاصموا عند ذلك القاضى واما اذا كان عند قاضى اخر فلا بد من اعادة البينة كذا فى
الفصول العمادية وخص الدين بالذكر لان فى العقار اختلافا فاذا ادعى احد الورثة دارا ميراثا
عن الميت وقضى القاضى به ثم حضر الغائب قيل يحتاج الى اعادة البينة وقيل لا يحتاج وهو الاصح
ذكره ايضا فى فصول العمادية والعبرة فى الضمان بحال الرمى للوصول لان الضمان انما يجب بالجناية
وانما يصير الشخص جانيا بفعل دخل تحت اختياره وهو الرمى دون الوصول فيجب الدية على من رمى
مسلما فارتد فوصل وهذا عند ابى حنيفة وهكذا اعتبر الرمى فى حق الحل حتى لا يحرم بردة الرامى بعد
الرمى وانما سقط القصاص وان كان عمدا للشبهة واما عندهما فلا شئ اذ بالارتداد سقط تقومه فصار
كانه ابرأ الرامى عن موجبه

كتاب الديات

وجه مناسبة ايرادها عقيب الجنايات ظاهر
وهى جمع دية مصدر ودى القاتل المقتول اذا اعطى وليه المال الذى هو بدل النفس هذا اصلها ثم سمى بها

نفس ذلك المال تسمية بالمصدر وهى مثل عدة فى انها محذوفة الفاء وقد يطلق بحيث يشمل المال الذى هو
بدل ما دون النفس وقد يخص هذا باسم الارش وقد يطلق الارش على بدل النفس ايضا الدية اى دية النفس
من الذهب الف دينار ومن الفضة عشرة الاف درهم ومن الابل مائة والاقتصار على الاجناس الثلثة
انما هو عند ابى حنيفة واما عندهما فيكون من هذه الثلاثة كما ذكر ومن البقر مائتا بقرة ومن الغنم الفا
شاة ومن الحلل مائتا حلة كل حلة ثوبان ازار ورداء لان عمر رض جعل على اهل كل مال من الاجناس
الستة هكذا وله ان التقدير ينبغى ان يكون بشئ معلوم المالية وهذه الاشياء مجهولة المالية والتقدير
بالابل عرف بالاثار المشهورة دون غيرها كذا فى الهداية ولا يخفى ان هذا لا يدفع ما استدلا به
مع انه ذكر فى شرح الطحاوى ان عندهما ينبغى ان يكون قيمة كل بقرة خمسين درهما وكذلك قيمة كل حلة
وقيمة كل شاة خمسة دراهم وهكذا ذكر فى الذخيرة فالوجه ان يقال انما قضى عمر رض بذلك بطريق
الصلح بعد ما قضى بالدنانير والدراهم اذ الصلح على مال اخر فى الدية جائز وذكر فى المحراب فى زمن
ابى حنيفة كان غالب اموالهم هذه الثلثة فاقتصر عليها فلا خلاف فى الحقيقة ثم ما ذكر من ان الدية
عشرة الاف درهم مروى عن عمر وعلى رض وروى ابن عباس ان الدية من الورق اثنا عشر الف درهم
وهو مذهب الشافعى فاول بعضهم التوفيق بين الروايتين بان وزن الدراهم فى احدى الروايتين
وزن سبعة وفى الاخرى وزن ستة وهذا انما يصح لو كانت نسبة ستة الى سبعة كنسبة عشرة الاف الى اثنا عشر
الفا وليست كذلك كما لا يخفى على المحاسب واعلم ان الخيار فى تعيين الانواع الثلاثة من الدية الى القاضى
صرح بذلك فى الخلاصة والذخيرة وذكر فى النهاية ان الخيار الى القاتل يؤدى اى نوع شاء من الانواع
الثلاثة وهذه اى الدية من الابل فى شبه العمد ارباع من بنت مخاض وبنت لبون وحقة وجذعة وقد
عرفت تفسير هذه الالفاظ الاربعة فى كتاب الزكوة فلا نعيدها وهى اى الدية من الابل ارباعا الدية
المغلظة الواجبة ومعنى تغليظها هو انه وجب شئ فيه لم يجب فى الخطاء واعلم انه لا يكون التغليظ الا فى دية
الابل فان قضى بالدية فى غير الابل لم يتغلظ لعدم ورود الاثر فيه وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وهو قول
ابن مسعود رض وعند محمد الدية المغلظة ثلاثون جذعة وثلاثون حقة واربعون ثنية كلها خلفات اى
حوامل وهو مروى عن عمر رض وزيد بن ثابت والمغيرة بن شعبة وابى موسى الاشعرى وعن على رض انها ثلث

وثلثون جذعة واربع وثلثون خلفة وعن عثمان رض انها اثلاث من الاصناف المذكورة من كل
صنف ثلاث وثلثون وثلث كذا فى الكافى وفى الخطاء اخماس منها اى من الاصناف الاربعة المذكورة
وهى بنت مخاض وبنت لبون وحقة وجذعة من كل منها عشرون ومن ابن مخاض عشرون وهذا ايضا مروى
عن ابن مسعود رض والحكمة فيه ان هذا اخف فكان اليق بالخطاء لان الخاطى معذور وكفارتهما اى
كفارة شبه العمد وكفارة الخطاء عتق رقبة مومنة فان عجز عنه صام شهرين ولاء اى متتابعين
لقوله تعالى ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة الاية وحمل شبه العمد على الخطاء للمشابهة بينهما والاطعام
غير مشروع فيها لانه غير منصوص عليه واثبات الابدال بالراى لا يجوز وصح رضيع احد ابويه مسلم
لانه مسلم بتبعية خير الابوين دينا لا الجنين لانه عضو من وجه ولم يدخل تحت مطلق الرقبة مع انه لا
يعرف حيوته وسلامته وللمراة نصف ما للرجل فى النفس وما دونها فقد روى عن على رض مرفوعا
وموقوفا ان دية المراة على النصف من دية الرجل ويستثنى من ذلك الجنين فان ديته خمسمائة درهم ذكرا
كان او انثى كما يجئ والذمى كالمسلم فى الدية لقوله عليه السلم دية كل ذى عهد فى عهده الف دينار وفى
الانف والحشفة والعقل واحدى الحواس واللسان ان منع اداء اكثر الحروف واللحية وشعر الراس
كل الدية والاصل فى ذلك انه اذا فوت جنس منفعة على الكمال او ازال جمالا مقصودا فى الادمى على
الكمال يجب كل الدية اذا النفس لا يبقى منتفعا بها من ذلك الوجه والاتلاف من وجه ملحق بالاتلاف من
كل وجه تعظيما للادمى اذا عرفت هذا ففى الانف الدية لان كمال جمال الوجه به فان قطع مارنه خطاء او
ارنبته او القصبة مع المارن عمدا او خطاء يجب الدية هكذا ذكر فى الهداية وفى الخزانة قيل فى الارنبة
حكومة عدل وهو الصحيح فان ضرب انفا انسان فصار بحيث لا يتنفس منه ولكن يتنفس من الفم ففيه ايضا
حكومة عدل وانما كان فى قطع الحشفة كمال الدية اذا كان خطاء لانها اصل فى منفعة الايلاج والدفق
والقصبة كالتابع لها ويعلم من ذلك بطريق الاولى انه اذا قطع الذكر بتمامه يجب الدية كاملة صرح به
وذكر فى فتاوا قاضان ان فى قطع ذكر الخصى والعنين سواء كان من الحشفة او غيرها حكومة عدل عمدا كان
او خطاء والمراد بالعقل القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة وبالحواس السمع والبصر والشم والذوق
فاذا ذهب بالضرب احد هذه الاشياء يجب الدية اذ فى كل منها منفعة مقصودة ولم يذكر الفقهاء حكم الحواس

الباطنة

الباطنة لان الاشاعرة لم يثبتها والقياس ان يجب بافسادها دية كما اذا ضرب على موخر راسه فبطلت
حافظته اذ فيها منفعة مقصودة ثم وجوب الدية بفوات الشم انما هو على رواية القدورى وعن محمد انه
فيه حكومة عدل والعتق على الاول ذكره فى المنصورية وفيها ايضا اذا شجه موضحة فذهب منها بصره فعند
ابيحنيفة فى الموضحة وفى البصر الارش ولا قصاص وعندهما فى الموضحة القصاص واما فى قطع اللسان
فانما يجب فيه الدية اذا استاصله او قطع بعضه بحيث لا يقدر على اداء اكثر الحروف فلو قدر على اداء اكثرها
يجب حكومة عدل وهذا عند البعض واختاره المص ثم انه قد ذكر الحروف مطلقا ليتناول جميع اللغات
فان بعض الحروف مخصوص ببعض اللغات وقد صرح فى بعض الكتب ان المراد الحروف المعجمة التى عليها مدار
كلام العرب وقال بعضهم ان امكنه التكلم بنصف الحروف العربية لا غير يجب نصف الدية وكذا الربع وعلى
هذا القياس وروى قضى بذلك على رض وقال بعضهم ان الحروف ليست كلها من اللسان بل بعضها من
الشفة وهى الواو والميم والباء والفاء وبعضها من الحلق وهى الهمزة والهاء والعين والحاء والغين و
الخاء وكذا الكاف والقاف لا يدخل اللسان فى ادائهما وما عدا هذه الحروف من اللسان فينبغى ان يقسم
الدية على الحروف اللسانية فما لا يمكنه الاتيان به من هذه الحروف يلزمه حصة من الدية كذا فى الخزانة و
فى فتاوا قاضان فى قطع لسان الاخرس حكومة عدل واما اللحية وشعر الراس اذا حلقا او نتفا فلم
ينبتا ففى كل منهما كمال الدية عمدا كان او خطاء لما فيهما من الجمال بخلاف شعر الصدر وساير الاعضاء وروى
عن ابيحنيفة ان فى الشعر يجب القصاص والفتوى على الاول واما فى شعر راس العبد ولحيته فعن ابيحنيفة
انه اذا شاء مولاه دفعه الى الجانى واخذ قيمته وان شاء ترك وذكر القدورى ان فى شعر العبد ولحيته حكومة عدل
والفتوى على انه يجب عليه ما نقص من قيمته وهكذا روى الحسن عن ابيحنيفة وفى العيون هذا قول صاحبيه
كذا فى المنصورية وذكر فى الظهيرية ما ذكر فى الدية فى اللحية انما هو اذا كانت وافرة فان لم يكن وافرة بان
كانت طاقات ففيها حكومة عدل فان كانت شعرات متفرقة على ذقنه فانه لا يجب شئ لانه زال عنه الشين واذا
قطع صغيرة امراة لا يجب شئ كما فى اثنين مما فى البدن اثنان كالاذنين والحاجبين والعينين والشفتين
واللحيتين واليدين والرجلين والاليتين والانثيين للرجل والثديين للمراة وكذا حلمتاهما وفى احدهما نصفها
اى نصف الدية لان فى تفويت اثنين منها تفويت جنس المنفعة او كمال الجمال وفى تفويت

احدهما تفويت النصف وفى الخزانة روى عن الطحاوى ان الشفة السفلى او الشفة العليا اذا يبستا
وامكن القصاص يقتص ولا دية فيه وفيها ايضا ان فى ثديى الرجل حكومة عدل وفى احديهما نصف
ذلك فى حكمه ثدية حكومة دون ذلك وفى اشعار العينين عطف على قوله فى اثنين اى فيها ايضا كل
الدية والاشفار جمع شفر بالضم وهو منبت الاهداب وقد وقع فى المبسوط ان فى اشعار العينين
الدية الكاملة اذا لم ينبت فذكر المطرزى ان الصواب فيه ضم حرف المضارعة من الانبات اى اذا لم ينبت
الاهداب وان كانت الرواية بالفتح والمضاف محذوف اى اذا لم ينبت اهدابها قال وذلك لان احدا
من الثقات لم يذكر ان الاشفار هى الاهداب وقال صاحب الكافى يحتمل انه اراد بالاشفار الاهداب
مجازا تسمية للثابت باسم المنبت والحاصل ان فى قطع الاجفان دية كاملة وكذا فى نتف الاهداب
بدون قطع الاجفان اذ به يفوت الجمال على الكمال او جنس منفعة دفع القذى والاذى عن العين
وفى احدها ربعها لان الاشفار اربعة ولو قطع الاجفان باهدابها ففيه دية واحدة لان الكل كشئ
واحد وصار كالمارن مع القصبة وفى كل اصبع من اصابع الرجل او اليد عشرها اى عشر الدية لان فى
قطع كل اصابع اليدين تفويت جنس المنفعة وكذا اصابع الرجلين وفيه دية كاملة وهى عشر فينقسم
الدية عليها وفى مفصل غير الابهام ثلثه اى ثلث عشر دية وفيه اى فى مفصل الابهام نصف عشرها اى
نصف عشر الدية وذلك لان لكل اصبع من اصابع اليد ثلاثة مفاصل سوى الابهام وكذا لكل اصبع من اصابع
الرجل ثلثة مفاصل سوى الابهام فان فيه مفصلين كما بين فى علم التشريح فينقسم دية اصبع واحد على
مفاصله كما فى كل سن فان فيه نصف عشر الدية لقوله صلعم فى كل سن خمس من الابل وهذا شئ عرف
بالنص لا مدخل القياس فيه حتى يرد انه ينبغى ان يكون فى كل سن ربع ثمن الدية اذا كان عدد الاسنان
اثنين وثلثين وذلك لان عددها يختلف فى الناس ففى بعض اثنان وثلثون وفى بعضها ثلاثون وفى
بعض ثمانية وعشرون فلذلك لم يعتبر الشارع الجميع منزلة النفس بل اعتبر كلا منها على حدة حتى لو كانت
الاسنان ثمانية وعشرين وسقط الجميع بضرب ضارب فعليه دية كاملة وخمسائة وان كانت ثلثين
فدية كاملة ونصف دية وان كانت اثنين وثلثين فدية كاملة وثلاثة اخماس دية وليس فى نفس الادمى شئ
من الاعضاء يزداد ارشه على دية النفس الا الاسنان ذكره فى الخزانة واما ما ذكره المص من العدد المتوسط

للاسنان ثلاثون والسن منفعتان المضغ والزينة فاذا سقط سن بطل منفعتها بالكلية ونصف
منفعة السن المقابلة لها وهى منفعة المضغ وان كانت منفعة الزينة بحالها فمنفعة السن الواحدة
العشر ونصف المنفعة سدس العشر ومجموعهما فيرد عليه انا لا نسلم الزينة فى الاسنان التى لا يظهر
للناس ولو سلم فنقول اذا لم يكن للسن سن اخرى مقابلة لها وجنى واحد على هذه السن ينبغى ان لا
يجب الا ثلث العشر لا و نصف المنفعة سدس العشر ومجموعهما نصف العشر فيرد عليه انا لا نسلم الزينة فى
الاسنان التى لا يظهر للناس ولو سلم فيقول اذا لم يكن للسن سن اخرى مقابلة لها وجنى واحد على هذه
السن ينبغى ان لا يجب الا ثلث العشر الى كما ذكره وليس كذلك فالاولى ان يحال ذلك على السماع من الشارع
ولا يبين وكل عضو ذهب نفعه بضرب كاليد اذا شلت والعين اذا ذهب ضوؤها ففيه دية الكاملة لان
المعتبر تفويت جنس المنفعة لا فوات الصورة وذكر الضرب وقع اتفاقا فان العين مثلا اذا ذهب ضوؤها
بادخال نورة او شئ اخر فيها يجب ديتها اذا كان خطاء ولا قود فى الشجاج اى الجراحات الواقعة فى الراس
والوجه الا فى الموضحة عمدا وهى الشجة التى يوضع العظم ولم يكسره يقال اوضحت الشجة فى راسه واوضع
فلان فى راس فلان اذا شج هذه الشجة واما قول ابى يوسف شجة فاوضحه فلم اجده الا فى رسالته كذا
بلغ
فى المغرب وانما كان فيها القصاص لما انه يمكن ان يوصل السكين الى العظم فيتساويان وقد ذكرنا فيما تقدم
كلاما يتعلق بهذا المقام وفيها اى وفى الموضحة خطاء نصف عشر الدية وفى الخزانة ان موضحة الاصلع
انقص من موضحة غيره لان جلد الاصلع ادق فكان فيها حكومة عدل وفى الهاشمة وهى الشجة التى يكسر العظم
والهشم فى الاصل كسر الشئ الرخو وانما قيل لذلك هاشمة لما ان عظم الراس رخو بالنسبة الى بعض العظام
عشرها اى عشر الدية والمنقلة بفتح القاف وكسرها ذكره فى الظهيرية وهى الشجة التى ينقل العظم بعد الكسر
اى تحوله كذا فى الهداية وفى فتاوا قاضى هى التى تخرج العظم وفى المغرب هى التى ينقل منها دقاق العظام
فى الراس عشرها ونصفه اى عشر الدية اى ثلاثة اجزاء من عشرين جزء والامة وهى التى يصل الى ام الدماغ
اى الجليدة التى تحت العظم فوق الدماغ يقال امة اذا ضربت ام راسه بالعصا اما وانما قيل للشجة امة على
معنى ذات ام كعيشة راضية كذا فى المغرب وبعده هذه الشجة شجة اخرى يسمى دامغة بالغين المعجمة وهى التى
تصل الى ام الدماغ وانما لم يذكرها لانها قاتلة غالبا والجائفة وهى الجراحة التى تصل الى الجوف كما ذكرنا

قبل ثلثها اى ثلث الدية وذلك لما روى عمرو بن حزام ان النبى صلعم قال فى الموضحة خمس من الابل
وفى الهاشمة عشر وفى المنقلة خمس عشرة وفى الامة ثلث الدية وفى حديث اخر وفى جائفة نفذة الى
جانب الاخر ثلثاها اى ثلث الدية اذ هى بمنزلة جائفتين والحارصة بالحاء والصاد المهملتين وهى
التى تخدش الجلد ولا تخرج الدم وفى المغرب هى التى تشق الجلد ايضا والدامعة والدامية اما الدامعة
فهى التى يظهر الدم ولا يسيله كالدمع فى العين واما الدامية فهى التى يسيل الدم كذا فى الهداية وفى
الصحاح قال ابو عبيدة الدامية هى التى يدمى من غير ان يسيل منها الدم فاذا سال منها الدم فهى
الدامعة بالعين غير المعجمة وذكر فى موضع اخر منه ان بعد الحارصة الباضعة وهى التى يقطع الجلد
ويشق اللحم وتدمى الا انها لا يسيل الدم والباضعة بالضاد المعجمة والعين المهملة وهى التى
يقطع الجلد كذا فى الهداية والمذكور فى المغرب انها هى التى جرحت الجلد وشقت اللحم وهكذا ذكر
فى فتاوا قاضى وهو الانسب يذكرها بعد الدامية والمتلاحمة هى التى ياخذ فى اللحم كذا فى الهداية
فى فتاوا قاضى هى التى يدق اللحم ولا يقطع وفى الخزانة هى التى يشق اللحم ابلغ من الباضعة وفى المغرب
هى التى يشق اللحم دون العظم ثم يتلاحم بعد شقها اى تتلائم وتتلاصق قال الازهرى الوجه ان يقال
اللاحمة اى القاطعة اللحم وانما سميت بالمتلاحمة على ما يول اليه او على التفاول وعن محمد هى قبل الباضعة
وهى التى تتلاحم فيها الدم ويسود ويحمر ولا تبضع اللحم والسمحاق وهى فى الاصل جلدة رقيقة فوق
عظم الراس والجراحة الواصلة اليها من غير ان يقطعها يسمى باسمها مجازا ولم يذكر محمد فى الشجاج الحارصة
والدامية لانه لا يبقى لهما اثر غالبا وهذه كلها شجاج قبل الموضحة ويلزم فى كلها حكومة عدل فيقوم
على تقدير كونه عبدا بلا هذا الاثر ثم معه اى ثم يقوم على تقدير كونه عبدا مع هذا الاثر فقدر التفاوت
ما بين القيمتين من الدية هو هى الضمير الاول يرجع الى قدر التفاوت والثانى الى حكومة العدل فاذا
فرضنا ان المجنى عليه عبد وقيمته بلا هذا الاثر مائة ومع هذا الاثر تسعون فالتفاوت عشر مائة
فيوخذ هذا التفاوت من الدية وهو الف درهم فهو حكومة العدل وهذا منقول عن الطحاوى وروى
ابن سماعة عن محمد واختاره الامام السرخسى وبه يفتى كذا ذكره الامام قاضى فى فتاواه وقال بعضهم
ينظر فى هذا الى المجنى عليه فيما يحتاج باليدين واجرة الطبيب فهى حكومة عدل وقال الكرخى

ينظر

ينظر الى ادنى جراحة لها ارش وهى الموضحة فان كانت نصف الموضحة يجب نصف ارش
الموضحة وعلى هذا القياس وفى فتاوى المنصورية ان كانت الجراحة على راس والوجه فالمفتى يفتى بقول
الكرخى وان كانت على غيرهما يفتى بقول الطحاوى فان تعسر عليه يفتى بالقول الاخر فانه ايسر وذكر
فى المضمرات الحكومة هى ما يرى القاضى بمشورة اهل البصيرة وفى اصابع يد مع نصف الساعد وهو ما بين
المرفق الى الكف نصف دية للاصابع وحكومة عدل النصف الساعد لان منفعة اليد وهى البطش تتم
بالكف والاصابع دون الزراع فلم يجعل الزراع تبعا فى حق التضمين وهذا قول ابى حنيفة ومحمد
ورواية عن ابى يوسف وعنه ان ما زاد على الاصابع تبع الى المنكب وعلى هذا الخلاف اذا قطع اصابع
الرجل مع شئ من الساق والتقييد بنصف الساعد للاشارة الى انه لا تفاوت فى ذلك بين العمد والخطأ
اما اذا قطع اليد من مفصل الزراع ففى العمد القصاص وفى الخطاء فى الاصابع والكف نصف الدية
وفى الزراع حكومة عدل عندهما وعند ابى يوسف فيهما نصف الدية والزراع تبع كذا فى المنصورية
والكف تابع للاصابع والعبرة للاصابع فان قطع الاصابع يجب نصف الدية وكذا ان قطعها مع الكف فان
البطش حقيقة بالاصابع والكف تابع فان كان فى الكف اصبع واحدة ففيه عشر الدية وان كان اصبعان فخمس
الدية وهذا عند ابى حنيفة واما عندهما فينظر الى دية الاصبع والاصبعين والى ارش الكف اى حكومة
عدل فيكون عليه الاكثر ويدخل القليل فى الكثير فان كان فى الكف ثلاثة اصابع يجب ارش الاصابع
ولا شئ فى الكف اجماعا كذا فى الهداية ثم عند ابى حنيفة لو بقى من الاصبع شئ له ارش معلوم يدخل
الكف فيه حتى لو بقى مفصل من اصبع لها ثلاثة مفاصل فقطع ما بقى من الكف ففيه خمس ثلث الدية لليد
وروى ابو يوسف عن ابى حنيفة انه لو بقى نصف الابهام ينظر اليه والى ما بقى من الكف فيدخل القليل
فى الكثير كذا فى فتاوى المنصورية وفى اصبع زائدة وعين صبى ولسانه وذكره حكومة عدل لو لم يعلم
الصحة بما دل على نظره وكلامه وحركة ذكره اما الاصبع الزائدة فلانها جزء من يده لا منفعة فيها ولا زينة
لكن يجب حكومة عدل تشريفا للادمى واما فى الاعضاء الثلاثة للصبى فلان المقصود من الاعضاء المنفعة فاذا لم
يعلم صحتها لا يجب الارش الكامل بخلاف المارن والاذن ونحوهما فان منفعة الجمال ظاهرة وانما قال لو لم يعلم الصحة
لانه اذا علم صحة عينه بما يستدل به على النظر وصحة لسانه بالكلام لا بالاستهلال فانه مجرد صوت وصحة

ذكره بالحركة عند البول فحكمه حكم البالغ فى العمد والخطاء كذا فى الهداية وذكر فى الذخيرة اذا قطع ذكر
مولود فان كان قد برا صلاحه بان يحرك للبول ففى العمد القصاص و فى الخطاء الدية و فى بعض نسخ الجامع
فى لسان الصبى اذا استهل حكومة عدل واذا تكلم الدية وذكر فى الخزانة اذا قطع لسان صبى يجب الدية
ان كان استهل ولم يتحرك لسانه ففيه حكومة عدل ولا يقاد الجانى بجناية على الاطراف الا بعد برء اى
بعد برء المجنى عليه لانها دبما يسرى الى النفس فيكون قتلا فينبغى ان ينظر فان مات يقتل وان برئ يقتص
بها فان عادت الى حالها الاصلية من تفاوت كما اذا شجه فالتحمت ولم يبق لها اثر ونبت الشعر سقط الارش
عند ابى حنيفة وعن ابى يوسف ان عليه ارش الالم وهو ان ينظر الى ان الانسان بكم يخرج نفسه مثل هذه
الجراحات فان بعض الناس يخرج نفسه و ياخذ على ذلك شيا وعن محمد ان عليه اجر الطبيب و ثمن الدواء
وفى الخزانة المختار قول ابى حنيفة وعمد الصبى والمجنون خطاء روى ذلك عن على رض الخاطى يستحق التحقيق
والصبى والمجنون اولى بذلك مع ان العمد لا يتحقق منهما لانه يترتب على العقل الكامل فلو جن القاتل
بعد القتل ذكر هشام فى النوادر انه لا يقتل وينقلب مالا ولو جن بعد ما قضى القاضى بالقصاص يقتل
وروى عن ابى حنيفة انه يقتل بكل حال كذا فى فتاوا قاض وذكر فى الخلاصة ان جن القاتل جنونا مطبقا
لا يقتل وان كان غير مطبق يقتل وعلى العاقلة الدية كذا فى الهداية وفى الخزانة فى العمد لا يجب الدية على العاقلة
بل فى مالها وفى الزيادات ان الدية على العاقلة فى صورة العمد ايضا وذكر فى الملتقط عن ابى بكر انه لا دية فى جناية
الصبى على ابيه لانه لا عاقلة للعجم فلو كان للصبى عاقلة فانما يجب الدية عليهم بالبينة لا باقرار الصبى بلا كفارة وحرمان
ارث لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة وحرمان الارث شرع عقوبة وهما ليسا من اهل العقوبة ولا
يلزمه على هذا اما اذا ارتد الصبى حيث يحرم عن ميراث ابيه المسلم فان حرمانه عن الميراث بسبب اختلاف الدينين
لا جزاء للردة ولهذا اذا اسلم لا يرث عن ابيه الكافر ومن ضرب بطن امراة يجب غرة خمسمائة درهم على
عاقلة ان القت ميتا غرة المال خياره كالفرس والبعير النجيب والعبد والامة الفارهة ومنها الحديث وجعل
فى الجنين غرة عبدا وامة اى رقيقا ثم ابدل بعبدا وامة وقيل اطلق اسم الغرة وهى الوجه على الكل كما قيل
رقبة وقيل اراد الخيار دون الرذال وعن ابى عمرو ابن العلاء لولا ان الشارع اراد بالغرة معنى لقال فى الجنين
عبدا وامة لكنه عنى البياض فلا يقبل فى دية الجنين عند الاغلام ابيض وجارية بيضاء كذا فى المغرب و فى الخزانة

انما

انما سميت دية الجنين غرة لان غرة الشئ اوله ومنها غرة الشهر واول مقادير الديات خمسمائة درهم
فلذا سميت غرة والظاهر ان الواجب فى الجنين نصف عشر الدية ولذا قدره الشافعى بستمائة درهم فان الدية
عنده اثنا عشر الف درهم ولا فرق فى الجنين بين ان يكون ذكرا او انثى لاطلاق الحديث وايضا التفاوت
بين الذكر والانثى فيما هو من خصايص الادمية وهو المؤثر فى تفاوت الدية ولا يظهر ذلك فى الجنين ثم العشرة
تجب على عاقلة الضارب لانها بدل النفس ودية ان حيا فمات اى يجب الدية التامة عشرة آلاف درهم فى الذكر
ونصفها فى الانثى ان القت حيا ثم مات الجنين بعد الالقاء فانه اتلف حيا بالضرب السابق وغرة ودية
ان القت الام بعد الضرب جنينا ميتا فماتت الام بعد الالقاء الدية وهى خمسة آلاف درهم للام والغرة
للجنين ودية الام فقط لا دية الجنين ان ماتت الام اولا فالقت بعد الموت جنينا ميتا وانما لا يجب الغرة
لاحتمال ان يكون موت الجنين بسبب اختناقه فى الرحم بعد موتها لانه يتنفس بتنفسها فلا يجب الضمان
بالشك وديتان ان ماتت الام اولا فالقت بعد الموت جنينا حيا فمات ذلك الجنين وذلك لانه قتل
شخصين فيجب ديتهما وههنا صورة اخرى لم يذكرها وهو ان يلقى حيا فيموت ثم يموت الام والظاهر ان
ههنا ايضا يجب ديتان وانما لم يذكرها لانها يعلم مما تقدم وما يجب فى الجنين من الدية او الغرة لورثته
لانه بدل نفسه سوى ضاربه فانه قاتله بغير حق مباشرة ولا ميراث للقاتل كذا ذكره المص وهو يشعر
بانه ينبغى ان يجب الكفارة ههنا لكن ذكره فى الحصر ان عندنا لا كفارة فيه لانه مسبب لا مباشر ويمكن ان
يقال انه مباشر لا مسبب وانما لا يجب الكفارة لانها وجبت فى النفوس المطلقة وهو جزء من وجه ولهذا لم
يجب كل البدل كذا فى الهداية والكافى وهذا يشعر بانه اذا خرج الجنين حيا ثم مات يجب الكفارة لان
الواجب ههنا كل البدل وقد صرح بذلك فى الملتقط والفصول العمادية وغيرهما واعلم انه لا حاجة
الى استثناء الضارب لانه ليس بوارث حقيقة كما لا يخفى فكان الاستثناء منقطع وفى جنين الامة
اذا القت ميتا نصف عشر قيمته فى الذكر وعشر قيمته فى الانثى فيقوم الجنين على لونه وهيئته على تقدير
كونه حيا وينظر كم قيمته فان كان ذكرا يجب نصف عشر قيمته وان كان انثى يجب عشر قيمتها كما ان غرة الجنين
الحر كانت نصف عشر دية الرجل وعشر دية المراة فان القيمة فى المماليك يقوم مقام الدية فى الاحرار فان قيل
يلزم ان يكون المال الواجب فى الانثى اكثر اجيب بان تفضيل بدل الذكر على بدل الانثى باعتبار التفاضل

فى المالكية فان الذكر مالك ما لا ونكاحا والانثى مالكة مالا لا نكاحا فالتفاوت بينهما فى خصايص
الادمية اثر فى التفاوت فى البدل ولا تفاوت فى الجنين وقيل ان ضمان الجنين انما هو باعتبار قطع
النشو والانثى فى معنى النشو تساوى الذكر بل ربما يكون الانثى اسرع نشوا كما بعد الانفصال وادعى المصم
فى الشرح ان قيمة الغلام فى العادة ازيد بكثير من قيمة الجارية التى تساويه فى الحسن والجمال والسن بل
يكون ضعفها فلا يلزم التفضيل وفيه تامل وعند ابى يوسف يجب فى جنين الامة ضمان النقصان لو
انتقصت الام بالقائها اعتبارا لجنين البهائم كذا فى الهداية وذكر فى الكافى ان هذا بناء على ان ضمان
الجناية على المماليك عند ابى يوسف بمنزلة ضمان الاموال حتى يجب بالغا ما بلغ وعندهما هو بدل النفس
ولهذا لا يزاد على مقدار الدية وفى المنصورية قال بعض المتاخرين ان فى جنين الامة يلزمه عشر قيمة
الام وهو ظاهر الجواب والمراد بجنين الامة جنين الامة يكون مملوكا حتى لو كان جنين الامة من مولا
او من المغرور وهو بالقيمة يجب الغرة ذكره فى الفصول العمادية واعلم ان المعتبر حال الجنين عند
الضرب حتى اذا اعتقه المولى بعد الضرب ثم خرج حيا ومات لا يجب الدية بل يجب القيمة كذا فى الخزانة
وما اى جنين استبان اى ظهر بعض خلقه كالظفر والشعر ونحوهما كالتام خلقه فى وجوب الغرة
وغيرها من الاحكام المذكورة لانه ولد فى حق امومية الولد وانقضاء العدة والنفاس وغيرها فكذا
فى حق هذا الحكم وفى الفصول العمادية روى فى جنين الامة ان المعتبر هو ان يعرف ذكورته او انوثته
وضمن الغرة عاقلة امراة اسقطت ميتا عمدا بدواء او فعل بلا اذن زوجها وكذا المختلعة اذا فعلت
ذلك لاسقاط العدة فان فعلت ذلك باذن زوجها لا يجب شئ كذا فى فتاوى الصغرى فلو اسقطت حيا
يجب الدية على عاقلتها ولا ترث من الغرة ولا من الدية شيئا وذكر فى الفصول العمادية ان فى وجوب
الغرة على عاقلتها او عليها روايتان ففى رواية الزيادات وفتاوى ابى الليث على عاقلتها وفى رواية
وفى رواية النسفى عليها والمختار رواية الزيادات الا اذا لم يكن لها عاقلة والمراد بالفعل هو ان
يضرب بطنها او عالجت فرجها او حملت حملا ثقيلا والتقييد بالعمد بناء على ان شرب الدواء او الفعل
اذا وقع من غير قصد الى اسقاط الولد لا يجب شئ فلو شربت دواء لتصلح نفسها ولا تريد الاسقاط فلا شئ
عليها وفى الملتقط هذا اذا لم يكن الدواء معروفا بالاسقاط اما اذا اعد للاسقاط فلا وفى المحيط عن ابى القاسم

انها لو شربت دواء فالقت جنينا ميتا لا يجب شئ وتاويله اذا شربت دواء بغير اسقاط الولد فسقطت
فعليها الغرة ولا كفارة عليها عند ابى حنيفة ومحمد ولا اثم وقال بعضهم عليها الكفارة فصل
من احدث فى طريق العامة كنيفا وهو المستراح او ميزابا وهو مجرى الماء من الخشب او غيره احد طرفيه
مركب فى الحائط وهو مهموز فى الاصل وقيل هو غير مهموز من وزب الماء اذا سال وقيل هو فارسى
معرب بالهمزة او جرصنا بضم الجيم والصاد قيل هو البرج وقيل مجرى الماء يركب فى الحائط وعن البزدوى
انه جذع يخرجه الانسان من الحائط ليبنى عليه قال صاحب المغرب هذا مما لم اجده فى الاصول او دكانا
وسعه ذلك ان لم يضر بالناس لانه له حق المرور ولا ضرر فيه فيلحق به ما فى معناه اما اذا اضر بهم كره
له ذلك كذا فى الهداية وذكر الطحاوى ان احداث الظلة على طريق العامة يباح ولا ياثم به قبل ان
يخاصم احد وبعد المخاصمة لا يباح الاحداث ولا الانتفاع ويأثم بترك الظلة وقال ابو يوسف رح و
محمد يباح له الانتفاع اذا كان لا يضر بالعامة كذا فى الفصول العمادية ولكل من افراد الناس
نقضه اى نقض ذلك المحدث وابطاله وايضا لكل واحد منهم ان يكلفه بالرفع كذا فى النهاية
وذلك لان لكل واحد منهم حق المرور بنفسه وبدوابه فكما ان له حق النقض بعد الاحداث فكذلك
له حق المنع من الاحداث وهذا هو الصحيح من مذهب ابى حنيفة رح وعند محمد له حق المنع من الاحداث
وليس له حق النقض وعند ابى يوسف ليس له حق المنع ولا حق النقض اذا لم يضر بالمسلمين وان اضر بهم
فلكل منهم حق المنع وحق النقض اتفاقا وذكر فى كتاب الشرب انه اذا خاصمه احد من المسلمين او من اهل الذمة
سوى العبيد والصبيان فى رفع ما احدث فى الطريق يقضى بنقضه اضر بالعامة او لا وقال محمد بن سلمة لا
يقضى بالنقض اذا لم يضر بهم وقال الفقيه ابو القاسم الصفار انما يلتفت الى خصومة المخاصم فى طريق العامة
اذا لم يكن للمخاصم مثل ذلك فى طريق العامة اما اذا كان له مثل ذلك فلا يلتفت الى خصومته لانه متعنت
حيث لم يبدأ بنفسه وهذا الكل من الذخيرة وفى غير نافذ لا يسعه احداث ذلك بلا اذن الشركاء سواء اضر بهم
او لا لانه مملوك للجميع واراد بغير النافذ الطريق الخاص بقوم مخصوصين وحكى عن الامام شمس الائمة
الحلوانى انه قال حد السكة الخاصة اذا كان فيها قوم يحصون اما اذا كان فيها قوم لا يحصون فهى سكة
عامة والحكم فيما يكون فيها مثل الحكم فى طريق العامة وقال شيخ الاسلام خواهر زاده المراد بالسكة غير النافذة

هي ان يكون ارض مشتركة بين قوم بنوا فيهما ما سكن وحجرات ورفعوا بينهم طريق حتى يكون الطريق ملكا
لهم واما اذا كانت السكة في الاصل اختطت بانكانوا يبنون دورا ويتركون هذا الطريق للمرور فالجواب
فيه كالجواب في طريق العامة فان هذا ملك العامة ولهذا اجازهم ان يدخلوا هذه السكة عند الزحام
كذا في الفصول العمادية ثم الاصل انما كان على طريق العامة ولم يعرف حاله يجعل حديثة حتى للامام
رفعها وما كان في سكة غير نافذة ولم يعرف حاله يجعل قديمة حتى لا يكون لاحد رفعها كذا في الذخيرة
وضمن عاقلته اي عاقلة من احدث هذه الاشياء دية من مات بسقوطها لانه مسبب لتلفه لشغل هواء
الطريق فان سقط الميزاب على رجل وقتله يضمن ان اصابه الطرف الخارج ولا يضمن ان اصابه الطرف
الداخل في الحائط وان اصابه الطرفان جميعا وجب النصف وهدر النصف وان لم يعلم اي طرف اصابه فالقياس
ان لا يضمن لاحتمال ان يكون المصيب هو الطرف الداخل وفي الاستحسان يضمن النصف لانه في حال ضامن
للكل وفي حال لا يضمن شيئا فينصف كذا في الكافي كما لو وضع حجرا او حفر بئرا في الطريق فتلف به نفس
اي ادمي فان ديته يكون على عاقلته وقيل هذا اذا وضع الحجر بحيث اخذ جميع الطريق واما اذا وضعه بحيث
اخذ بعض الطريق فلا يضمن وقيل ان لم يره ضمن وان رآه لا يضمن كذا في الخلاصة وقيد حفر البئر بكونه
في الطريق لانه لو حفر في غير الطريق لا يكون ضامنا ان كان له ولاية الحفر في ذلك الموضع فانه لو لم يكن له
ولاية الحفر كما اذا حفر في ملك الغير فهو ضامن والمراد بالطريق طريق في الامصار والقرى حتى لو حفر في
طريق ملكه او غيرها من الفيافي فهو لا يضمن لان طريق الفيافي لم يتعين للمرور لان لهم ان يمروا في موضع اخر
بخلاف طريق الامصار كذا في القنية ثم في اطلاق الطريق في كلام المتن اشعار بانه يضمن لو وضع حجرا او حفر بئرا
في طريق غير نافذ وقد صرح بذلك في الفتاوى الصغرى وذكر الناطفي عن ابي حنيفة اذا كان الطريق غير
نافذ فلاصحابه ان يضعوا فيه الخشب ويربطوا فيه الدواب حتى لو عطب انسان بها لم يضمنوا وان حفر واحد
منهم بئرا او بنى بناء فيه ليس له ذلك حتى لو عطب به انسان يضمن وقال الامام خواهر زاده لكل واحد
دار الانتفاع بفناء داره ما ليس لغيره من القاء الثلج والطين والخشب وربط الدواب على الاطلاق واما
بناء التنور والدكان فان كانت السكة نافذة فله ذلك وان لم يكن نافذة فلا الا باذن جميع اهل السكة وفي
نوادر هشام عن محمد انه ليس لاحد من اهل السكة لغير النافذة ان يحفر فيها بئرا المصب الماء وان اجمعوا كلهم على ذلك

كذا

الفيافي في المواضع كلها

كذا في الفصول العمادية لان مات في البئر جوعا او غما فان موته انما يضاف الى الحفر لو لم يعرض عارض
اخر وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ان مات جوعا فكذلك لانه لم يحصل بسبب الحفر واما الغم فانه جعل
الارض عميقا وهو من اثار الحفر وعند محمد يضمن في الجميع لان الحكم تارة يضاف الى السبب البعيد وتارة
الى سبب القريب كذا في الكافي والمراد من الموت غما هو ان يؤثر الغم في قلبه من الوقوع فيموت من ذلك
كذا في فتاوى قاضي والاظهر ما ذكره المص من ان المراد من الغم ههنا الاختناق من هواء البئر وان تلف به
اي باحداث الاشياء المذكورة من الكنيف والميزاب والجرصن والدكان ووضع الحجر والحفر في الطريق بهيمة
ضمن هو لا العاقلة لان تحمل العاقلة شرع بخلاف القياس في النفس فلم يتعد الى المال ان لم ياذن به الامام
قيد في الجميع يعني انه انما يضمن من احدث في طريق العامة هذه الاشياء او وضع حجرا او حفر بئرا اذا لم ياذن به
الامام لا قيد زيد في الجميع يعني انه انما يضمن من احدث في طريق العامة هذه الاشياء اذا لم ياذن به الامام
اما اذا اذن به بذلك او جبره على ذلك فلا ضمان كذا في الهداية وفي الخزانة ان هذا في اسواقهم في الكوفة اما
في بلادنا فالسوق لاصحاب الحوانيت فلا يكون لاذن الامام فائدة وقيل الاذن مستقيم في سوق فيها طريق
نافذ لان تدبير الطريق النافذ الى الامام ورب حائط مائل الى طريق العامة والمراد برب الحائط اعم من
المالك ليتناول الواقف والمتولي فانه اذا مال حائط المسجد او دار الوقف فطلب نقضه من الواقف او المتولي فلم
ينقضه فتلف به انسان ضمن عاقلة الواقف اشار في العمادية وطلب نقضه الظاهر ان طلب النقض ليس بواجب اما
طلب النقض او طلب الاصلاح اذ ربما يمكن اصلاحه من غير نقض وصورة الطلب ان يقول صاحب الحق لصاحب الحائط
ان حائطك هذا مائل الى الطريق ومخوف ومتصدع فاهدمه فلو قال ان حائطك مائل ينبغي لك ان تهدم كان
ذلك مشورة ولا يكون طلبا كذا في فتاوى قاضي وذكر محمد في بعض كتب ينبغي ان يقول الرجل اشهدوا اني
تقدمت الى هذا الرجل في هدم حائطه هذا وفي الخزانة الاشهاد ليس بشرط لايجاب الضمان الا انه يصار
اليه لاثبات المطالبة عند التجاحد مسلم او ذمي فان الكل شرع في المرور فيصح التقدم اليه من كل واحد منهم
والطلاق كلامه يشعر بان الطلب يصح من الصبي والعبد لكن ذكر في العمادية ان الصبي والعبد في ذلك محتاجان
الى اذن الولي او المولى ممن يملك نقضه متعلق بقوله طلب اذ الطلب ممن لا يملك نقضه لا ينفع وهذا بعمومه
يدل على انه لا يصح الطلب من احد الورثة او احد الشركاء لانه لا يتمكن من نقض الحائط وهو القياس وفي

الاستحسان يصح الطلب منه لانه يتمكن من جميع الشركاء على هدمه فيضمن هذا الذى طلب منه بحصته نصيبه
بما اصابه الحائط كذا فى الكافى كالرهن فانه يصح منه طلب النقض فانه يملك نقضه بفك رهنه فيصح
الطلب منه وولى الطفل والوصى فى حائط الصغير لانهما يملكان نقضه واصلاحه وذكر فى الزيادات
ان الامام فى ذلك كالاب والوصى ثم ان بلغ الصبى او مات الاب او الوصى و تلف به شئ فلا ضمان فيه
لفوات قدرة الاب او الوصى بموته وبلوغ الصبى كذا فى الكافى والمكاتب لان الولاية له والعبد التاجر
لان ولاية النقض له ثم الهالك ان كان مالا كان فى ذمة العبد يباع فيه وان كان نفسا فالدية على عاقلة
المولى كذا فى الكافى فان اشهد على المولى صح الاشهاد ايضا ذكره فى فتاوا قاضى فلم ينقض فى مدة
يمكن نقضه اذ لا بد من ذلك ليصير به تركه جانيا فلو ذهب بعد الطلب فى الطلب من ينقضه فسقط الحائط
لا ضمان عليه فيعتبر القدرة على ذلك من وقت الاشهاد الى وقت السقوط من غيره وال القدرة فيما بين
ذلك فلو جن بعد الاشهاد او ارتد ولحق بدار الحرب ثم عاد مسلما ورد عليه الدار او افاق لا يضمن
ما تلف به الا باشهاد مستقبل كذا فى فتاوا قاضى ضمن اى رب الحائط ما الا تلف به لانه المالك لتفريغ
هواء المسلمين وبتركه بعد الطلب صار متعديا فيضمن وعاقلته عطف على الضمير المستتر فى ضمن وصح ذلك
الوجود الفصل النفس اى ضمن عاقلة رب الحائط النفس لانه جناية دون الخطاء فيستحق التخفيف بخلاف
المال وفى الظهيرية اذا مات صاحب الحائط المائل ولم يترك سوى هذه الدار وعليه دين اكثر من
قيمتها وله من الورثة ابن واحد فقط يصح الاشهاد على الابن وان لم يملك الدار لكن اذا تلف نفس به كان الضمان
على عاقلة الاب لا على عاقلة الابن لانه طلب فباع وقبضه المشترى فسقط اى اذا طلب من صاحب الحائط المائل
نقضه فباعه من اخر قبل مضى مدة يمكن النقض فيها وقبضه المشترى فسقط الحائط وتلف به شئ لا ضمان
على احد اما على المشترى فلعدم الاشهاد عليه واما على البايع فلعدم تمكن نقضه بعد ما قبضه المشترى
وانما شرط قبض المشترى لانه اذا لم يقبضه المشترى فانه يتمكن البايع من ذلك وهذا اذا اشهد على البايع اما
اذا اشهد على المشترى فانه يضمن وان لم يقبضه لانه يتمكن من القبض كذا فى فتاوا قاضى او طلب ممن لا يملك نقضه
فانه لا ضمان على احد كالمودع ونحوه من المرتهن والمستاجر والمستعير والغاصب وغير ذلك اذ ليس لهؤلاء ولاية
نقض الحائط واصلاحه واتمال الجدار احد فله الطلب لان الحق له على الخصوص وفى الفصول العمادية كما يصح

الطلب

الطلب من مالك الدار يصح ممن يسكنها اجارة او اعارة او غير ذلك لان الضرر عايد الى السكان
وذكر فى فتاوا قاضى اذا مال بعض الحائط الى الطريق وبعضه الى دار قوم فاشهد عليه واحد من اهل الدار
صح اشهاده فيما كان مائلا الى الطريق ايضا لانه من جملة العامة وان اشهد عليه غير اهل الدار صح اشهاده
فيما كان مائلا الى الطريق فاذا صح الاشهاد فى البعض صح فى الكل وان بنى الحائط مائلا ابتداء ضمن
ما تلف بسقوطه من غير طلب من احد لانه قد تعدى فى شغل الهواء فكان كاشراع الجرص ونحوه وان
طلب احد الشركاء فى حائط مائل ان ينقضه او حفر احد الشركاء فى دار مشتركة بغير اذن باقى الشركاء وسقط
الحائط وتلف به شئ او تردى فى البير انسان فهلك فالضمان بالحصة فان كان الشركاء ثلاثة مثلا كان
عليه الثلث لان التلف حصل بعلة واحدة هى الثقل المقدر او العمق المقدر وان كانت كذلك يقسم على
اربابها بقدر الملك وهذا عند ابى حنيفة واما عندهما فعليه نصف ما تلف اما فى الحائط المايل فلان
التلف بنصيب من طلب معتبر وبنصيب من لم يطلب لا وفى الحفر نصيب المالك لا يوجب الضمان ونصيب الغاصب
يوجب الضمان فينقسم قسمين كما فى عقر الاسد ونهش الحية وخرج للانسان **فصل**
ضمن الراكب ما اتلفه دابته التى ركبها بان وطئت بيدها او رجلها او ضربته برسها او كدمته اى عضته باسنانها
او صدمته او دفعته اى ضربته بجسدها لان المرور فى طريق المسلمين مباح مقيد بشرط السلامة فاذا
لم يحترز عن هذه الاشياء كان متعديا فيضمن كذا فى الهداية وهذا يشعر بانه لو كان المرور فى ملكه
لا يضمن لكن ذكر فى فتاوى قاضيخان انه لا يضمن السايق والقائد فى ملكه الا فيما وطئت الدابة بيد
او رجل والظاهر ان حكم الراكب ايضا يكون كذلك الا ما نفحت برجلها او ذنبها النفح هو الضرب بحد
الحافر كذا فى المغرب فقوله او ذنبها من قبيل قولهم علفته تبنا وماء باردا وانما لا يضمن فى ذلك لانه لا
يمكنه التحرز عنه مع السير عليها اذ ليس على رجلها ما يمنعها به بخلاف الكدم لامكان الجامها باللجام وان لم يكن لها
لجام فذلك تقصير من الراكب وهذا اذا كانت النفحة فى حالة السير اما اذا اوقفها فى الطريق او فى غير ملكه
ضمن النفحة ايضا بخلاف ما اذا اوقفها فى ملكه او فى ملك مشترك بينه وبين غيره فانه لا ضمان عليه بحال
هكذا ذكر فى فتاوا قاضى وذكر فى الخلاصة اذا اوقف دابته على باب المسجد فهو ضامن لما نفحت برجلها
الا اذا جعل الامام للمسلمين موضعا يوقفون دوابهم فيه فلا يضمن وفى المنتقى اذا اوقف دابته فى

سوق الدواب لاضمان على صاحبها وذكر في الخزانة انه اذا كان الراكب سايرا في المواضع التي اذن الامام بالوقوف فيها فهو ضامن وانما يسقط بالاذن ضمان الوقوف وتلف بما راثت او بالت في الطريق سائرة لانه من ضرورات السير ولا يمكنه الاحتراز عنه او اوقفها لذلك اي لاجل الروث والبول فان بعض الدواب لا يروث ولا يبول الا بالايقاف بخلاف ما اذا اوقفها لغير الروث او البول ثم بالت او راثت وتلف به شئ فانه يضمن وفي الذخيرة لو اوقفت دابة في سوق المسلمين فلا ضمان على صاحبها لان الوالي اذن في ايقاف الدواب فيه واذا كان باذن الامام لا يصير سبب ضمان وقوله اوقفه او قفه بمعنى وقفه اي حبسه وهي لغة ردية ذكره في المغرب وقيل يقال وقفه فيما يحبس باليد واوقفه فيما لا يحبس بها او اصابة الدابة بيدها او رجلها حصاة او حجرا صغيرا او الحصاة وان كانت ايضا حجرا صغيرا لكنها لا يسمى حجرا عرفا او نحوه من نواة او غبار وغير ذلك ففقاه عينا اي ذهب ضوؤها والفقوه في الاصل شق صدقة العين وانما لا يضمن في ذلك لانه لا يمكنه التحرز فانه يسير الدابة فلما تعرى عنه وضمن بالكبير لان التحرز عنه ممكن وانما يكون ذلك اذا اعتق الراكب في السير ذكر في بعض الشروح ان الحجر الكبير هو الذي يراه الراكب من غير تكلف والسايق والقائد كالراكب في الضمان لان الدابة في ايديهم وهم يسيرونها ويصرفونها كيف شاء وكذا في المبسوط وهو مختار اكثر المشايخ وذكر القدوري في مختصره ان السابق ضامن لما اصابت بيدها او رجلها والقائد ضامن لما اصابت بيدها دون رجلها يعني بالنفحة لان السايق يرى النفحة فيمكن التحرز عنها والقائد لا يراها ولا يخفى ان هذا الفرق غير مؤثر في تمكن الاحتراز الا ان الكفارة اي كفارة القتل ان تلف نفس عليه اي على الراكب فقط دون السابق والقائد وذلك لان الراكب مباشر بثقله وثقل الدابة تبع له والسابق والقائد مسببان وان اصطدم الفارسان اي صدم كل منهما الاخر يعني ضربه بنفسه فماتا ضمن عاقلة كل دية الاخر لان صدمة كل منهما علة تلف الاخر وشرط تلف نفسه والحكم يضاف الى صاحب العلة لا الى صاحب الشرط ثم ان عاقلة كل يؤدون دية الاخر الى ورثة الاخر لا الى عاقلة الاخرى حتى لا يرد انه لا فائدة في ذلك كذا في بعض شروح المنظومة وفي الهداية هذا اذا كانا حرين في العمد والخطاء اما اذا كانا عبدين فيهدر الدم في الخطاء والعمد ولو كان احدهما عبدا والاخر حرا ففي

الخطاء

الخطاء يجب على عاقلة الحر قيمة العبد وفي العمد يجب على عاقلة الحر نصف قيمة العبد والفرق في الهداية وفي الخلاصة اذا اصطدم رجلان فماتا فان وقع كل منهما على وجهه فلا شئ على واحد منهما وان وقع كل منهما على قفاه فعلى عاقلة كل منهما دية صاحبه وان وقع احدهما على قفاه والاخر على وجهه قدم الذي وقع على وجهه هدر ودية الاخر على عاقلة صاحبه وان اسل كلبا فاصاب شيئا واتلفه في فوره اي قبل ان يسكن ضمن السائق اي يكون خلفه هكذا فسره في فتاوى قاضي وان لم يسقه لا يضمن بخلاف الدابة اذا ارسلها ولم ينعطف يمنة ويسرة فانه يضمن ما اتلفته سواء ساقها او لم يسق وعن الفقيه ابي الليث ان الكلب اذا اصاب في فوره شيئا ضمن وان لم يسقه قياسا على ارسال الدابة كذا في كشف البزدوي والمراد بارسال الكلب هو ارساله في الطريق فانه اذا ارسله الى الصيد فاصاب نفسا او مالا في فوره لا يضمن ذكره في الهداية وذكر في الخلاصة اذا اغرى كلبا حتى عض رجلا او مزق ثيابه لا يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف يضمن سواء كان يقوده او يسوقه او لا وعند محمد رحمه الله ان ساقه او قاده يضمن والا فلا وبه اخذ الطحاوي وهو قول ابي يوسف اخرا قال الصدر الشهيد في الجامع الصغير الفتوى على هذا وفي الطير والدابة المنفلتة اي التي خرجت من يده ونفرت لا يضمن اما في الطير فلان بدنه لا يحتمل السوق فصار وجود السوق وعدمه بمنزلة واعترض المص عليه بانه وان لم يطق الضرب لكن يحتمل السوق بالزجر والصياح واجيب بان الزجر والصياح وانما اعتبر في الاصطياد للضرورة ولا ضرورة في اعتباره في باب الضمان اذ الضمان لا يجب بالشك واما في الدابة المنفلتة فلانه لم يوجد فعل من صاحبها في ذلك حتى يمكن اسناد ذلك اليه فيضمن واذا اجتمع الراكب والناخس وهو الذي يطعن الدابة بعود ونحوه ضمن هو اي الناخس ما اتلفه باي فعل وقع منها بعد النخس على الفور حتى النفحة برجلها او ذنبها لان الناخس متعد في فعله فيترجح جانب الناخس في التغريم ٢ والراكب غير متعد في فعله وعن ابي يوسف ان الضمان عليهما نصفين فيما اذا وثب بنخسه على رجل او وطائه وهذا اذا كان النخس بغير اذن الراكب فان نخسها باذنه فلا ضمان عليه في نفحتها كما لو نخسها الراكب بنفسه ولو اتلف شيئا بالكدم او الوطي او الصدم فالضمان بينهما نصفين ثم قيل يرجع الناخس على الراكب بما ضمن وقيل لا يرجع وهو الاصح ولو كان الراكب واقفا على الطريق يكون الضمان عليهما كذا في الهداية

واعلم انه ذكر فی مسئلة اصطرام الفارسين ان الدية علی عاقلتهما وفی مسئلة الراكب
والناخس صرح بان الضمان عليهما والظاهر ان المتلف انكان مالا فالضمان عليهما وانكان نفسا اوطرفا
فالضمان علی عاقلتهما ويدل علی هذا ان صاحب الهداية قال الناخس انكان صبيا فالضمان فی ماله وذكر
صاحب الكافی ان مراده انكانت الجناية علی المال اوما دون ارش الموضحة واما اذا كانت فی النفس
فالصبی كالرجل فی ان ضمان الدية يجب علی عاقلته وانما خصص الناخس بالذكر لانه لو وضع يده علی
ظهر فرس من عادته نفحة بذنبه اورجله فنفح واتلف لم يضمن بخلاف النخس لان الاضطراب لازم للنخس
دون وضع اليد كذا فی القنية ويجب فی فقوء عين شاة القصاب ما نقص الفقوء من قيمتها والاضافة الی
القصاب ليست بقيد بل هو للاشارة الی ان المقصد منها اللحم وفی عين البقر والجزر سواء كان لقصاب
اولغيره والحمار والبغل والفرس ربع القيمة وعلل ذلك بعلتين احدهما انه قد تمسك للاكل وفيه مقاصد
اخری كالمركوب والحمل والزينة والجمال فيشبه الادمی ويشبه الماكول فعلمنا بالشبهين فی ايجاب الربع ونفی
النصف والثانية انه انما يمكن اقامة العمل بها ببقاء عين عيناها وعينا المستعمل فكانها ذات اعين
اربعة فيجب الربع بفوات احديها كذا فی الهداية ويرد علی الاول انه لا يجزی فی البغل والحمار وكذا فی
الفرس عند ابی حنيفة وعلی الثانی انه ينبغی ان يضمن نصف القيمة لو فقاء عينی حمار مثلا وليس كذلك فقد
ذكر فی الفتاوی الظهيرية اذا فقاء عينی حمار قال ابو حنيفة ان شاء سلم الجثة وضمنه كل قيمته وليس له
ان يمسك الجثة ويضمنه النقصان هذا وقد ذكر فی القنية انه اذا فقا عينی حمار فقال صاحب المحيط
انه يلزم جميع القيمة اذا سلم الجثة وقال فخر القضاة يجب نصف القيمة بخلاف الادمی والاولی ان يتمسك بما
روی عن النبی صلعم انه قضی فی عين الدابة بربع القيمة والتقييد بالعين بناء علی انه لو قطع اذن دابة او
ذنبها يضمن النقصان كذا فی الذخيرة واذا قطع رجل حمارا او بغل قال ابو حنيفة ان شاء ضمنه وسلم اليه وان شاء
حبسه ولا يضمن شيا وعليه الفتوی ذكره فی الفصول العمادية قال محمد لو كان لم قيمة بعد قطع اليد ضمنه
وسلمه او حبسه وضمن نقصانه فلو كان ماكول اللحم يضمنه ويسلمه او عكسه ولا شیء له كذا فی الفتاوی المنصورية

فصل

فی جناية الرقيق انجنی عبد خطاء وقعه سيده بها ای بالجناية ان شاء فيملكه ولی الجناية
او فداه بارشها ای ارش الجناية ان شاء وذلك لان العبد لا مال ولا عاقلة ولا يمكن اهدار الدم فجعل رقبته

مقام الارش الا انه خير المولی بين الدفع والفداء لئلا يفوت حقه فی العبد بالكلية وانما قيد الجناية بالخطاء
لانها اذا كانت عمدا يجب القصاص لكن هذا اذا كانت فی النفس واما اذا كانت فی الطرف فحكمها كذلك
ايضا اذ لا قصاص بين العبد وغيره فی الاطراف وايضا هذا اذا كان العبد واما اذا كان صغيرا
فعمده كالخطاء علی ما مر حالا قيد فی الدفع والفداء جميعا ثم ان الاصل عند ابی حنيفة فی الجناية الخطاء
هو الارش وعندهما الاصل هو ان يصرف الجانی الی الجناية كما فی العمد فاذا اختار المولی الفداء وليس
عنده ما يؤدی فالعبد عبده عند ابی حنيفة ويؤدی الارش حتی وجد وعندهما ان لم يؤد الدية فی
الحال فعليه الدفع الا ان يرضی الاولياء بالفداء كذا فی كشف البزدوی وفی الاقتصار علی دفع العبد
اشارة الی انه لو كسب العبد بعد الجناية كسبا واختار المولی دفعه لا يدفع الكسب اتفاقا ولو ولدت
الامة لا يدفع الولد عند صاحب المحيط وذكر شيخ الاسلام انه يدفع الولد كذا فی الفصول العمادية
فان وهبه او باعه او اعتقه او دبره او استولدها ای الامة الجانية ولم يعلم المولی بها ای بالجناية ضمن
الاقل من قيمته ومن الارش فانكان قيمته اقل من الارش ضمن القيمة وانكان بالعكس ضمن الارش وان علم
المولی بالجناية ثم فعل هذه الافعال غرم الارش بتمامه لان هذه التصرفات مانعة عن الفداء فاقدامه
عليها بعد العلم اختيار للارش فاما قبله فلا والمراد بالبيع هو البيع الصحيح حتی لو كان البيع فاسدا
لا يكون مانعا عن الفداء قبل التسليم والبيع بشرط الخيار للمشتری مانع بخلاف البيع بشرط الخيار للبائع
والوطی كالاستيلاد انكانت الامة بكرا بخلاف ما اذا كانت ثيبا فان وطيها ليس باختيار من غير اعلاق
وعن ابی يوسف انه اختيار كذا فی الكافی ودية العبد قيمته وكذا دية الامة قيمتها فان بلغت هی ای قيمة
العبد دية الحر وهی عشرة الاف درهم وقيمة الامة دية الحرة وهی خمسة الاف درهم نقص من كل عشرة فی
اظهر الروايتين وفی رواية نقص فی قيمة الامة عن دية الحرة خمسة دراهم وهذا عند ابی حنيفة ومحمد واما
عند ابی يوسف فيجب قيمته بالغة ما بلغت ثم ان القيمة انما يجب علی العاقلة عندهما وكذا عنده علی ما ذكره
فخر الاسلام واما علی ما ذكره صاحب المحيط فهی فی مال الجانی كذا فی المصفی وذكر فی كشف اصول البزدوی
ان فی قول ابی يوسف اخرا يجب قيمته علی الجانی لا علی العاقلة بالغة ما بلغت وروی ابن سماعة عن ابی يوسف
ان مقدار الدية من قيمة العبد يحمله العاقلة وما زاد علی ذلك الی تمام القيمة فی مال الجانی وفی الغصب قيمته

ما كانت اى اذا غصب عبدا وهلك فى يده فعليه قيمته بالغة ما بلغت بالاتفاق فان ضمان الغصب
بمقابلة المالية اذ الغصب لا يرد الا على المال فلو قتله الغاصب خطا او عمدا ينبغى ان يجب القيمة بالغة ما بلغت
وما قدر من دية الحر قدر من قيمته اى قيمة العبد فاذا كانت قيمته عشرة الاف درهم وقطعت يده يجب خمسة
الاف الا خمسة دراهم كذا ذكره المص وهذا رواية عن محمد وهو مختار صاحب الهداية وذكر فى الكافى الصحيح
من الجواب انه يلزمه نصف قيمته بالغة ما بلغت لان المعتبر فيه المالية ولهذا لا يضمن بالقصاص والكفارة
وفى الفتاوى المنصورية اذا فقاء عين عبده او قطع يده وقيمته اكثر من عشرة الاف درهم فعند ابى حنيفة
ومحمد عليه خمس الاف درهم الا خمسة دراهم وقال ابو يوسف يجب نصف قيمته بالغة ما بلغت الا ان تبلغ
الدية فينتقص منها احد عشر درهما عشرة للرق وواحد للتفاوت بين الطرف واليد وفى فقاء
عينى عبد دفعه سيده الى الجانى انشاء واخذ قيمته او امسكه بلا اخذ النقصان انشاء وهذا عند
ابى حنيفة وعندهما انشاء امسك العبد واخذ النقصان وانشاء دفعه واخذ قيمته لان العبد فى حكم
الجناية على اطرافه بمنزلة المال وحكم اتلاف الاموال ما ذكرنا وهو يقول المالية وان كانت معتبرة لكن
الادمية غير مهدرة والعمل بالشبهين اوجب ما ذكرنا وانما قيد بالعينين لان فى فقاء احد العينين
يضمنه المالك نصف القيمة اتفاقا ويبقى الباقى على ملكه كذا فى الكافى وفى غصب الفتاوى الظهيرية اذا
قطع الغاصب يد العبد المغصوب فانشاء صاحبها دفع اليه المغصوب وضمنه قيمته وانشاء ضمنه النقصان
واخذ المقطوع ولم يذكر فيه خلافا ان جنى مدبر او ام ولد ضمن السيد الاقل من قيمته ومن الارش لانه
لا يقدر الدفع بسبب فعل مانع عنه وقع منه قبل العلم بالجناية فى الاكثر من الارش ولا منع من المولى فى
اكثر من القيمة واذا خير المولى بين الارش والقيمة يختار الاقل لا محالة والمعتبر القيمة حالة الجناية لا يوم
التدبير فلو قتل انسانا خطاء وقيمته الف ثم صارت قيمته خمسمائة والفا ثم قتل اخر خطاء فلا حق لولى
الجناية الاولى فى هذه الزيادة وهى للثانى كذا فى الكافى فان جنى المدبر او ام الولد جناية اخرى شارك
ولى الثانية ولى الاولى فى قيمته دفعت اليه اى الى ولى الجناية الاولى ان كان الدفع بقضاء ولا يلزم المولى
شئ لانه مجبور على الدفع ولا يؤخذ من المولى للجناية الثانية شئ اذ ليس فى جناياته اى جنايات المدبر وام
الولد الا قيمة واحدة اذ لم يمنع المولى الا رقبة واحدة وما ذكر فى الهداية من التعليل بان دفع القيمة كدفع

الجر

العبد وذلك لا يتكرر فهذا كذلك منقوض بما اذا جنى القن فدفع قيمته ثم جنى اخرى حيث يلزمه الدفع
او قيمة اخرى واتبع ولى الجناية الثانية السيد انشاء فياخذ من السيد نصف قيمته ثم يرجع السيد بذلك
النصف على ولى الجناية الاولى او ولى الاولى انشاء ان دفعت بلا قضاء لان الجناية الثانية مقارنة
الاولى من وجه ولهذا يشارك ولى الاولى وقد دفع المولى حقه الى الاول طوعا وولى الثانية قد قبض
حقه ظلما فيخير فى تضمين ايهما شاء وهذا عند ابى حنيفة واما عندهما فلا يتبع السيد لان الجناية الثانية
لم يوجد عند دفع المولى القيمة الى ولى الاولى فقد دفع السيد كل الواجب الى مستحقه فلا يلزمه
شئ ومن غصب صبيا حرا لا يعبر عن نفسه والمراد بغصب الصبى الذهاب به بغير اذن وليه فمات
الصبى معه اى مع الغاصب فجاءة اى من غير مرض وعلة يقال اتاه فجاة اى بغتة من غير توقع او حمى
لم يضمن وان مات الصبى بصاعقة وهى نار يسقط من السحاب فى رعد شديد وفى معنى الصاعقة موته
بحر شديد او ببرد شديد او بالتردى من موضع عال او نهش حية النهش بالشين المعجمة لسع الحية
ونحوها والنهس بالسين المهملة عض الكلب ونحوه ضمن عاقلة الدية استحسانا والقياس ان لا يضمن فى
الوجهين وهو قول زفر لان الغصب لا يتحقق فى الحر وجه الاستحسان انه لا يضمن بالغصب بل بالاتلاف
تسببا بنقله الى مكان فيه الصواعق والحيات بخلاف الموت بحمى لان سبب الهلاك امر حادث من نفس
الصبى لا يختلف باختلاف المكان حتى لو نقله الى مكان فيه طاعون ووباء يضمن وقيد الصبى بالحر
لانه لو كان عبدا يضمن فى الوجهين وانما قيدنا الصبى بقولنا لا يعبر عن نفسه لانه اذا كان يعبر عن نفسه
يعارضه بلسانه فلا يثبت يد الغاصب حكما كما فى صبى اودع عبدا عند صبى فقتله اى الصبى ذلك العبد
وظاهر كلامه ان فى هذه الصورة يضمن عاقلة الصبى الدية وهكذا ذكر فى الهداية قال صاحب الكافى
ذكر فى الجامع الصغير لفخر الاسلام والصدر الشهيد انه يضمن القيمة ثم قال ويحتمل ان يكون مراد صاحب
الهداية بالدية هى القيمة عبر عنها بها لما انها بازاء الادمية عند ابى حنيفة ومحمد فان اتلف الصبى مالا بلا
ايداع ضمن وان اتلف بعده اى بعد الايداع لا يضمن وهذا عند ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف يضمن فى
الاتلاف بعد الايداع ايضا والمراد بالصبى الصبى المحجور وانما لم يذكره لان الحجر هو الاصل فى الصبى وذلك
لانه اذا قبل الوديعة باذن وليه واستهلكها يضمن اجماعا ذكره فى الفصول العمادية والخلاف فى

الصبي الذي يعقل واما الذي لا يعقل فيضمن اتفاقا لان فعله معتبر والتسليط غير معتبر كذا ذكره
صاحب الهداية وهو منقول عن الامام فخر الاسلام والقاضي فخر الدين خان وقال صاحب المحيط
عن بعض مشايخنا ان هذا الخلاف في صبي يعقل وليس الامر كما ظنوا بل الخلاف في الكل واحد **فصل**
ميت به جرح اي جراحة يعلم انها من فعل الادمي او اثر ضرب وخنق بكسر النون مصدر خنقه اذا عصر
حلقه او خروج دم من اذنه او عينه فانه لا يخرج الدم منها الا بفعل ادمي عادة وان احتمل انه تردى
من موضع او ضربه حيوان اخر فانه لا يعتبر لندرته وجد ذلك الميت في محلة احتراز عن الشارع
والصحراء ونحوهما مما لا قسامة فيه لانه شرط اذ في القتيل بين القريتين ايضا قسامة وكذا في غيره على
ما سيجيء او اكثره عطف على المستتر في وجد لمكان الفصل اي وجد في محلة اكثر بدن الميت سواء
كان معه راسه او لا او نصفه مع راسه بخلاف ما اذا وجد اقل من النصف ومعه الراس او وجد عضو
منه او وجد نصفه مشقوقا بالطول فانه لا قسامة لان النص في القسامة ورد في البدن فاعطي الاكثر
حكم الكل تعظيما لامر الدم وكذا النصف الذي معه الراس اذ الراس اشرف من باقي الاعضاء ولم يعتبر
الاقل لئلا يتكرر القسامة والدية بمقابلة نفس واحدة كذا في الهداية وعلى هذا يهدر دم المشقوق طولا
بنصفين لا يعلم قاتله ببينة او اقرار حتى لو علم يسقط القسامة وادعى وليه القتل على اهلها او
بعضهم حتى لو لم يدع الولي لا يلزم القسامة وفي رواية عن ابي يوسف رح اذا ادعى على بعضهم باعيانهم
سقط القسامة عن الباقين حلف خمسون رجلا حرا فلا قسامة على المراة والعبد اذا وجد القتيل في المحلة
لانهما ليسا من اهل النصرة واليمين على اهلها مكلفا فلا قسامة على الصبي والمجنون لان الغرض من القسامة
النكول والاقرار وقولهما غير معتبر منهم اي من اهل المحلة يختارهم الولي لان الحق له ولا اختيار في ذلك
للامام ثم الولي ان شاء اختار التحليف خمسين رجلا من المشايخ والصلحاء وان شاء اختار الشبان والفساق
فان اختار اعمى او محدودا في قذف جاز لانه يمين وليس بشهادة بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا
والظاهر ان قوله ولا علمنا له قاتلا زائد في التحليف لان واحدا من اهل المحلة اذا علم ان القاتل فلان
لا يقبل ان يحلف على هذا الوجه واذا قال ان القاتل فلان لا يقبل قوله عند ابي حنيفة رح فلعله مبني على قول
ابي يوسف ومحمد فان شهادة اهل المحلة على غيرهم مقبولة عندهما كما سيجيء وفي الكافي اذا قال شاهدان

اهل

من اهل المحلة ان القاتل فلان من اهل المحلة فعند ابي يوسف يحلفهما بالله ما قتلناه فقط لانهما زعما
انهما يعلمان القاتل فلان معنى لاستحلافهما على العلم وعند محمد يحلفان بالله ما قتلناه وما علمنا
له قاتلا سوى فلان لان ما هو المقصود يحصل بهذا الاستثناء فلا يجوز اسقاط اليمين على العلم في
حقهما كما لا يجوز في حق غيرهما وفيه نظر لان ذكر العلم في هذا الحلف مستدرك قطعا اذ شهادة اهل
المحلة على واحد منهم باطل اتفاقا فلا يظهر فائدة الحلف على العلم لا الولي فان تحليفه غير مشروع عندنا ثم
قضي على اهلها بالدية اذ الظاهر ان القاتل منهم وهم قصروا في صيانة المحلة اذ لولا تقصيرهم لما
وقع هذا الامر فصاروا كالمسببين للقتل والتسبيب موجب للدية ثم المذكور في الهداية ان الدية
على اهل المحلة كما ذكره المص وفي قنا واقاضان القسامة على اهل المحلة واما الدية فعلى عاقلتهم قال
صاحب الكافي ذكر في المبسوط ان في ظاهر الرواية القسامة على اهل المحلة والدية على عواقلهم وما
وقع في اكثر النسخ اذا حلفوا قضي على اهل المحلة بالدية يحتمل ان يكون المراد به على عاقلة اهل المحلة
وفي الذخيرة ان القسامة على اهل المحلة والدية عليهم وعلى عاقلتهم وذكر في الظهيرية ان القسامة و
الدية معا على العاقلة وان ادعى على واحد من غيرهم سقط القسامة عنهم لان القسامة يتوقف على
الدعوى فاذا ادعى الولي على غير اهل المحلة لا يصح دعواه عليهم والقسامة اسم من القسم اي اليمين
وضع موضع الاقسام ثم قيل للذين يقسمون القسامة ايضا وقيل هي الايمان يقسم على اولياء الدم كذا
في المغرب فان لم يكن فيها اي ان لم يكن خمسون رجلا في تلك المحلة كرر الحلف عليهم او على بعضهم الى ان يتم
خمسون يمينا بذلك قضى عمر رض وذلك لان الخمسين واجب بالنص فيجب اتمامها ما امكن وان لم يعرف فائدتها
والحكمة في تعيين هذا العدد ومن نكل منهم اي من اهل المحلة عن اليمين حبس حتى يحلف لانه حق مستحق عليهم
تعظيما لامر الدم فيحبس الى ان توفيه في النهاية هذا اذا ادعى الولي العمد اما اذا ادعى الخطاء فنكلوا يقضى بالدية
على عاقلتهم وفي الحصر عن ابي يوسف رح انهم اذا نكلوا يقضى عليهم بالدية كما في ساير الاموال لا ان خرج
الدم من فيه او دبره او ذكره وكذا من انفه وكذا في فرجها لان الدم يخرج من هذه المخارق عادة بغير
فعل احد ذكر في قنا واقاضان الدم اذا خرج من الفم فان كان يعلو من الجوف يكون قتيلا وان كان ينزل من الراس
لا يكون قتيلا وفي قتيل على دابة يسوقها رجل فالدية على عاقلته بعد القسامة عليه دون اهل المحلة لانه

القتل في يده فصار كما اذا كان في داره والراكب والقايد كالسابق في ان القسامة عليهم والدية
على عاقلتهم فان اجتمعوا فعليهم جميعا لانه في ايديهم وعلى دابة بين قريتين في موضع لا يكون مملوكا
لاحد على اقربهما بذلك قضى عمر رض وهذا اذا كان بحيث يبلغ اهله الصوت واما اذا كان في موضع لا
يسمعون صوته فلا ينسبون الى التقصير فلا يجعلون قاتلين تقديرا كذا في الكافي وذكر الدابة في هذه
المسئلة وقع اتفاقا لا انه شرط فقد ذكر في فتاوى قاضي اذا وجد القتيل بين قريتين كانت
القسامة والدية على اقرب القريتين الى القتيل ان كان الصوت من القرية يبلغ الى الموضع الذي
وجد فيه القتيل والا فلا شيء على احد وفي دار رجل عطف على قوله على دابة اي في قتيل وجد في دار
رجل عليه القسامة اي خمسون يمينا لان الدار في يده وانما يكون القسامة على صاحب الدار ان كان
عاقلته غيبا فان كانوا حضورا يدخلون في القسامة وهذا عند ابي حنيفة ومحمد واما عند ابي يوسف
لا قسامة على العاقلة كذا في الهداية وتدى اي يعطى الدية عاقلته لان نصرته منهم وانما تدى
عاقلته ان ثبت انها اي الدار له بالحجة اذا انكرت العاقلة ان يكون الدار له وقالوا هي وديعة فلو
ثبت انها له بمجرد اليد لا يدى عاقلته وعاقلة ورثته ان وجد في دار نفسه لان الدار حال ظهور
القتيل للورثة وهذا عند ابي حنيفة واما عندهما وعند زفر فلا شيء فيه لان العاقلة انما يتحملون
ما يجب عليهم تخفيفا لهم ولا معنى للايجاب على الورثة للورثة واختلف المشايخ على قول ابي حنيفة في
وجوب القسامة على العاقلة واختار شمس الائمة السرخسي انه لا قسامة هيهنا كذا في الكافي و
يستثنى من ذلك المكاتب فانه اذا وجد قتيلا في داره التي اشتراها فلا يجب فيه شيء وفي قولهم
جميعا كذا في فتاوى قاضي والقسامة على اهل الخطة هي في الاصل ارض يختطها الرجل لنفسه اي يعلم
عليها بالخط ليعلم انه قد اختارها لنفسه والمراد بها هيهنا ما خطه الامام حين فتح البلدة وقسمها
بين الغانمين فاهل الخطة هم اصحاب الاملاك القديمة الذين كانوا يملكونها حين فتح الامام البلدة و
كذلك الذين يملكونها بالارث منهم دون السكان والمشترين فاذلك لان صاحب الخطة اصيل والمشتري
والساكن دخيل وولاية التدبير انما هي الى الاصيل وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف هي على
الجميع لان ولاية التدبير كما يكون بالملك يكون بالسكنى والمراد بالمشتري هيهنا مالك غير صاحب الخطة حتى لو

ملكه

ملكه بالهبة او الوصية او المهر كان حكمه حكم المشتري ذكره في الكافي ثم انه لا اعتبار بالشراء قبل
القبض فانه يكون القسامة على البايع وفي البيع بخيار يكون على ذي اليد عند ابي حنيفة وعندهما
على من يصير له قيل ان ابا حنيفة بنى ذلك على ما شاهد بالكوفة من اصحاب الخطة في كل محلة يقومون
بتدبير المحلة ولا يشاركهم المشترون في ذلك فان باع كلهم اي جميع اصحاب الخطة حتى لم يبق واحد منهم في
المحلة فعلى المشترين لان الولاية انتقلت اليهم وهذا قولهما وقول ابي يوسف الاول ثم رجع ابو يوسف
وقال فهي على السكان ايضا كذا في فتاوى قاضي وفي دار مشتركة على عدد الرؤس ولا فرق فيه بين صاحب
الكثير وصاحب القليل فانهما سواء في الحفظ والتدبير والمعنى انه اذا كانت الدار بين اثنين مثلا واحدهما
اكثر نصيبا من الاخر كانت الدية على عاقلتهما نصفين ذكره ايضا في فتاوى قاضي ولعل المعنى على ان الدية
يكون منقسمة على عدد رؤس الملاك كما يفهم من ظاهر العبارة وفي الفلك على من فيه من الركاب والملاحين
ومن بيده سواء كانوا ملاكا له او لا وفي مسجد محلة على اهلها وفي سوق مملوك على المالك عند ابي حنيفة و
محمد واما عند ابي يوسف فعلى السكان وفي غير مملوك والشارع وهو الطريق يشرع فيه الناس على الاسناد
الجادي او من قولهم شرع الطريق اذا تبين كذا في المغرب والسجن والجامع لا قسامة لانها تعلق بجميع المسلمين
والدية على بيت المال لانها عامة المسلمين ومال بيت المال مال عامة المسلمين وفي السجن خلاف
ابي يوسف فعنده الدية والقسامة على اهل السجن وفي الذخيرة اذا وجد قتيل في بعض الطرق العظام
التي ليست ملكا لاحد فالدية على ادنى المحال التي يشرع الى هذا الطريق وفي برية بتشديد الراء وهي الصحراء
والجميع البراري وقد تحقق الراء لا عمارة بقربها المراد بالعمارة موضع فيها جماعة من الناس ساكنون والقرب
ان يكون بحيث يبلغ الصوت اليها وهذا اذا لم يكن مملوكة لاحد فان كانت مملوكة فالقسامة والدية على عاقلة
المالك او ماء يمر به هدر لانه ليس في يد احد ولا في ملكه كذا في الهداية وهذا يشعر بانه لو كان الميت في
وسط النهر والماء يجري عليه ولا ينقله يكون هدرا ايضا وهذا بخلاف ما اذا كان محتبسا بالشاطي فانه
يكون القسامة على اقرب القرى من ذلك المكان بالتفسير الذي مر والمراد بالماء هو الماء الذي يكون في
نهر كبير لا يستحق به الشفعة كالفرات وجيحون حتى لو كان صغيرا يستحق به الشفعة فالدية والقسامة على اهله
لقيام يدهم عليه وذكر في الحصران ذفر القسامة والدية على اقرب القرى والارضين منه و مستخلف

في القسامة قال قتله زيد حلف بالله ما قتلته ولا عرفت له قاتلا غير زيد لانه اراد اسقاط الخصومة
عن نفسه بهذا القول ويحلف على هذا الوجه وقد عرفت فيما تقدم انه لا حاجة الى هذه الزيادة و
بطل شهادة بعض اهل المحلة بقتل غيرهم يعني اذا وجد قتيل في محلة وادعى الولي قتله على احدهم
من غيرهم فشهد اهل المحلة او بعضهم على ذلك لم يقبل شهادتهم عند ابي حنيفة رح وهذه الشهادة وان
لم يقبل عند ابي حنيفة رح لكن برئ اهل المحلة عن القسامة والدية صرح بذلك في الذخيرة واما عندهما
فيقبل او واحد منهم يعني اذا ادعى الولي على واحد من اهل المحلة بطل شهادة اهل المحلة عليه وهذا
بالاتفاق وفي رجلين في بيت ليس معهما ثالث وجد احدهما قتيلا ضمن الاخر ديته وهذا عند ابي يوسف رح
واما عند محمد فلا يضمنه لاحتمال انه قتل نفسه فلا يضمن بالشك قلنا الظاهر ان الانسان لا يقتل
نفسه فكان التوهم ساقطا وفي قتيل قرية امراة كرر الحلف عليها الى ان يصير خمسين وتدي عاقلتها
اي عاقلة المراة لان القسامة لنفي التهمة وتهمة القتل من المراة متحققة ثم المراة تدخل في العاقلة على
قول المتاخرين لانها اعتبرت قاتلة فتشارك العاقلة وهذا عند ابي حنيفة رح ومحمد واما عند ابي يوسف رح
بالقسامة على العاقلة ايضا لانها يجب على من اهل النصرة وهي ليست من اهلها وذكر في الحصر انه اذا وجد
قتيل في دار امراة في مصر ليس من عشيرتها احد فعند محمد القسامة عليها والدية على عاقلتها لان الدار لها و
هي من اهل اليمين وهو قول ابي يوسف اولا ثم رجع وقال لا قسامة عليها بل القسامة والدية على عاقلتها لانها
ليس من اهل النصرة **فصل** العاقلة اهل الديوان لمن هو منهم العقل في الاصل مصدر
البعير بالعقال سمي به الدية لما انه يعقل الابل التي هي الدية في فناء دار المجني عليه يقال عقلت القتيل اعطيت
ديته وعقلت له دم فلان اذا تركت القصاص للدية وعقلت عن فلان اذا لزمته دية فاديتها عنه ومنه العاقلة
وهي الجماعة التي تغرم الدية وهم اهل الديوان لمن كان من جملتهم واهل الديوان هم الجيش الذين كتبت اساميهم
في الديوان وهي قطع من القراطيس مجموعة من دون الكتب اذا جمعها وفي المغرب اهل الديوان الرجل الذين
يرتزقون على حدة يؤخذ من عطياتهم حين خرجت من الديوان والعطية ما يخرج للجندي من بيت المال في السنة
مرة او مرتين والرزق ما يخرج له كل شهر وعن الامام الحلوائي ان العطية كل سنة او شهر والرزق يوما
بيوم وفي شرح القدوري العطية ما يفرض للمقاتلة والرزق ما للفقراء المسلمين اذا لم يكونوا مقاتلة كذا في

المغرب فان كان لهم ارزاق في كل شهر وعطيات في كل سنة يفرض الدية في العطيات دون الارزاق
لانه ايسر وجية عطف على قوله اهل الديوان اي العاقلة قبيلة الجاني لمن ليس منهم اي من اهل الديوان
يؤخذ من كل في ثلث سنين بذلك ورد الحديث ويعتبر ابتداء السنين الثلاث من وقت القضاء ذكره
في الهداية فلو خرج له ثلاث عطايا للسنين المستقبلة في سنة واحدة يؤخذ منها الكل لعدم الفائدة
في التاخير فان لم يكن لهم عطيات يقضي بالدية في ارزاقهم فان خرجت ارزاقهم في السنة مرة يؤخذ منه
الثلث وان خرجت مرتين يؤخذ منه السدس وان خرجت في كل شهر يؤخذ من رزق ذلك الشهر بحصته ثلاثة
دراهم او اربعة فيكون في كل سنة درهم واحد او درهم وثلث درهم وهذا هو المروي عن محمد وهو الاصح
وقال القدوري لا يزاد الواحد على اربعة دراهم في كل سنة وينقص منها فعلى هذه الرواية يجوز ان
يؤخذ من واحد منهم اثنا عشر درهما وهذا كله اذا كان الواجب كل الدية فيكون كل ثلث منها في سنة
فان كان الواجب ثلث دية النفس او اقل كان في سنة واحدة وما زاد على الثلث الى تمام الثلثين فانما
هو في السنة الثانية وما زاد على ذلك الى تمام الدية في السنة الثالثة وان لم يتسع الحي لذلك بان يصيب
واحدا منهم اكثر من اربعة دراهم ضم اليه اي الى الحي اقرب الاحياء نسبا الاقرب فالاقرب على ترتيب العصبات
الاخوة ثم بنوهم ثم الاعمام ثم بنوهم واما الابناء والاباء فقيل يدخلون لقربهم وقيل لا يدخلون وفي
الفتاوى المنصورية ان الاباء والامهات من العاقلة وفي الخزانة ان الابن لا يكون من عاقلة الام الا
اذا كان من عشيرتها وابن الملاعنة يعقله عاقلة امه فان عقلوا عنه ثم اعاده الاب رجعت عاقلة الام
بما ادت على عاقلة الاب في ثلاث سنين من يوم يقضي القاضي لعاقلة الام على عاقلة الاب والباقي
من الدية يكون على الجاني لانه الاصل في الجناية والقاتل كاحدهم اي احد العاقلة في تحمل الدية لانه
الفاعل فلا معنى لاخراجه ومؤاخذة غيره ويستثنى من العاقلة النساء والذرية وان كان لها حفظ في الديوان
لان الناس لا يتناصرون بالنساء والصبيان عادة فعلى هذا اذا كان القاتل صبيا او امراة لا شيء عليهما
من الدية كذا في المبسوط والعبيد في ذلك كالنساء ذكره في المنصورية وذكر في فتاوى قاضيخان ان القاتل
ان كانت امراة اختلف المشايخ في شركتها مع العاقلة قال بعضهم لا يلزمها شيء من الدية وكذا اذا كان
الجاني صبيا او مجنونا فان جميع الدية يكون على عاقلته عند هؤلاء والصحيح ان القاتل يشارك العاقلة سواء

كان صبيا او امراة او مجنونا وللمعتق حى سيده لان النصرة بهم ولمولى الموالاة مولاه وحيثرای
حى مولاه لانه ولاء يتناصر به كولاء العتاقة والمعتبر للعاقلة فى العجم اهل النصرة عند المقاتلة مع
البعض لاجل البعض سواء كانت النصرة بالحرفة او غيرها كالقرب بالسكنى فى محلة مثلا وكالاساكفة و
الصعادين بمرو ودرب الخشبات وكلاباد ببخارا فاذا قتل واحد خطاء وجبت الدية فاهل محلة القاتل
ورستاقها عاقلته وكذلك طلبة العلم هكذا قاله شمس الائمة الحلوانى وهو اختيار كثير من المشايخ وقال
بعضهم لاعاقلة للعجم وهو قول الفقيه ابى بكر البلخى وابى جعفر الهندوانى وذلك لان العجم لا يتناصرون
فيما بينهم وليس لهم ديوان وتحمل الجناية عن الغير عرف بخلاف القياس فى حق العرب فلا يلحق بهم العجم و
الشيخ الامام ظهير الدين اخذ بهذا القول لان للعبرة للتناصر واجتماع الاساكفة وطلبة العلم ونحوهم
لا يكون للتناصر كذا فى فتاوا قاض وذكر الطحاوى انه يعتبر القبايل عند عدم الديوان ثم الدروب و
المحال ولم يعتبر اهل الحرفة فلم يجعل عاقلة العلماء علماء ذلك البلد وكذلك اهل الحرفة وانما يعتبر المحلة كذا
فى الخزانة وقال صاحب الذخيرة المعتبر فى باب العاقلة التناصر فان كان من قوم يتناصرون بالديوان
يعتبر ذلك وان كان يتناصرون بالقبايل يعتبر ذلك وان كانوا يتناصرون بالحرف فعاقلته اهل
حرفته ومن لاعاقلة له يعطى دية جناية من بيت المال ان كان اى وجد بيت المال ويحتمل ان يكون المعنى
ان كانت بيت المال مضبوطا وذلك لان جماعة المسلمين هم اهل نصرته والا فعلى الجانى كما هو الاصل و
عن ابى حنيفة رح انه على الجانى مطلقا ذكره فى الهداية وفى فتاوا قاضخان ذكر فى الجامع والزيادات ان من لا
عاقلة له فدية قتيله فى بيت المال وبه اخذ صدر الشهيد وذكر عصام انه روى محمد عن ابى يوسف عن ابى حنيفة رح
ان ديته فى مال الجانى وذكر فى الاصل ان بيت المال لا يعقل من له وارث معروف سواء كان مستحقا للميراث بان
كان حرا مسلما او لم يكن مستحقا بان كان كافرا او عبدا وهذا هو الصحيح وما ذكر فى الجامع والزيادات محمول
على ما اذا لم يكن للقاتل وارث معروف بان كان لقيطا او من يشبه اللقيط وفى فتاوا الزاهدى فى زماننا لا
يكون الدية الا فى مال الجانى الا اذا كان من اهل قرية يتناصرون وكذا العشاير قد فنيت ومرحمة التناصر رفعت
وبيت المال انهدم ولا تحمل العاقلة ما يجب بنفس القتل الا ما يجب بصلح او اقرار لان الصلح والاقرار لا يلزمان
العاقلة لانه لا ولاية له عليهم لكن هذا فى الاقرار اذا لم يصدقه العاقلة فيما اقر به اما اذا صدقوه فيتحملونه

وفى

وفى فتاوا قاضخان فى الاقرار يجب الدية فى ثلث سنين وفى الصلح من العمد يجب المال حالا الا اذا شرط
الاجل فى الصلح ثم اذا اقر القاتل عند القاضى بقتل خطاء فاقام ولى القتيل بينة على المدعى عليه المقر
بقتل بالدية على العاقلة وفى الفتاوى المنصورية لو اقر القاتل ان الولى اقام بينة على عند القاضى فلان
بقتله خطاء وقضى القاضى الكافى يقبل اقراره ويقضى بالدية على عاقلته قال القاضى فخر الدين خان
هذا مشكل او عمد سقط قوده بشبهة كما اذا قتل مكاتبا عمدا له وفاء ولسيده وارث وكما اشترك رجلان
فى قتل رجل احدهما بعصا والاخر بحديد يجب الدية عليهما فى مالهما ذكره فى فتاوا قاض او قتل
ابنه عمدا فانه لا قود على الاب بقتل ابنه عمدا ويلزم الدية فى ماله فى ثلث سنين ولا جناية عبد لانه
لا تناصر بالعبد او عمد لان العمد لا يوجب التخفيف وتحمل العاقلة انما هو للتخفيف وما دون ارش
موضحة وهو خمسمائة فانه لا يتحمله العاقلة روى ذلك عن ابن عباس رض موقوفا ومرفوعا بل على الجانى
اى بل يجب المال فى جميع الصور المذكورة على الجانى **كتاب الاكراه** اورده
عقيب الجنايات وما يتعلق بها لان بعض انواعه من الجنايات وايضا المجنى عليه يتصف بالجناية
عليه شئ لا يرضاه كما ان المكره يتصف بسبب الاكراه بفعل لا يريده وهو فى اللغة عبارة عن حمل
الانسان على شئ يكرهه وفى الشريعة وهو فعل يوقعه بغيره فيفوت به رضاه او يفسد اختياره
مع بقاء اهليته لا ايقاع هو الفعل بالمعنى المصدرى الا انه يخص بما يكرهه يقال اوقع فلان بفلان ما
يسوءه والرضا خلاف الكراهة والاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد
جانبيه على الاخر فان استقل الفاعل فى قصده فصحيح والا ففاسد وقوله مع بقاء الاهلية احتراز
عما اذا ضرب على راس اخر بحيث صار مجنونا فانه لم يبق الاهلية بخلاف ما نحن فيه فانها يثبت بالذمة
والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل لشئ منها ثم الاكراه نوعان احدهما ما يفوت الرضا ويفسد الاختيار
جميعا وهو الملجئ اذ فيه لا يضطر الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به فعلى هذا يكون كلمة
او لمنع الخلو لا لمنع الجمع وههنا قسم اخر وهو ما لا يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار كان يغتم بحبس ابيه
او ابنه مثلا ذكره فى اصول فخر الاسلام ثم ان التعريف المذكور فى المتن صادق على ما اذا هدد احد غيره بقطع
يده من غير ان يامره بشئ اى بامر لا يكرهه ولهذا قال بعضهم فى تعريفه هو حمل الغير على امر يمتنع عنه

تخويف بقدر الحامل ايقاعه ويصير للغير خائفا به فانت الرضا بالمباشرة وقيل هو الزام الغير على ما
يكرهه الانسان طبعا او شرعا فيقدم عليه مع عدم الرضا ليدفع عنه ما هو اضر منه وقيل هو تهديد
القادر غيره على ما هدده بمكروه على امر مكروه طبعا او شرعا بحيث ينتفي به الرضا وقيل هو فعل
يوجد من الفاعل فيحدث في المحل معنى يصير به مدفوعا الى الفعل الذي طلب منه وفي التلويح الاكراه
هو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضا لا
الاختيار وشرطه اي شرط تحقق الاكراه قدرة الحامل وهو المكره بالكسر قال المص في التوضيح اي
اقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر على
ايقاع ما هدد اي خوف به فانه اذا لم يقدر على ذلك كان هذيانا لا اكراها سلطانا كان او لصا
ذكر اللص لمجرد التمثيل والفرض ان الاكراه يتحقق من السلطان وغيره اذا كان ذلك الغير قادرا على
ايقاع ما هدد به وهو قول ابي يوسف ومحمد واما عند ابي حنيفة فالاكراه لا يتحقق الا من السلطان
وقيل هذا اختلاف عصر وزمان اذ لم يكن القدرة في زمنه الا للسلطان ثم بعد ذلك تغير الزمان و
ظهر الفساد وصار الامر الى كل متقلب وفي القنية وقاضي خان الفتوى على قولهما فيها ايضا وان عند
ابي حنيفة يتحقق الاكراه من غير السلطان في المفاوز والقرى ليلا كان او نهارا وفي المصر يتحقق
في الليل ولا يتحقق في النهار وفيها ايضا ان نفس الامر من السلطان من غير تهديد اكراه عند ابي حنيفة
وعندهما ان كان المامور انه لو لم يفعل ما امر به يفعل به ما يفعل السلطان كان امره اكراها وخوف
الفاعل ايقاعه اي ايقاع الحامل ما هدد به على وجه يغلب على ظنه انه يفعل والظاهر ان هذا الشرط
مغن عن الاول لان هذا الخوف لا يتحقق بدون قدرة الحامل وكون المكره به متلفا نفسا او عضوا
كاليد والرجل والاصبع والعين ونحوها فان حرمة الاعضاء كحرمة النفس وهو الملجئ اي موجب الاضطرار
او موجبا غما يعدم الرضا كالحبس والضرب فالضرب الذي يكون اكراها هو الذي يجد منه الالم الشديد
لا مجرد الالم والحبس الذي هو اكراه ان يجيء منه الاغتمام البين الشديد سواء كان مؤبدا او لا كذا في الخزانة
والظاهر انه ليس في ذلك حد مقدار وهو يختلف باختلاف الناس فالوجيه يضع من جاهه الحبس يوما يؤثر
من الحبس في حق غيره شهرا فهذا موكول الى راي الامام اذا رفع اليه ذلك فلو هدده بحبس ابيه او ابنه

ففي القياس لا يكون اكراها وفي الاستحسان ذلك اكراه كذا في كشف اصول البزدوي والمراد بالحبس الحبس
الذي يكون بغير حق قال في الظهيرية لو صالح في حبس القاضي فالصلح جائز لانه لا يحبس الا بحق وفي حبس الوالي
لا يصح وفي الذخيرة قال ابو يوسف اذا حبس القاضي رجلا في امر يستوجب الحبس فاقر بمال او حد او قصاص
لزمه ذلك كذا اذا قيده مع ذلك وان حبسه في غير حق فلا يجوز ما اقر به وفي القنية وقاضي خان لو اكره الرجل
امراته بضرب متلف لتصالح من الصداق او تبرئه كان اكراها لا يصح صلحها ولا ابراؤها ولو هددها
بالطلاق او بالتزوج عليها او بالتسري لا يكون اكراها والفاعل عطف على المكره اي شرطه كون
الفاعل ممتنعا عما اكره عليه قبله اي قبل الاكراه اذ لو لم يكن ممتنعا عنه كان راضيا فلا يتحقق
الاكراه والتحقيق انه لا حاجة الى ذكر هذه الشرط وقد اعتبر في حق الاكراه مفوتا للرضا وههنا
لم يفوت الرضا لحقه كبيع ماله او اتلافه او لحق آخر كاتلاف مال الغير او لحق الشرع كشرب الخمر والزنا
ولا حاجة الى ذكره لانه داخل في قوله او لحق آخر ولعله انما افرده بالذكر للتعظيم فلو اكره بالملجئ
من تلف النفس او العضو او غيره اي غير الملجئ كالضرب الشديد والحبس المديد على بيع ونحوه من شراء
واجارة وهبة ورهن او اقرار لرجل بالف مثلا او بعقد من العقود فسخ انشاء او امضى انشاء
ومعنى الفسخ والامضاء في العقود ظاهر واما في الاقرار ففي الفسخ ان يقول كنت كاذبا في الاقرار
ومعنى الامضاء ان يقول كنت صادقا وانما يتخير لان من شرط صحة هذه العقود التراضي وكذا الاقرار
حجة لترجح جانب الصدق على جانب الكذب وعند الاكراه جانب الكذب اظهر وفي الخزانة اذا صح اكراه
على بيع بالف فباعه باقل لم يجز و باكثر يجوز واذا كان البايع مكرها والمشتري غير مكره فان فسخ المشتري
قبل القبض صح الفسخ وبعده لا يصح وان كان الامر بالعكس فلكل منهما حق الفسخ قبل القبض واما
بعد القبض فيكون الفسخ الى المشتري لا البايع وفي القنية اذا اكره على البيع او الشرى فخيار الفسخ
للمكره لا للطائع بخلاف بيع الفضولي فان لكل من المالك والاصيل خيار الفسخ قبل الاجازة ويملكه
المشتري ان قبض لانه بيع فاسد والمبيع بيعا فاسدا يملك بالقبض وهذا عندنا واما عند زفر فهو بيع
موقوف والموقوف قبل الاجازة لا يفيد الملك فيصح اعتاقه وتدبيره واستيلاده ونحوه من التصرفات
التي لا يحتمل النقض ولا يصح بيعه وهبته وتصدقه ونحوها من التصرفات التي يحتمل النقض فلو وقع شيء منها

فللفاعل ان يفسخها بخلاف سائر البيوع الفاسدة فانه لا يفسخ فيها هذه التصرفات ولزم اى
المشترى قيمته اى قيمة العبد المعتق سواء كان موسرا او معسرا فان قبض البايع بالاكراه ثمنه اى ثمن
المبيع او سلم المبيع طوعا قيد فى القبض والتسليم معا نفذ البيع ولا يبقى للبايع حق الرجوع بخلاف
ما اذا اكره على الجملة وسلم طائعا فانه يكون باطلا وان قبض الثمن مكرها لا يكون ذلك اجازة واما
ان سلم المبيع مكرها فالمفهوم من الهداية انه لا ينفذ البيع بل يكون بيعا فاسدا يثبت به الملك وعند زفر
لا يثبت لانه بيع موقوف فالحاصل ان التسليم مكرها كعدم التسليم فى كون البيع فاسدا وعدم نفاذه
وقد ذكر فى اصول الفقه ان الاكراه اذا كان على البيع والتسليم يكون التسليم مقتصرا على الفاعل الحامل
فى التسليم فاستدل المص من ذلك انه اذا كان التسليم مقتصرا على الفاعل ينبغى ان ينفذ البيع و
يجب القيمة وذكر فى كشف البزدوى ان التسليم اذا كان باكراه متمم للتصرف من وجه ومفوت يد
المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على البايع من حيث انه اتمام العقد لانه لا يصلح آلة للغير فيه ونسبناه الى
الحامل من حيث انه غصب لانه لا يصلح آلة له فيه فاذا اعتق المشترى العبد بعد الاكراه على البيع والتسليم
لم يجعل التسليم غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشترى ولا تسليما محضا حتى لا يكون للبايع الرجوع على
الحامل بالضمان بل هو مخير ان شاء ضمن الحامل قيمته يوم تسليمه وان شاء ضمن المشترى وهذا تصريح بان
البيع فاسد وليس بنافذ على ما زعم المص فتامل وحل بالملجئ اى القتل واتلاف العضو شرب الخمر واكل
الميتة ونحوه من اكل الدم وسائر المحرمات والاصل فيه ان ما يباح تناوله حالة المخمصة يباح حالة الاكراه
الملجئ وما لا فلا فان الضرورة فى المخمصة انما هى لاجل خوف تلف النفس والعضو لو لم يتناول من المحرم
فان اكره بالحبس سنة بالحبس المؤبد من غير ان يمنع عنه طعام وشراب لا يحل له الاقدام على شئ من ذلك
اذ الحبس لا يوجب تلف نفس او عضو وذكر فى المغنى قال بعض مشايخ بلخ انما اجاب محمد بناء على ما كان من
الحبس فى زمانه واما الحبس الذى احدثوه فى زماننا فانه يبيح التناول لانهم يحبسون تعذيبا حتى ان
صبر على القتل او قطع العضو ولم يشرب الخمر او لم ياكل الميتة اثم لانه لما ابيح كان بالامتناع معاونا لغيره
على اهلاك نفسه او عضوه فياثم وعن ابى يوسف رح انه لا ياثم ثم انه انما ياثم اذا علم بالاباحة فى هذه
الحالة اذ فى رفع الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كالجهل فى دار الحرب ورخص به اى بالاكراه الملجئ اظهار الكفر

حال كونه مطمئنا قلبه بالايمان لان فى ذلك فوت التوحيد صورة لا معنى واما اذا اكره بالقيد
او الحبس او الضرب فلا يحل له اظهار الكفر اصلا وبالصبر اجر اى فى هذه الصورة اذا صبر على القتل
او قطع العضو ولم يتكلم بكلمة الكفر كان ماجورا واتلاف مال مسلم عطف على اظهار الكفر اى رخص
بالاكراه الملجئ اتلاف مال مسلم لان مال الغير يستباح للضرورة كما فى حال المخمصة وقد تحققت وفى
فتاوى قاضيخان الفعل المحرم المكره عليه اما ان يكون الاقدام عليه اولى من تركه وبالترك يصير اثما
كشرب الخمر واما ان يكون تركه اولى وبالامتناع عنه يصير ماجورا وبالاقدام عليه لا يصير اثما كاظهار
كلمة الكفر واما ان يكون تركه ماجورا عليه وبالاقدام عليه يصير اثما كقتل مسلم وبالزنا واما ان
يكون الاقدام على الفعل والترك على السواء كاتلاف مال المسلم وضمن الحامل فى اتلاف مال المسلم لان الفاعل
آلة الحامل فيما يصلح آلة له واتلاف المال من هذا القبيل ولو اكره على اتلاف مال مسلم بالحبس والضرب
لا يسعه ذلك ولو فعل ذلك كان الضمان على الحامل واختلفوا فيما اذا اكره على اكل مال الغير ففى شرح الطحاوى
ان الضمان على الفاعل لان منفعة الاكل حصلت له وذكر صاحب المحيط فى التتمة ان الضمان على الحامل
وان حصلت منفعته الا للفاعل لا قتله اى لا يرخص بالاكراه الملجئ قتل مسلم بل يسعى ان يصبر حتى يقتل
فان قتله كان اثما ويقاد اى الحامل فقط لا الفاعل وهذا عند ابى حنيفة رح ومحمد وعند ابى يوسف رح لا
قود على احد وعلى الحامل الدية فى ماله فى ثلاث سنين وعند زفر يقاد الفاعل لا الحامل لانه قتله لاحياء
نفسه عمدا ولو كان القتل خطاء بان اكره على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة
عليه بالاتفاق بين علمائنا فان اكره بوعيد قيد او حبس على قتل مسلم ففعل لا يصح الاكراه وعلى الفاعل
القصاص فى قولهم جميعا كذا فى فتاوى قاضيخان وصح نكاحه اى نكاح الفاعل المكره سواء كان الاكراه ملجئا او لا لكن
لو اكره بان ينكح امراة باكثر من مهر مثلها لا يلزمها الزيادة صرح به فى الخزانة وطلاقه وعتقه اى اعتاقه
وذلك لان التصرفات الثلاث يصح مع الاكراه قياسا على صحتها مع الهزل وفى الخلاصة لو اكره على الاقرار
بالطلاق والعتاق ونحوهما لا يلزمه شئ فرق بين الاقرار بهذه الاشياء وبين تحقيقها ورجع الفاعل بقيمة
العبد على الحامل موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل ولو اكره على ان يدبر عبده ففعل صح التدبير
ويرجع بنقصان التدبير على الحامل فى الحال ويرجع ورثة المولى بعد موته على الحامل بثلثى قيمته مدبرا كذا ف

فتا وقاض ونصف المسمى عطف على قيمة العبد اى رجع الفاعل للمطلق نصف المهر المسمى على الحامل ان لم
يطا الفاعل منكوحته والاولى ان يقال ان لم يخل بها لان الخلوة فى ذلك كالوطى فان لم يكن هناك مسمى يرجع
عليه بما يلزمه من المتعة وهذا بخلاف ما اذا بعد الدخول فان المهر قد تقرر بالدخول واعترض عليه المهر
بان المهر يجب بالعقد والطلاق شرط والحكم لا يضاف اليه والجواب ان قوله الحكم لا يضاف الى الشرط ليس
على اطلاقه فانه قد تقرر فى الاصول انه اذا لم تعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف
الى الشرط لانه يشابه العلة فى توقف الحكم عليه وههنا قد حصل اتلاف نصف المسمى بلا عوض ولا يمكن ان
ينسب فى وجوب الضمان الى العقد اذ لا تعدى فيه فينسب الى الطلاق اذ قد وقع بالتعدى وايضا القائل
ان يمنع كون الطلاق شرطا لوجوب المهر لما يجوز ان يكون النكاح علة لحل المراة وشرطا لوجوب المهر
اونقول ان النكاح علة نفس الوجوب والطلاق علة وجوب الاداء فلهذا اضيف الحكم اليه وانما قال
ان لم يطا لانه لو وطئها لا يرجع على احد بشئ هذا وقد ذكر فى فتا وقاضى انه اذا اكره على الطلاق بعد
الدخول وكان المهر المسمى اكثر من مهر المثل لا يلزم الزيادة ونذره بان اكره ان ينذر بتصدق شئ
او اعتاق عبده او نحوهما مما يتقرب به الى الله تعالى فانه يصح ولا يرجع بما لزمه على الحامل ويمينه بان اكره
على ان يحلف بالطلاق والعتاق او غير ذلك فانه يصح واليمين لا يحتمل الفسخ فلا اثر للاكراه فيه وظهاره
بان يكرهه على ان يظاهر من امراته كان مظاهرا لان الظهار من فروع الطلاق ورجعته لانها استدامة
ملك النكاح فكانت ملحقة به وايلاءه لانه يمين فى الحال طلاق فى المال والاكراه لا يمنع صحة شئ منها
وفيئه فيه اى فى الايلاء فانه كالرجعة فى الاستدامة فيصح مع الاكراه واسلامه فانه يصح وان كان مع خوف
القتل يدل على ذلك قوله عليه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله
واحتمال ان يكون من غير اعتقاد مرجوح فلم يعتبر بلا قتل لو رجع لتمكن الشبهة فى اسلامه وهى دارئة للقتل
لا ابراء مديونه او كفيله فانه لا يصح لانه اقرار بفراغ ذمته واقادير المكره كلها باطلة وردته فانها لا يعتبر
حتى لا تبين امراته منه لان الردة يتعلق بالاعتقاد ففى اعتقاده الكفر شك فلا يثبت البينونة بالشك و
هذا اذا اكره بوعيد القتل او قطع الطرف على الردة فان اكره بوعيد حبس او ضرب لا يخاف منه تلف عضو
وتلف بالكفر فانه يصير كافرا وتبين منه امراته كذا فى فتا وقاض وان زنى بعدما اكره على الزنا حد الا اذا اكرهه

السلطان وهذا عند ابى حنيفة رح واما عندهما فلا يحد سواء اكرهه سلطان او غيره فان الاكراه لا
يتحقق عند ابى حنيفة رح من غير سلطان واما عندهما يتحقق وذكر فى كشف اصول البزدوى انه اذا اكرهت امراة
على الزنا بالقتل او القطع رخص لها بالتمكين من الزنا وسقط الحد والاثم عنها ولو جرت حتى قتلت كانت
ماجورة ولو اكرهت عليه بالحبس والضرب لا يرخص لها فى التمكين لكن يسقط الحد للشبهة واما الرجل
اذا اكره على الزنا بغير الملجئ لا يسقط عنه الحد وكان القياس ان لا يسقط عنه الحد فى الملجئ كما قال ابو حنيفة رح
اولا وهو قول زفر لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الالة وذا دليل الطواعية الا انه يسقط
فى الاستحسان كما رجع اليه ابو حنيفة رح وهو قولهما لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه والانتشار
الالة لا يدل على طواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة فى الرجال

كتاب الحجر

اورده عقيب الاكراه لمناسبة بينهما من حيث التضاد او فى الاكراه حمل الغير على فعل لا يريد ان
يفعله وفى وهو فى اللغة المنع مطلقا وفى الشريعة هو منع نفاذ القول احترازا عن الفعل فان افعال
الجوارح لا يجرى فيها الحجر حتى لو اتلف الصبى والمجنون او العبد شيئا يضمنون ولا يخفى ان التعريف
صادق على منع القاضى نفاذ اقرار المكره فلهذا قال بعضهم هو عبارة عن منع مخصوص وهو المنع
عن التصرف فى شخص مخصوص وهو الصغير والرقيق والمجنون ويمكن ان يجعل من ثمة تعريف المص قوله
وسببه الصغر والجنون والرق اما الصغر فلنقصان عقل الصغير لا يقع تصرفاته على ما ينبغى فجاز ان يحجر عليه
وقد يكمل عقله فى حوالى البلوغ لكن لما لم يعرف ذلك على اليقين جعل البلوغ علامة لذلك ضرورة و
اما الجنون فهو نقصان العقل اى القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة بتعطل افعالها اما النقصان
الدماغ خلقة او الخروج مزاجه عن الاعتدال والاستيلاء الشيطان عليه وحجر الصغير والمجنون نظر من
الشارع لهما لان الظاهر من تصرفهما ضرر يلحقهما لعدم عقل كامل يردعهما عن ذلك وحكم العته حكم الجنون
فان العته افة يوجب خللا فى العقل فيشبه بعض كلام المعتوه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذلك
ساير افعاله فالجنون يشبه اول احوال الصبا فى عدم العقل والعته اخرها فى وجود اصل العقل مع تمكن
خلل فيه واما الرق فهو ضعف حكمى يتهيأ الشخص به لقبول تملك الغير وحجر الرقيق رعاية لحق المولى لئلا
يتعطل منافع عبده فضمنوا اى الصغير والمجنون والرقيق بالفعل حتى لو اتلفوا شيئا ضمنوا جاء لحق المتلف

عليه والضمان قد يجب بغير قصد كما اذا تلف النايم شيا بانقلابه عليه واخر الى العتق الاقرار لما
واقعا من العبد لان اقراره نافذ في حق نفسه لقيام اهلية لكن لا يواخذ به في الحال لقيام المانع
وهو ملك المولى ويوخذ به بعد العتق لزوال المانع واما طلاقه فمعتبر اذ ليس فيه ابطال ملك المولى
وقوله الى العتق يشعر بان اقرار الصبي والمجنون لا يصح اصلا لا طلاقهما حتى لا يواخذان بعد
البلوغ والافاقة باقرار دفع منهما حال الصبا والجنون وبجل الاقرار بحد وقود وقع من العبد
لانهما من خواص الانسانية وهو ليس بمملوك من حيث انه ادمي بل من حيث انه مال ولا يحجر على الحر العاقل
البالغ بسفه وهو في اصل اللغة الخفة وفي الشريعة خفة يعرض للانسان فيبعثه على العمل بخلاف موجب
العقل من غير نظر في عواقب الامور انها محمودة او مذمومة والمراد ههنا خفة يعرضه فيبعثه على السرف
والتبذير ثم انهم اجمعوا على انه لا يحجر على السفيه من التصرفات التي لا يحتمل الفسخ اي التي لا يبطلها
الهزل كالنكاح والطلاق والعتاق ونحوها واختلفوا في التصرفات التي يحتمل الفسخ ويبطلها الهزل كالبيع
والشراء والاجارة ونحوها فعند ابي حنيفة لا يجوز حجره قياسا على الرشيد وعلى التصرفات التي لا يحتمل
الفسخ وعندهما يحجر عليه لانه يتبذر ماله كذا في كشف البزدوي وفسق فانه لا يحجر على الفاسق عندنا
اصلا والفاسق عندنا اهل للقضاء والولاية فيكون اهلا للتصرف في ماله ودين فاذا خيف على
المديون ان يلجئ ماله بطريق الاقرار والبيع ونحوهما وطلب الغرماء من القاضي ان يحجر عليه ويمنع من
البيع والتصرف والاقرار وبعد الحجر لا ينفذ تصرفه في المال الذي كان في يده عند الحجر وينفذ تصرفه فيما
يكتسب من المال بعده الا ان هذا الحجر لا يثبت الا بقضاء القاضي بعد ما طلب الغرماء والحجر على السفيه لا يتوقف
على طلب احد فيثبت حكمه بدون القضاء كذا في كشف اصول البزدوي ومعنى قولهما انه يمنع من البيع ان
يكون باقل من ثمن المثل اما البيع بثمن المثل فلا يبطل حق الغرماء والمنع انما هو لحقهم كذا في الهداية وحجر مفتي
ماجن في المغرب الماجن هو الذي لا يبالي بما صنع وما قيل له والمراد ههنا هو الذي يعلم الناس
الحيل في الشريعة وبهذا يفسد على الناس دينهم فلهذا يمنع عنه وهذا يدل على ان مطلق الحيلة حرام لكن ذكر
في الملتقط ان كل حيلة لا يودي الى الضرر يجوز تحرزا عن الربوا ولا ياثم وكل حيلة يودي الى الضرر باحد لا
يجوز في الديانة واجازت في الفتوى وعليه يحمل ما جاء من الكراهة وطبيب جاهل وهو الذي يسقي الناس السم

وعنده

وعنده انه دواء وبهذا يفسد على الناس ابدانهم كذا في فتا وقاضي خان لكن سوى في الذخيرة بين ان
يعلم انه مهلك او لم يعلم بذلك ومكاري مفلس وهو الذي ليس له ظهر يحمل عليه ولا مال به يشتري فيأخذ
الكراء من الناس ويصرفه في حاجته وعند الخروج يتعلل بالافلاس او يختفي فيذهب باموال الناس
ذكره في الخزانة وقيل هو الذي له دابة واحدة فاذا ماتت دابته في الطريق وليس له اخرى ولا
يمكنه شراء اخرى ولا استيجارها فيودي الى اتلاف اموال الناس ذكره في الكافي واذا بلغ الغلام
غير رشيد اي غير حافظ للمال وغير صالح للافعال لم يسلم اليه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم اي لا تؤتوا المبذرين اموالكم التي في ايديكم اضافة الاموال الى الاولياء لانهم المتصرفون
فيها حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة اذ ادنى مدة البلوغ اثنا عشرة سنة وادنى مدة الحمل ستة اشهر
ففي المدة المذكورة يمكن ان يصير جدا والظاهر ان يونس منه الرشد فيدفع اليه امواله وهذا عند
ابي حنيفة وعندهما لا يدفع اليه ماله ابدا ما لم يونس منه الرشد فان الرشد انما يكون بالعقل
والتمييز لا بالسن وصح تصرفه اي تصرف غير الرشيد في ماله قبله اي قبل مضي خمس وعشرين
سنة وهذا عند ابي حنيفة وعندهما لا يصح اذ لو صح فلا فائدة في منع المال عنه ثم عند محمد يثبت
الحجر عنه بنفس السفه بدون حجر القاضي كما في الصغر وعند ابي يوسف لا يصير محجورا عليه ما لم يحجر
القاضي عليه والسفه العارضي والاصلي عندهما سواء في هذه الخلاف وبعده اي بعد مضي خمس
وعشرين سنة يسلم ماله اليه ولو كان بلا رشد عند ابي حنيفة فان هذا السن مظنة الرشد فيدور
الحكم معه وعندهما لا يسلم بلا رشد كما مر وحبس القاضي المديون لدينه اذا طلب غرماءه ان يحبسه وهذا
هو ظاهر الرواية وفي بعض الروايات انه لا يحبس حتى يشهد شاهدان على غناه وذكره المص ان المراد
بالمديون الحر مديون وان حبسه لاجل ان يبيع ماله ويوفي حق غرمائه وقضى القاضي دراهم دينه
من دراهمه وكذا دنانير دينه من دنانيره سواء رضي بذلك او لا لان للداين ان ياخذ من مال المديون
ما هو من جنس حقه من غير رضاه فللقاضي ان يعينه عليه وباع كلا من النقدين الدراهم والدنانير بنقض
الاخر والقياس ان لا يجوز هذا التصرف لقضاء الدين لانهما مختلفان وجه الاستحسان انهما متحدان في
الثمنية معنى ولهذا يضم احدهما الى الاخر في الزكوة لا عرضه وعقاره فانهما لا يباعان في دينه لانهما ليسا

من حبس الدين لا صورة ولا معنى مع ان الفرض يتعلق بصورتهما وعينهما بخلاف النقود فانهما و
سائل لا يتعلق بصورها واعيانها غرض وهذا عند ابيحنيفة رح واما عندهما فان القاضي يامر ببيع
عرضه وعقاره اولا فاذا امتنع يبيعهما القاضي فيباع اولا العروض ثم العقار ويترك عليه و
يبيت من ثياب بدنه ويباع الباقي وقيل دستان لانه لابد له من بدل عند غسل ثيابه وذكر في
الخزانة ان الفتوى على قولهما ومن افلس ومعه عرض شراه ولم يؤد ثمنه الى البايع فبايعه اسوة للغرماء
الاسوة في الاصل اسم من ايتسى به اذا اقتدى به واتبعه وجاء اسما من قولهم ائتس بين الناس في
وجهك اي يشارك بينهم في نظرك والتفاتك وقيل سو بينهم كذا في المغرب والمراد انه مساو لباقي
الغرماء ليس له ان ياخذ ذلك العرض ولا ان ياخذ ثمنه بالتمام اذ بالشراء صار هذا ملكا له كباقي
املاكه وبلوغ الغلام بالاحتلام وهو ان يرى النايم انه جامع او باشر مقدمات الجماع فيخرج
المني بحيث يرى عند الاستيقاظ والاحبال وهو ان يجامع المراة فتحبل منه والانزال نعم بعد
التخصيص فان الاحتلام والاحبال لا يكونان بدون الانزال والجارية بالاحتلام والحيض وهو خروج
الدم عن فرجها بعد مضي تسع سنين مذ سنها من غير ان يكون بها داء والحبل وهو لا يكون بدون
الحيض ولم يذكر الانزال في جانبها وهو ايضا من علامات بلوغها فان لم يوجد شيء من هذه العلامات
في الغلام والجارية فحتى اي فلا يحكم ببلوغهما حتى يتم لهما خمس عشرة سنة كما هو المشهور المتعارف
بين الناس وهذا عند ابي يوسف رح ومحمد وهو رواية عن ابيحنيفة رح ايضا وبه يفتى ذكره في الكافي
وعند ابيحنيفة رح بلوغ الغلام بالسن لكمال سنه ثماني عشرة سنة والجارية سبع عشرة سنة والجارية اسرع
ادراكا فينقص في حقها سنة وروى عن ابيحنيفة رح تسع عشرة في الغلام فمنهم من وفق وقال المراد
ان يتم له ثماني عشرة سنة ويطعن في التاسعة عشرة وقيل فيه اختلاف الرواية فقد ذكر انه في نسخ
ابي سليمان حتى يستكمل تسع عشرة سنة وروى عن ابيحنيفة رح في الجارية ست عشرة سنة كذا في المصفى وقيل
لا اختلاف في الحقيقة لكن الغالب في زمانهما ان الغلام والجارية اذا بلغا خمس عشرة سنة يظهر بهما علامة
البلوغ فقدرا به وابو حنيفة رح احتاط زيادة احتياط فقدره بما ذكر وفي بعض الروايات عن ابيحنيفة رح
انه اعتبر نبات شعر العانة وهو قول مالك ذكره شمس الائمة السرخسي كذا في الفصول العمادية وادنى مدته

اي

اي مدة البلوغ له اي للغلام اثنا عشرة سنة ولها اي للجارية تسع وصدقا ح اي حين اذ امضى
عليهما تلك المدة ان اقرا بالبلوغ لانه معنى لا يعرف الا من قبلهما فاذا اخبرا به ولم يكذبهما الظاهر
يقبل قولهما كذا في الهداية وعن هشام سالت محمدا عن غلام ابن اقل من خمس عشرة سنة قد اخضر شاربه
وبنت عانته قال قد احتلم وكذا سالته عن جارية بنت اقل من خمس عشرة سنة فهي في خلق تام قالت
قد احتلمت قال لا اصدقهما فيه وفي المنتقى رواية مجهولة انه يصدق الجارية ولا يصدق الغلام كذا في
الفصول العمادية وفيها ايضا نقلا عن فتاوى النسفي انه يشترط لصحة اقرار الغلام ان يكون ابن ثلاث عشرة سنة
لان اقل من ذلك نادر وفي فتاوى قاض رجل له امراة بنت اربع عشرة سنة وغلام ابن اربع عشرة سنة فقال
للمراة اذا حضت فانت طالق والغلام اذا احتلمت فانت حر فقالت حضت وقال احتلمت يصدق المراة
ولا يصدق الغلام وفي الفتاوى الظهيرية قبل ثنتي عشرة سنة لا يصح اقراره بالبلوغ البتة وبعد ثنتي عشرة سنة
ان كان مثله يحتلم عادة يصح والا فلا **كتاب المأذون** وجه ايراده عقيب كتاب الحجر ظاهر
وهو من اذن له في شيء اذا رفع المانع عمن هو محجور عن ذلك الشيء وقيل هو من الاذن بمعنى الاعلام فكانه
بالاذن انه فك الحجر عنه واطلق له التصرف وفي الشريعة الاذن فك الحجر واسقاط الحق يقال فك العظم اذا ازاله
عن موضعه كذا في المغرب والمعنى ان الاذن ازالة الحجر الثابت بالرق واسقاط الحق الثابت للمولى في رقبته ما تصرف
في شيء وقع التصرف لنفسه وكان من الواجب ان يقع الملك له ايضا الا انه لما لم يكن اهلا للملك استحقه
المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه فالاذن اسقاط هذا الحق وعند ذلك يظهر مالكية
العبد ثم يتصرف العبد لنفسه باهليته صرح المص في الشرح بانه معطوف على محذوف والمعنى اذا اذن المولى
ينفك العبد عن الحجر ثم يتصرف والظاهر انه لا حاجة الى هذا بل هو عطف مضمون جملة على مضمون جملة اخرى
وايراد كلمة ثم للاشعار بان مضمون الجملة الثانية انما يمكن تحققه بعد تحقق مضمون الجملة الاولى والحاصل ان
العبد اهل للتصرف بلسانه الناطق وعقله المميز والحجارة عن التصرف انما هو لحق المولى حيث هو مظنة لتعلق
الدين برقبته وكسبه فاذا اسقط المولى حقه ورضي بتعلق الدين برقبته كان متصرفا باهليته وعند زفر
تصرفه بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكساب بدنيابة كالمودع فلم يرجع بالعهدة على سيده
يعني اذا اشترى شيئا لا يطلب العبد الثمن من المولى لانه يتصرف لنفسه بخلاف الوكيل فانه يطلب الثمن من الموكل

العبد فان العبد قبل الاذن اذا تصرف

ولو اذن يوما فهو ماذون الى ان يحجر لانه اسقاط والاسقاطات لا يحتمل التوقيت كالطلاق وفيه خلاف
زفر ولو اذن فى نوع من انواع التجارة كما اذا قال له اقعد صباغا او قصارا باع اذنه فى جميع انواع التجارة
وفيه ايضا خلاف زفر وانما قال فى نوع فانه اذا كان فى معين بان قال اشتر ثوبا فالبسه او اجر نفسك
من فلان لا يكون اذنا ذكره فى الظهيرية وذكر فى الذخيرة اذا دفع الرجل مالا الى عبده وامره بان
يشترى طعاما فان كان المال كثيرا بحيث لا يتهيا الشراء به بمرة واحدة يكون المفوض اليه عقدة متفرقة
فيكون ماذونا واذا كان المال قليلا بحيث يتهيا له الشراء به بمرة واحدة يكون المفوض اليه عقدا
واحدا فلا يكون ماذونا ويثبت الاذن صريحا كما اذا قال اذنت لك فى التجارة او اذنت لك فى البيع
والشراء ودلالة كما اذا راه سيده يبيع ويشترى فسكت وانما جعل ذلك اذنا دفعا للغرور عن الناس
وصيانة لحقوقهم عن الضياع ولا فرق فى ذلك بين ان يبيع عينا مملوكا للمولى والاجنبى بيعا صحيحا او
فاسدا لكن لا يجوز ما باع من متاع المولى حتى يجيز المولى ذلك بالنطق فان سكوته لا يظهر اثره فى ذلك
التصرف وانما يصير ماذونا فيما يستقبل صرح بذلك فى الايضاح وعند زفر لا يكون سكوت المولى اذنا
فى التجارة واعلم انه اذا حلف ان لا ياذن عبده فى التجارة فراه يبيع ويشترى فسكت يحنث فى ظاهر المذهب
وروى عن ابى يوسف انه لا يحنث كذا فى الفصول العمادية فيبيع ويشترى بعد ما اذن له بالتجارة ولو بغبن فاحش
لانه يتصرف لنفسه وبالاذن قد لحق بالاحرار وهذا عند ابى حنيفة واما عندهما فلا يجوز لانه بمنزلة التبرع فلا
يتناوله الاذن ويوكل الماذون بهما اى بالبيع والشرى لانه قد لا يتفرغ لذلك بنفسه ويرهن ويرتهن لانهما
من توابع التجارة ويتقبل الارض ياخذها بالاجارة فى المغرب قبالة الارض ان يتقبلها انسان فيتقبلها الامام
اى يعطيها اياه مزارعة او مساقات وذلك فى ارض الخراج او ارض الصلح هذا يكون معناه انه ياخذ ارض
المملكة من السلطان على سبيل الاجارة فلا يلزم التكرار فى قوله وياخذها مزارعة اذ فى ذلك تحصيل الربح
ويشترى بذرا يزرعه لانه يقصد بذلك الربح ويشارك عنانا لانها من صنيع التجارة بخلاف المفاوضة لانها
يتضمن الكفالة وهو لا يملكها ويدفع المال وياخذه مضاربة قيد فى الدفع والاخذ جميعا لانهما من صنيع
التجارة ويستاجر ما يحتاج اليه من الاجير والبيت والدابة وغيرها اذ فى التجارة يحتاج الى ذلك ويوجر نفسه
لان مقصوده الربح وبذلك يحصل فيملكه ويقر بوديعة وغصب ودين اذ لو لم يصح اقراره لاجتنب الناس

معاملة

معاملته وهو بعد الحجر فانه اذا حجر الماذون واقر ان ما فى يده وديعة فلان او غصب من فلان او يقر
بدين عليه صح عند ابى حنيفة ويقضى ذلك مما فى يده وعندهما لا يصح اقراره بعد الحجر وتخصيص الاقرار
بالوديعة والغصب والدين احتراز عما اذا اقر بجناية او مهر وجب عليه بنكاح فان اقراره باطل لا
يواخذ به الا بعد العتق ويستثنى من الاقرار اقراره للزوج والولد والوالدين فانه لا يصح عند ابى حنيفة
خلافا لهما ويهدى طعاما يسيرا ويضيف من يطعم لان ذلك من ضرورة التجارة استجلابا للقلوب الجاهزين
ولا يضيف من لا يطعم وعن ابى يوسف انه اذا اعطاه المولى قوت يومه فدعا بعض رفقائه على ذلك فلا باس
بخلاف ما اذا اعطاه قوت شهر لانهم اذا اكلوه قبل الشهر يتضرر به المولى كذا فى الهداية وذكر فى الخزانة
ان للماذون ان يهدى القليل من الطعام ويضيف ويعامله وقيل ذلك على قدر مال التجارة فان كانت نحو
عشرة الاف فالضيافة بعشرة وان كان المال تجارته عشرة دراهم فدانق كثير وفى الهداية والخلاصة وللماذون
ان يطعم الطعام وقيل له ان يتصدق بالدرهم ونحوه قال بعضهم لا يملك التصدق اصلا وقال بعضهم يملك
من فلس الى دانق واعلم ان المص خصص الضيافة بمن يطعم تبعا لصاحب الهداية والمذكور فى الذخيرة ان له
ان يتخذ الضيافة اليسيرة دون العظيمة استحسانا فتامل ويحط من الثمن قدر ما عهد بين التجار وهذا اذا حط من
جهة عيب بالمبيع بخلاف ما اذا حط من غير عيب لانه تبرع محض بعد تمام العقد ولا كذلك المحابات فى الابتداء كذا
فى الهداية ولا يزوج رقيقه لان التزويج ليس بتجارة وعند ابى يوسف يجوز له ان يزوج الامة لانه يحصل به المهر
ولا يكاتب لان التجارة مبادلة المال بالمال والبدل فى الكتابة مقابل بفك الحجر وكل دين وجب بتجارة كالشراء
حيث لزمه الثمن والبيع فيما اذا ظهر المبيع معيبا وقد امتنع رده او استحق المبيع وقد هلك الثمن او بما هو فى معنا
اى معنى التجارة كغرم وديعة وغصب وامانة وجدها فان الوديعة اذا جحدها صاحبها انقلب غصبا واذا
انقلب غصبا صار مضمونا عليه وبالضمان يملك المضمون فصار من قبيل ضمان التجارات وعقر وجب بوطى
مشرية بعد الاستحقاق العقر صداق المراة اذا اتيت بشبهة فان هذا العقر مستند الى الشراء اذ لولاه لوجب
عليه الحد فيلحق بالشراء يتعلق برقبته يباع فيه الا ان يفديه المولى بقضاء الديون وعند زفر لا يباع فيه و
يتاخر مطالبته عنده الى ما بعد العتق ولكن يباع كسبه وهذا بالاتفاق ويقسم ثمنه اى ثمن الماذون بين غرمائه
بالحصص لتعلق حقهم بالرقبة فصار كتعلقه بالتركة ويكسبه عطف على قوله برقبته اى يتعلق ذلك الدين بكسبه

حصل ذلك الكسب قبل الدين او بعده اى بعد الدين فان استيفاء الدين يكون اولا من كسبه ايفاء
لحق غرمائه وابقاء المقصود المولى ثم عند انعدامه يستوفى من الرقبة وكان الظاهر ان يقدم المص
الكسب على الرقبة وبما اتهب اى يتعلق الدين بما قبل من الهبة التى وهبت له وقال زفر الهبة لا حق
الغرماء فيها لا بما اخذه سيده من يده قبل الدين لوجود شرط الخلوص له حيث اخذه من يده و
هو فارغ عن حاجته وطولب الماذون بما بقى من دينه بعد عتقه كثبوت الدين فى ذمته ولا
يؤخذ المولى بذلك وللسيد اخذ غلة مثله مع وجود دين الغلة كل ما يحصل من ريع ارض او
كرائها او اجرة غلام او نحو ذلك يعنى يجوز للسيد ان ياخذ من الماذون وما يؤخذ من
مثله من الغلة مع قيام الدين فى ذمته سواء كان اخذ منه الغلة قبل ذلك او لم ياخذ وهذا
استحسان والقياس ان لا يجوز والباقى من غلة المثل للغرماء لتقدم حقهم وعدم الضرورة
فى رده الى المولى ويحجر الماذون ان ابق لان دلالة الحجر قائمة مقام المولى لا يرضى باسقاط
حقه حال تمرده اما اذا اذنه صريحا فهو يفوق دلالة الحجر كذا ذكره المص وذكر شيخ الاسلام
خواهر زاده فى المبسوط ان الاباق عندنا يمنع ابتداء الاذن ايضا فعلى هذا لا حاجة الى الفرق
او مات سيده لان ابقاء الاذن بمنزلة ابتداء عقد فلا بد من قيام الاهلية فى حالة البقاء او جن
مطبقا فى المغرب اطبق الحب وضع عليه الطبق وهو الغطاء ومنه جنون مطبق بالكسر ومجنون
مطبق عليها بالفتح وهذا لان بالجنون يزول ولايته كالموت وقيد بالمطبق لانه لو كان يجن
ويفيق فهو على اذنه اختلفوا فى تحديد الجنون المطبق قال محمد اذا كان دون الشهر فليس بمطبق
وان كان شهرا فصاعدا فهو مطبق ثم رجع وقال ما دون السنة ليس بمطبق والسنة وما فوقها
مطبق وعن ابى يوسف انه كان اكثر السنة فمطبق وما دونها فليس بمطبق كذا فى الذخيرة او لحق بدار
الحرب مرتدا وقضى القاضى بلحاقه فانه موت حكما حتى يقسم ماله بين ورثته وفى الذخيرة لو لم يلحق
بدار الحرب فبعد ما ارتد يصير تصرفاته نافذة عندهما وموقوفة عند ابى حنيفة او حجر السيد عليه
اى على الماذون بشرط ان يعلم هو اى الماذون واكثر اهل سوقه ان السيد حجر عليه دفعا للضرر عنه
وعن الناس فلو حجر بحضرة رجل او رجلين لا ينحجر حتى لو بايعه الذى علم بحجره صح فان علم بالاذن ثلاثة

فالحجر

فالحجر ينبغى ان يكون بحضر هؤلاء ولو لم يعلم بالحجر العبد كفى علمه بالحجر وفى الخلاصة اذا اخبر الماذون
واحد غير عدل بالحجر وصدقه يصير محجورا عليه فان لم يصدقه فعندهما كذلك ايضا وعنده
لا يصير محجورا واعلم ان اسباب الانحجار لا ينحصر فيما ذكر ففى الخزانة اذا باعه مولاه او ملكه احد
بوجه من الوجوه او مات مولاه فانه يصير محجورا عليه فان لم يعلم بذلك اهل السوق وكذا اذا
غصب ولم يمكن للمولى ان ياخذه من الغاصب والامة عطف على الضمير المستتر فى يحجر اى يحجر الامة
الماذونة ان استولدها مولاها لان الظاهر ان المولى لا يرضى بخروجها بعد ذلك ودلالة الحجر
كتصريحه وعند زفر لا يحجر لانه يجوز اذن المستولدة محيط وضمن المولى فى صورة الاستيلاد
ان كان على المستولدة دين محيط قيمتها للغرماء لاتلافه محلا تعلق به حق الغرماء ولا يضمن ما زاد
على القيمة لانه لم يحبس الا الرقبة فعليه قيمتها ولو شمل دينه اى دين الماذون ماله ورقبته لم يملك
سيده ما معه من كسبه لان ملك المولى يثبت خلافه عن العبد عند فراغه من حاجته وههنا مشغول
بحاجته وهذا عند ابى حنيفة واما عندهما فيملك ما فى يده لان رقبته ملكه وملك الاصل علة ملك
الفرع ولم يعتق عبد كسبه يعنى عبدا اكتسبه الماذون المستغرق رقبته وكسبه بدينه باعتاقه اى
اعتاق السيد عند ابى حنيفة وعندهما يعتق ويضمن السيد قيمته للغرماء لما مر فان لم يكن الدين
شاملا لرقبته وكسبه جاز عتقه عندهما وكذا عند ابى حنيفة فى قوله الاخر وفى قوله الاول لا يصح
اعتاقه كذا فى الكافى ويبيع الماذون الذى شمل دينه ماله ورقبته متاعه من سيده بالقيمة لانه
غير متهم فى ذلك وانما قال بالقيمة لانه لو باع شيئا من المولى باقل من القيمة لم يجز فاحشا كان او لم يكن
لانه متهم فى حقه هذا عند ابى حنيفة وعندهما يجوز المولى انشاء ازال المحاباة وانشاء نقض البيع واما
المحاباة الفاحشة فعندهما لا يجوز من الاجنبى ومن المولى يجوز ويؤمر بازالة المحاباة وفى الكافى
هذا قول بعض المشايخ وقيل الصحيح قوله كقولهما وسيده منه بها او باقل اى يبيع سيده متاعه من
الماذون بالقيمة او باقل من القيمة لانه لا تهمة فى هذا البيع واعلم انه اذا لم يكن عليه دين لا يجوز
بيعه شيئا من كسبه من مولاه ولا بيع مولاه منه شيئا ذكره فى النهاية فان باع السيد من متاع الماذون
المديون على الوجه المذكور باكثر من القيمة قليلا كان او كثيرا نقض البيع او حط الفضل لئلا يكون الماذون

منهما في المعاملة مع المولى على الوجه المذكور لحق الغرماء فيخير المولى على الوجه المذكور كذا ذكره شمس الائمة
السرخسي في المبسوط من غير ذكر خلاف وهكذا ذكر في الهداية وفي الحصر ان المولى اذا باع من عبده المأذون
المديون شيئا بغبن يسير لا يجوز عند ابي حنيفة وعندهما يقال للمولى اما ان تحط الزيادة او تنقض البيع
وبطل ثمنه ان سلم مبيعه قبل قبضه اي اذا باع السيد متاعه من عبده المأذون المديون وسلم السيد
المبيع قبل ان يقبض الثمن سقط الثمن عن ذمة العبد لانه اذا سلم المبيع ابطل حقه في العين فلم يبق له
حق الا في الدين والمولى لا يستوجب على عبده دينا فيسقط الثمن وكذا اي للمولى حبس مبيعه في يده
لثمنه لان البيع يزيل العين عن ملك البايع ولا يزيل ملك اليد ما لم يصل اليه الثمن فيبقى ملك اليد
للمولى حتى يستوفي الثمن والحاصل ان ما وجب من الثمن قبل التسليم ليس بدين مطلق فجاز القول بوجوبه
وبعد التسليم صار دينا مطلقا فوجب القول بسقوطه وصح اعتاقه اي اعتاق السيد عبده المأذون
مديونا لان ملكه فيه باق واذا صح اعتاقه مديونا صح اعتاقه غير مديون بطريق الاولى وضمن سيده
لغرمائه الاقل من قيمته ومن دينه واما اذا كان الدين اقل فظاهر واما اذا كانت القيمة اقل او مساويا للدين
فلانه تعلق حقهم بالرقبة وهو تلفها فلا يضمن الا ما يساوي الرقبة فان بقي شيء من الدين يطالب به بعد
العتق ولو اشترى عبد وباع ساكتا عن اذنه وحجره فهو مأذون استحسانا لان امر المسلم محمول على الصلاح
وجواز تصرفه لا يكون الا باذن فيحمل عليه والقياس ان لا يثبت الاذن لان السكوت محتمل وفي قوله ساكتا
اشعار بانه لو اخبر بالاذن تصدق بطريق الاولى لكن هذا ايضا على القياس والاستحسان ذكره في الكافي
ولا يباع لدينه الا اذا اقر سيده باذنه يعني اذا حكم بحسب الظاهر انه مأذون وانه يصح تصرفاته ولزمته
ديون ولم يكن في كسبه وفاء لا يباع رقبته لدينه الا اذا اقر سيده بانه مأذون لانه لا يصدق على مولاه
في الرقبة لانه خالص حق المولى بخلاف الكسب فانه حقه وان قال المولى هو محجور فالقول له وتصرف الصبي فيما
نفع للصبي نفعا محضا لا يشوبه ضرر كالاسلام والاتهاب اي قبول الهبة وقبضها صح بلا اذن من المولى و
ذكر في كشف اصول البزدوي ان اسلام الصبي نفع محض وهو وان احتمل الضرر حيث يأثم بترك ما التزم من
مواجبه الا ان لزوم الاداء موضوع عنه واما نفس الاداء فنفع محض لا ضرر فيه ولا يرد انه يحرم عن ميراث
ابيه الكافر ويفارق عن زوجته الكافرة وهو ضرر لانهما يضافان الى كفر الاب والزوجة ولو سلم فهو

احكام

احكام اللازمة ضمنا وصحة الشيء يعرف من حكمه الاصلي لا بما يلزمه وان ضر تصرف الصبي له كل الضرر كالطلاق
والعتاق مجانا فانهما ازالة ملك النكاح والرقبة من غير نفع يعود اليه لا يصح وان اذن به اي بذلك
التصرف وذلك لان الصبي مظنة الرحمة لا مظنة الضرر فلم يشرع فيه المضار قال السرخسي هذا عند عدم الضرورة
فلا بد اذا احتيج اليه فهو مشروع كما اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام وابى فرق بينهما وهذا طلاق عند
ابي حنيفة ومحمد وكما اذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند بعض المشايخ وكما اذا كاتب الوصي
نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار معتقا لنصيبه حتى ضمن قيمة ضمن
نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاعتاق كذا في كشف اصول البزدوي وما نفع مرة وضر
اخرى كالبيع والشراء فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وكذا الاجارة فانها باقل
من اجر المثل نفع في حق المستاجر وباكثر منه ضرر في حقه والاستيجارة على عكس هذا علق باذن وليه يعني
انه انعقد ذلك التصرف لكن يتوقف نفاذه على اذن الولي فان قصور رايه اندفع براي الولي فالتحق
الصبي بالبالغ قال صاحب الكافي ان الصبي العاقل يشبه البالغ من حيث انه مميز ويشبه الطفل الذي لا عقل له
من حيث انه لم يتوجه عليه الخطاب ولم يكمل عقله فالحقناه بالبالغ في النافع المحض وبالطفل في الضار المحض
وفيما دار بينهما بالطفل عند عدم الاذن وبالبالغ عند الاذن لرجحان جهة النفع على جهة الضرر بدلالة
الاذن بشرط ان يعقل البيع جالبا للمبيع والشراء جالبا له وفي الثمن بالعكس وينبغي ان يعرف الغبن اليسير من الفاحش
صرح بذلك في الذخيرة وذكر في بعض شروح الهداية ان الصبي اذا اعطى فلوسا واخذ الحلواء ثم بكى لطلب الفلوس
فهو غير عاقل والا فهو عاقل وانما اشترط ذلك لان كل صبي اذا لقن البيع والشراء ينقلهما وذلك لا يكفي
وكذا في كل تصرف ينبغي ان يعرف ما يتعلق بالغرض منه وعليك بالتامل في تفاصيل كل من التصرفات ووليه
اي ولي الصبي ابوه ثم وصيه اي وصي الاب ثم جده اي جد الصبي وهو اب الاب لا ابو الام فانه ليس بولي ثم وصيه
اي وصي الجد ثم القاضي او وصيه اي وصي القاضي والاضافة لادنى ملابسة والمراد انه وصي الصبي الذي عينه
القاضي فانه والقاضي ايهما ياذنان للصغير صح ولهذا اورد بينهما كلمة التسوية واما البواقي فعلى الترتيب فلا يجوز
ان احدهم عند وجود من يقدمه هذا هو المفهوم من الهداية والكافي وذكر في الخزانة انه لو اذن القاضي للصبي في
التجارة وله اب او وصي فابيا ذلك ولم يرضيا به فهو مأذون وفي شرح الطحاوي ان الولاية من مال الصغير الى الاب

ووصية ثم اذا اوصيه فان مات الاب ولم يوص الى احد فالولاية الى ابا الاب ثم الى وصيته ثم الى وصى
وصيه فان لم يكن فالقاضى ومن نصب القاضى ولو اقر الصبى الماذون لغيره بما معه اى فى يده من كسبه
او ارثه صح اما الاقرار بالكسب فلانه من تمام التجارة اذ لو لم يصح اقراره لانه يعامله الناس واما الاقرار
بالارث فروى عن ابى حنيفة رح انه لا يصح لان صحة اقراره فى كسبه لحاجته اليه فى التجارة ولا حاجة فى الارث
وفى ظاهر الرواية يصح لانه اقرار على نفسه والحجر ارتفع بالاذن فصار كالبالغ كذا فى الكافى **كتاب
الوصايا** اوردها عقيب مباحث الماذون لما ان الاذن اطلاق التصرف لمن كان محجورا عنه و
الوصية ايضا اطلاق التصرف فى بعض من المال لمن ليس له ولاية التصرف فيه قبل ذلك وايضا الماذون
ممنوع عن التصرف فى بعض الازمان لا محالة والموصى ممنوع عن التصرف فى بعض المال والوصايا جمع الوصية
وهى اسم بمعنى المصدر من اوصى فلان لزيد الى عمرو بكذا او قد يجئ الوصيه بمعنى الموصى به والوصاية
بالكسر مصدر الوصى وفى الشريعة هى اسم ايجاب بعد الموت اى جعل الشئ ثابتا لاحد بعد موته وذلك
بان يجعل طائفة من ماله ملكا او يجعلها خالصة لله تعالى على سبيل التبرع او على سبيل اللزوم او يفوض
امور ورثته والتصرف فى تركته الى احد وكان القياس يابى جوازها لانه تمليك للمال او التصرف
مضاف الى حال زوال المالكية وقد ذكرنا الا انا جوزناها استحسانا لان الانسان قد يحتاج الى تلافى ما وقع
منه من التقصير او الى احسان من احسن اليه وخوف الفقر وطول الامل يمنعانه عن ذلك وايضا يحتاج الى
من يقوم بامر ورثته لما راى بهم من الضعف والعجز فشرع ذلك لهذا والمالكية قد يبقى فى الجملة بعد الموت كما
فى قدر التجهيز والدين وندبت الوصية لانها يتبرع بعد الوفاة فيعتبر بالتبرع فى حال الحيوة وقال بعض
الناس هى واجبة على كل من له يسار لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين قلنا انها منسوخة صرح بذلك ائمة التفسير باقل من الثلث لانه اذا ترك من الثلث شيئا للورثة
كان فيه صلة للقريب واذا استكمل الثلث فقد استوفى تمام حقه ثم الوصية انما يكون مندوبة عند غنى ورثته
او استغنائهم بحصتهم من ميراثه لانها صدقة والترك على الورثة هبة والاولى اولى وقيل فى هذا الوجه يتخير
لاشتمال كل منهما على فضيلة وهى الصدقة او صلة القرابة كتركها اى ترك الوصية بلا احدهما اى الترك مندوب
ان لم يكن الورثة اغنياء ولانهم يستغنون بحصتهم من الميراث والعبارة الظاهرة فى اداء هذا المعنى ان يقال

بلا

بلا واحد منهما كما لا يخفى وانما كان كذلك لان فيه رعاية حق الفقير والقرابة جميعا هذا هو المذكور فى
الهداية وذكر فى فتاوى قاضى خان عن ابى حنيفة رح وابى يوسف انه اذا كان له اولاد صغار فترك المال لهم افضل
من الوصية وان كان الاولاد كبارا والمال قليلا قال ابو حنيفة رح لا ينبغى ان يوصى فان كان المال كثيرا و
الورثة اغنياء يبدأ بالواجبات فان لم يكن عليه شئ منها يبدأ بالقرابة وان كانوا اغنياء فالجيران
وفى شرح الطحاوى الافضل لمن كان له مال قليل ان لا يوصى بشئ اذا كانت ورثته حتى قال الامام
ابو بكر محمد بن الفضل اذا ترك لكل واحد من الورثة بعد الوصية عشرة الاف فالوصية افضل و
عن ابى حنيفة رح اربعة الاف وصحة الوصية للحمل اذ الوصية اخت الميراث ولا يشترط فى الوصية للحمل القبول
لانها يشبه الهبة ويشبه الارث فاذا حصلت لمن يتصور منه القبول يشترط القبول وان حصلت لمن لا
يتصور منه القبول لا يشترط فى الوصية عملا بالشبهين وبه اى صحة الوصية بالحمل لاحد ان ولدت
الامة الحاملة لاقل من مدته اى مدة الحمل يعنى لاقل من ستة اشهر من وقتها اى من وقت الوصية اذ هو
يعرض الوجود بخلاف ما اذا ولدت لاكثر منه ستة اشهر فانه لا يتيقن بوجود الحمل ح وقيل المعتبر
اقل من مدة الحمل من وقت موت الموصى والاول هو مختار صاحب الهداية والثانى مختار صاحب
المحيط وههنا اشكال وهو ان الوصية بالمعدوم صحيحة كالوصية بالثمر واذا كان كذلك فينبغى ان يصح
الوصية بالحمل وان ولدت لاكثر من ستة اشهر الا ان يقال وجود الثمر يقينى ان لم يقع فى سنة يقع فى سنة
اخرى بخلاف وجود الحمل فانه متوهم وهى عطف على المستتر فى قوله وصحت اى وصحت الوصية والاستثناء
فى وصيته بامة الا حملها لان اسم الامة لا يتناول الحمل بحسب الوضع ولكن قد يتناوله طبعا ولما افرد الام
بالذكر صح افرادها وصح استثناء الحمل ايضا لما انه يصح افراده بالوصية وكفى لصحة الاستثناء التزى بزيه
كما فى استثناء ابليس من الملائكة كذا فى الكافى والظاهر ان الاستثناء منقطع كما فى قوله له على الف
درهم الا ثوبا وفائدته انه لولاه يدخل الحمل بالتبعية فى الوصية ومن المسلم للذمى وبعكسه اى وصية
الذمى للمسلم فانهم بعقد الذمة صاروا كالمسلمين فى المعاملات والتقييد بالذمى احتراز عن الوصية
للحربى فانه ذكر فى الجامع الصغير ان الوصية لحربى هو فى دارهم باطلة لانها بر وصلة وقد نهينا عن بر من
يقاتلنا وفى السير الكبير ما يدل على الجواز ووجه التوفيق انه لا ينبغى ان يفعل وان فعل جاز كذا فى الكافى

وذكر فی فتاوا قاضی قال فی الاصل ان الوصیة لحربی مستامن بثلث ماله جایز قیل هو قول محمد وعن
ابی حنیفة فی روایة انه لا یجوز وان لم یکن الحربی مستامنا لا یجوز فی قولهم جمیعا وفی بعض الروایات لا
یجوز الوصیة للحربی مستامنا کان اولم یکن اجازة الورثة اولم یجزوا وبالثلث للاجنبی سواء رضی
الوارث اولا والمعتبر هو القیمة وقت قسمة لا وقت الوصیة ولا وقت الموت ذکره فی الفتاوی
المنصوریة لا فی اکثر منه ای لا یصح الوصیة فیما زاد علی الثلث لما ورد فی الحدیث من النهی عن ذلک
ولا لوارثه لقوله صلعم الا لا وصیة لوارث والحکمة فیه انه یتاذی الباقون من الورثة بذلک وفی
ذلک قطیعة الرحم فلو اوصی لرجل هو وارث یوم اوصی ثم صار غیر وارث او کان غیر وارث یوم
اوصی ثم صار وارثا ومات الموصی فان کان الموصی له وارثا عند الموت لم یجز الوصیة وان لم یکن وارثا
یوم الموت جازت الوصیة کذا فی الکافی وذکر فی الزیادات اذا اوصت المراة بنصف مالها لزوجها
ولم یکن وارث اخر فالمال کله للزوج النصف بحکم الارث والنصف بحکم الوصیة کذا فی الخلاصة
وقاتله مباشرة سواء کان القتل عمدا او خطاء لقوله صلعم لا وصیة لقاتل بخلاف القاتل تسبیبا کحفر
البئر ونحوه فانه لا یحرم عن الوصیة کما لا یحرم عن المیراث وذکر فی فتاوا قاضی اذا کان القاتل صبیا او
مجنونا جازت له الوصیة فی قول ابی حنیفة ومحمد ولا یجوز فی قول ابی یوسف وفیها ایضا اذا اوصت لقاتلها
نصف المال ثم ماتت وترکت زوجا یاخذ الزوج نصف مالها ثم یاخذ القاتل نصف المال ولا شیء
لبیت المال وفی الخزانة لو اوصی لقاتله ولا وارث له جازت الوصیه الا باجازة ورثته استثناء من
الثلاثة ومعناه اذا اجازت الورثة الوصیه بما زاد علی الثلث او اجازت الوصیه لبعض الورثة
او اجازت وصیة القاتل جازت لان الامتناع لحقهم وقد اسقطوا وفی اجازت الورثة الوصیة للقاتل
خلاف ابی یوسف فعنده لا یجوز لان امتناع جواز الوصیة له عنده لحق الشرع وفی الروضة اذا اوصی
لوارث واجازت باقی الورثة یجوز عندهما وعند ابی یوسف لا یجوز ثم ان ما جازه باجازة الورثة عندهما
یتملک المجاز له من قبل الموصی حتی یتم بغیر قبض ولیس للوارث ان یرجع فیه والمعتبر هو الاجازة بعد الموت
ولا معتبر بالاجازة قبل الموت حتی لو اجاز وقبل الموت فلهم ان یرجعوا عنها واعلم انه اذا اقر المریض
لوارثه بعین وصدقه بقیة الورثة فی حیوته فلا حاجة الی التصدیق بعد الموت وکذا لو اقر للوارث فصدق

الوارث

الوارث الاخر ثم مات المریض لا یحتاج الی التصدیق الجدید ذکره فی الفصول العمادیة ولا من صبی ای لا
یجوز الوصیة من الصبی سواء مات قبل الادراک او بعد الادراک لانها تبرع وهو لیس من اهله ومکاتب
وان ترک وفاء ای لا یصح وصیة المکاتب ان لم یترک وفاء وان ترک وفاء لانه ماله لا یقبل التبرع وقیل
علی قول ابی حنیفة لا یصح وصیه المکاتب وعلی قولهما یصح کذا فی الهدایة وقدم الدین علیها ای علی
الوصیة فان اداء الدین فرض والوصیة تطوع فیبدأ بالاهم ثم الاهم کذا فی الهدایة وفیه ان تنفیذ
الوصیة علی الوارث فرض کاداء الدین فالاولی ان یقال حاجة المیت الی اداء الدین اکثر لانه یواخذ به فی
الاخرة بخلاف ما اذا لم ینفذ وصیته فانه لا یواخذ بذلک فتامل ویقبل الوصیة بعد موته ای موت الموصی
وبطل قبولها وردها فی حیوته لانها تملیک مضاف الی ما بعد الموت فیعتبر القبول والرد بعده لا قبله
وعند زفر اذا رده فی حیوته لم یجز قبوله بعد موته لان ایجابه کان فی الحیوة وقد رده فبطل وبه ای بالقبول
یملک الموصی به سواء قبضه او لم یقبضه لانه لا یتصور من احد اثبات الملک لغیره بلا قبوله وعند زفر یملک
من غیر قبول کالمیراث الا اذا مات موصیه ثم هو ای مات الموصی له بعد الموصی بلا قبول فهو ای الموصی به
لورثته ای ورثة الموصی له استحسانا وکان القیاس ان یبطل الوصیة وجه الاستحسان ان بموت الموصی
قد تمت الوصیة بوجه لا یلحق الفسخ من جهته وانما توقف لتوهم عدم قبول الموصی له وبموته ارتفع ذلک
الوهم وله ای للموصی ان یرجع عنها ای عن الوصیة لانها تبرع فجاز الرجوع عنها کما فی الهبة بقول صریح
بان یقول رجعت وفعل یقطع حق المالک عما غصب ای فعل لو فعله الانسان فی ملک الغیر ینقطع به حق
المالک فاذا فعله الموصی کان رجوعا کما مر فی کتاب الغصب من قوله فان غصب وغیر فزال اسمه واعظم منافعه
ضمنه وملکه فالتغیر بهذا الوجه رجوع عن الوصیة وذلک لانه لما اثر فی قطع الملک فلان یوثر فی المنع اولی
او یزید عطف علی یقطع الرجوع بفعل یزید فی الموصی به ما یمنعه تسلیمه الا به ای مع ذلک الزاید کلت السویق
بسمن فیما اذا اوصی بسویق لاحد والبناء فیما اذا اوصی بدار وکما اذا اوصی بقطن فحشا به ثوبا لانه لا یمکن
تسلیمه بدون الزیادة ولا یمکن نقضه لانه حصل فی ملک الموصی من جهته بخلاف تجصیص الدار وهدمها لان
التجصیص تصرف فی البناء والبناء تبع والتصرف فی التبع لا یدل علی اسقاط الحق عن الاصل وکذا هدم
البناء تصرف فی البیع وتصرف الظاهر انه عطف علی السویق ولا یخلو عن سخافة والاظهر ان یکون معطوفا

على قوله فعل وعلى هذا كان المناسب ان يقول او تصرف يزيل ملكه اى ملك الموصى كالبيع والهبة للموصى به
سواء عاد الى ملك الموصى او لا لان الوصية لا ينفذ الا فى الملك فاذا ازاله كان رجوعا وبعد العود
الى ملكه يحتاج الى ايجاب جديد وذكر فى الخلاصة ان الوصية على اربعة اوجه فى وجه يحتمل الفسخ بالقول
والفعل وهو الوصية بالعين لرجل وفى وجه لا يحتمل الفسخ لا بالقول ولا بالفعل وهو التدبير المطلق
وفى وجه يحتمل الرجوع بالقول دون الفعل كالوصية بثلث ماله او ربعه ان رجع عنها بالقول صح و
ان اخرجه عن ملكه بالبيع ونحوه لا يصح وينفذ من ثلث الباقى وفى وجه يصح الرجوع عنها بالفعل
دون القول وهو التدبير المقيد ان رجع بالقول لا يصح وان باع المدبر المقيد يصح انتهى كلامه
وفيما ذكر فى الوجه الثالث تامل لا يغسل الثوب لانه ليس برجوع لان من اراد ان يعطى ثوبه غيره يغسله
عادة ولا بجحودها اى بجحود الوصية لا يحصل الرجوع ذكره فى الجامع الكبير وذكر فى المبسوط انه
رجوع قيل ما ذكر فى الجامع محمول على ان الجحود كان عند غيبة الموصى له وهذا لا يكون رجوعا على
الروايات كلها وما ذكر فى المبسوط محمول على ان الجحود كان عند حضرة الموصى له وعند حضرته يكون
رجوعا وقيل فى المسئلة روايتان كذا فى الكافى وذكر فى الحصر انه روى المعلى عن ابى يوسف انه
رجوع ورواه عن محمد انه ليس برجوع ويبطل هبة المريض ووصيته لمن نكحها بعدها اى بعد الهبة او
الوصية لان الوصية ايجاب عند الموت وهى وارثة عند ذلك والهبة فى المرض فى حكم الوصية لان حكمها
يتقرر عند الموت ولذلك تبطل بالدين المستغرق كالوصية واما اذا اقر المريض لامرأة ثم تزوجها ومات
يصح الاقرار وعند زفر يبطل هذا الاقرار ايضا واما اذا اقر لها فى المرض وهى زوجته فالاقرار باطل
اتفاقا وذكر فى الزيادات انه اذا اقر لها فى المرض بمهر لا يصدق فى اكثر من مهر مثلها ويصدق فى
مقدار مهر المثل لان القول قولها الى تمام مهر مثلها من غير اقرار الزوج كاقراره اى اقرار المريض ووصيته
وهبته لابنه كافرا او عبدا ان اسلم او اعتق بعد ذلك اى بعد الاقرار والوصية والهبة قبل موت الموصى
اما الهبة والوصية فلانهما وارثان عند الموت واما الاقرار فلان سبب الارث وهو البنوة قايم وقت
الاقرار فصار باعتبار تهمة الايثار ملحقا بالوصية وقيل انه اذا كان عبدا مديونا يصح الاقرار وان كان
غير مديون لا يصح وقيل ان الهبة من العبد لا يصح لانها تمليك فى الحال وهو رقيق والاصل ما مر من ان الهبة

بمنزلة الوصية مطلقا وذكر فى الفصول العمادية ان المريض اذا اقر لوارثه لا يصح اقراره الا اذا صدقه
بقية الورثة سواء صدقوه فى حيوته او بعد وفاته بخلاف الوصية بما زاد على الثلث فانها لا ينفذ الا
باجازة الورثة بعد موت الموصى فى هبة مقعد وهو الذى لا حراك به من داء فى جسده كان الداء اقعده
وعند الاطباء هو الزمن وقيل المقعد المتشنج الاعضاء واما الزمن فهو الذى طال مرضه كذا فى المغرب
ومفلوج وهو الذى اصابه الفالج وهو عند الاطباء استرخاء اى عضو كان حتى لو عم البدن كله سمى فالجا
بشرط ان لا يعم الراس اذ لو عم الراس ايضا يسمى سكتة واما فى اللغة فيطلق على استرخاء احد شقى البدن
طولا على الخصوص سواء كان من الراس الى القدم او من الرقبة الى القدم ويكون الوجه والراس معه صحيحا واشل
وهو فى اصل اللغة من فى يده فساد ولكن فى العرف قد يطلق ايضا على من فى رجله فساد ومسلول
فى بعض الشروح هو الذى سلت انثياه اى نزعت خصيتاه والظاهر ان المراد بالمسلول ههنا من اصابه
السل وهو قرحة فى الرية يلزمها حمى دقية من كل ماله اى مال واحد من هؤلاء ان طال مدته اى مدة احد
من هذه الامراض ولم يخف موته بذلك المرض وذلك لان مرض الموت ما يكون سببا للموت وذلك اذا
كان بحيث يزداد حالا فحالا الى ان يكون اخره الموت فاذا استحكم ولا يزداد بعده لم يكن سببا للموت
وصار صاحبه فى التصرف بمنزلة الصحيح والا فمن ثلثه اى وان لم يطل مدته يعتبر هبته من ثلث ماله لانه
ظهر انه مرض الموت وفى العمادية ان بعض مشايخنا طعن فى هذه التفصيل وزعم انه مطلقا مرض يعتبر تصرفه
من الثلث وطعنه خطاء فان هذا مروى عن محمد فى الكيسانيات وهذا ذكر الطحاوى فى مختصره وقيل ان
ان المسلول اذا طال مرضه ولم يضنه فهو بمنزلة الصحيح وقال محمد بن سلمة ان كان يرجى برؤه بالتداوى فهو بمنزلة
الصحيح وان كان لا يرجى برؤه فهو بمنزلة المريض وقال ابو نصر العراقى ان كان يصلى مضطجعا فهو مريض
وان كان يصلى قاعدا فهو بمنزلة الصحيح وقال الفقيه ابو جعفر ان ازداد كل يوم فهو مريض وان انتقص
مرة وازداد اخرى فان تطاول ذلك بقدر سنة فهو كالصحيح فان مات قبل سنة فهو كالمريض وهكذا
قدر اكثر المشايخ التطاول بسنة وبعضهم لم يقدروا ذلك وقالوا ان كان فى العرف والعادة يعد متطاولا
والا فلا وان اجتمع الوصايا قدم الفرض سواء قدم الموصى او اخره وان تساوت قوة قدم ما قدم
الموصى لان الظاهر انه يبدأ بالاهم فاذا اوصى بالحج والزكوة يبدأ بالحج سواء اخر الحج لفظا او قدمه

وقيل يبدأ بالزكوة قدمها او اخرها وقيل يبدأ بما بدأ به الميت كذا فى الخزانة وعن ابيوسف روايتان
فى رواية الزكوة اولى وفى قوله الاول الحج اولى وعن محمد ايضا روايتان فى رواية صرف اليهما نصفين
وفى رواية الزكوة اولى كذا فى الفتاوى المنصورية ثم يقدم الزكوة والحج على الكفارات والكفارات
على صدقة الفطر وصدقة الفطر على الاضحية والنذر يقدم على الوصية كذا فى الكافى و فى الخزانة ان
فى كفارة القتل مع كفارة الظهار يبدأ بما بدأ به الموصى وفى عتق كفارة الفطر وكفارة قتل الخطأ
يبداء بكفارة القتل وفى المنصورية صدقة التطوع افضل من حج التطوع عند ابيحنيفة ومحمد وفى
قول ابيحنيفة ومحمد اخر الحج افضل وان اوصى بحج احج عنه راكبا من بلده ان يبلغ نفقته ذلك والا فمن
حيث يبلغ فى الصحاح احججت فلانا اذا بعثته ليحج فاعل احج هو الوصى او الوارث ان يعين احدا و يعطيه النفقة
من تركته ليحج عن الموصى راكبا من بلده لان الواجب على الموصى هو الحج من بلده ولم يلزم الموصى ان يحج
ماشيا فانصرف اليه على الوجه الذى وجب عليه ويبداء اذا كان الثلث يحج نفقة الحاج من بلده
واما اذا لم يكن كذلك فيحج عنه من حيث يبلغ نفقته فان مات الحاج فى طريقه واوصى ان يحج عنه يحج من
من بلده ان بلغ نفقته ذلك والا فمن حيث يبلغ لان عمله قد انقطع بموته فصار كما اذا خرج للتجارة
وهذا عند ابيحنيفة وزفر وعند ابيوسف ومحمد يحج عنه من حيث بلغ لان هذا السفر وقع قربة وقد
سقط فرض قطع المسافة بقدره فكانه من اهل ذلك الموضع وهكذا ذكر الخلاف فى الهداية والكافى
والمذكور فى الحصر ان قول ابيحنيفة ههنا كقولهما وانما الخلاف فى المامور بالحج عن غيره اذا مات فى بعض
الطريق فعندابيحنيفة يبدأ بحجة اخرى من منزل آمره لان امره انصرف الى موضع امره وعندهما يؤمر
بالحج من المكان الذى مات فيه الحاج وذكر فى المصفى ان فى المسئلة الاولى يحج من موضع الموت اتفاقا على
رواية ابى سليمان واما على رواية ابى حفص فالمسئلة على الخلاف وفى وصية بثلث ماله لزيد وسدسه
لاخر ولم يجيزوا اى لم يجز الورثة ذلك بناء على الثلث والسدس نصف بثلث الثلث بينهما لانه ضاق الثلث
عن وصيتهما فيقسم على قدر وصيتهما فثلثا الثلث وهما ستة اتساع لصاحب الثلث وثلث الثلث اى التسع
لصاحب السدس وثلثه وكله ينصف اى اذا اوصى لزيد بثلث ماله ولاخر بكله يقسم الثلث بينهما نصفين
اذا لم يجز الورثة لان الوصية باكثر من الثلث عند عدم اجازة الورثة باطلة فكانه اوصى بالثلث لكل واحد

فينصف الثلث بينهما فيكون لكل منهما السدس وهذا عند ابيحنيفة وقالا يربع الثلث ربعه لصاحب
الثلث وثلثة ارباعه لصاحب الكل لان الموصى قصد شيئين استحقاق ما يسمى لكل منهما وتفضيل احدهما على الاخر
وامتنع الاول لحق الورثة ولا مانع من التفضيل وكان وصية احدهما ثلاثة امثال وصية الاخر فيقسم
الثلث بينهما على تلك النسبة وانما قال ولم يجيزوا لانه اذا اجازت الورثة ففى المسئلة الاولى يأخذ كل
منهما ما اوصى له ولا اشكال واما فى المسئلة الثانية فلا رواية فيها عن ابيحنيفة واختلفوا فى قياس قوله
فقال ابو يوسف يقسم المال بينهما اسداسا خمسة اسداسه لصاحب الكل والسدس لصاحب الثلث لانه لا منازعة
لصاحب الثلث فى الثلثين فيكون الثلثان لصاحب الكل واستوت منازعتهما فى الثلث فينصف بينهما واعترض
عليه الحسن بن زياد على هذا بانه نصيب الموصى له عند عدم اجازة الورثة نصف الثلث وهو السدس وعند
اجازتهم السدس ايضا وهو قبيح فيجب ان يقسم الثلث بينهما اولا نصفين لان اجازة الورثة فى قدر الثلث
غير معتبرة او بقى الثلثان فصاحب الكل يدعيه بالتمام وصاحب الثلث لا يدعى الا ربعه لانه وصل اليه نصف
الثلث ودعواه فى نصف الثلث فقط وهو ربع الثلثين فيكون الثلث ونصف ثلث لصاحب الكل بلا منازعة
واستوت منازعتهما فى نصف ثلث اى السدس فينصف بينهما فحصل لصاحب الكل ثلثان ونصف سدس و
هو ثلثة ارباع ولصاحب الثلث نصف ثلث ونصف سدس وهو الربع يظهر ذلك اذا اخذت المسئلة من
اثنى عشر فعلى هذا يقسم المال بينهما ارباعا عند ابيحنيفة كما هو قولهما الا ان عند ابيحنيفة انما هو بطريق
العول لانه وصية بالكل ووصية بالثلث فاصل المسئلة ثلاثة ويعول اربعة لصاحب الثلث ربعها ولصاحب
الجميع ثلثة ارباعها كذا فى المصفى ثم الخلاف بين ابيحنيفة وصاحبيه فيما اذا لم يجز الورثة مبنى على اصل
مختلف بينهم وهو قوله ولا يضرب الموصى له باكثر من الثلث عند ابيحنيفة وقال المص المراد بالضرب
ههنا الضرب المصطلح بين الحساب فان فى المسئلة المذكورة سهام الوصية عند ابيحنيفة اثنان لكل منهما
نصف فيضرب النصف فى ثلث المال والنصف فى الثلث هو نصف الثلث وهو سدس وعندهما سهام
الوصية اربعة والواحد منها ربع فيضرب الربع فى الثلث فربع الثلث لصاحب الثلث وكان لصاحب الكل
ثلثة من الاربعة فيضرب ثلاثة ارباع فى الثلث حصل ثلثة ارباع الثلث وهى ربع تمام المال و فى المغرب
اما قولهم يضرب فيه بالثلث او الربع فمن ضرب سهام القمار اى اجالتها يقال ضرب بالقداح على الجزور

وضرب في الجزور سهم اذا اشترك فيها واخذ منها نصيبا والباء فيه للاداة هذا هو الاصل ثم تصرفوا
في استعماله وتوسعوا فيه بعد ما استعاروا السهم للنصيب حتى قال الفقهاء فلان يضرب فيه
بالثلث اي ياخذ منه شيئا بحكم ما له من الثلث فعلى هذا يكون المعنى ولا ياخذ الموصى له شيئا زايدا
بحكم ماله اكثر من الثلث وذلك لانه اذا لم يجز الورثة بطل ذلك فلا يستحق الضرب بما بطل واما
عندهما فيضرب كل منهما بجميع ما اوصى له به لان الوصية اخت الميراث والوارث يضرب بكل
حقه فكذا الموصى له لان قصد الموصى المفاوتة بينهما حيث ذكر كذلك الا في المحابات صورتها
على ما ذكر المص لرجل عبدان قيمة احدهما ثلاثون والاخر ستون فاوصى ان يباع الاول من زيد
بعشرة والاخر من عمرو بعشرين ولا مال له سواهما فالوصية في حق زيد بعشرين وفي حق عمرو
باربعين ثم الثلث بينهما اثلاثا فيباع الاول من زيد بعشرين والعشرة وصية له ويباع الثاني
من عمرو باربعين والعشرون وصية له فاخذ عمرو من الثلث بقدر وصيته وان كانت زائدة على
الثلث والسعاية صورتها اعتق عبدين قيمتهما ما ذكرنا ولا مال له سواهما فالوصية الاول
بثلث المال وللثاني بثلثي المال فسهام الوصية بينهما اثلاث فيقسم الثلث بينهما كذلك فيعتق من
الاول ثلثه وهو عشرة ويسعى في عشرين ويعتق من الثاني ثلثا وهو عشرون ويسعى في اربعين فيضرب
كل بقدر وصيته وان كان زائدا على الثلث والدراهم المرسلة اي غير المقيدة بانها نصف المال او
ثلثه او غيرهما بان اوصى لزيد بثلاثين درهما وللاخر بستين درهما وماله تسعون يضرب كل بقدر
وصيته فليضرب الاول الثلث في ثلث المال والثاني الثلثين في ثلث المال فيكون الثلث بينهما اثلاثا
وانما وافق ابو حنيفة صاحبيه في صورة المذكورة لانه ليس في العبارة شئ يكون مبطلا للوصية كما اذا
اوصى بخمسين درهما واتفقوا ان ماله مائة درهم فان الوصية غير باطلة اذ ليس في العبارة ما يدل على
البطلان واذا لم يكن باطلة بالكلية يكون معتبرة في حق الضرب بخلاف ما اذا اوصى بما زاد على الثلث
بلفظ صريح كالنصف والثلثين ونحوهما فانه باطل فيكون ذكر ما زاد لغوا فلا يعتبر في حق الضرب وبمثل
نصيب ابنه صحت الوصية لاحد وبنصيبه لا اي لا يصح الوصية لاحد بنصيب ابنه لان نصيب الابن يكون
غيره ولكن يتقدر به ولا محذور فيه وعند زفر يجوز بنصيب ابنه ايضا فان المال كله له في الحال وذكر بعضهم

الابن

الابن للتقدير ثم اذا كان له ابن واحد فله نصف المال ان اجاز الابن والا فله الثلث وان كان
له اكثر من ابن واحد فله يفرز نصيب ذلك الابن ثم يعطى الموصى له مثله ان لم يزد على ثلث وان زاد
فلا بد من اجازة الورثة في مقدار الزيادة والعبرة بحال العقد في التصرف المنجز وهو الذي اوجب
حكمه في الحال فان كان في الصحة فمن كل ماله والا فمن ثلثه اي وان لم يكن التصرف المنجز في حال
الصحة بل في حال المرض الذي مات فيه كان بمنزلة الوصية فينفذ من ثلث ماله والمراد هو تصرف
يكون انشاء ويكون فيه نوع تبرع وذلك لان اقراره بالدين في المرض ينفذ من كل المال والنكاح
فيه بقدر مهر المثل ينفذ من كل المال والنكاح فيه بقدر مهر المثل ينفذ من كل المال بخلاف الزيادة
عليه فانها ينفذ من الثلث والمضاف الى موته كان يقال هذا العبد حر عند موتي او بعد موتي او
هذه الدار لزيد بعد موتي ينفذ من الثلث وان كان هذا التصرف المضاف الى موته في الصحة فان
الاعتبار ههنا لحال الاضافة دون حال العقد ومرض صح منه كالصحة لانه بالبرء تبين انه لم يتعلق
حق الوارث بماله وفي الفصول العمادية اذا اوصى المريض بوصايا ثم برئ من ذلك ثم مرض فوصاياه
باقية ان لم يقل ان مت من مرضي هذا او ان لم ابرأ من مرضي هذا فقد اوصيت بكذا واعتاقه اي اعتاق
المريض ومحاباته في البيع والشراء والاجارة والاستيجارة والمهر وهبته شيئا من اعيان ماله في المرض
وضمانه مالا في المرض والوصية اي بمنزلة الوصية حتى يعتبر من الثلث لا انها وصية حقيقة لان الوصية
ايجاب بعد الموت وهذه تصرفات منجزة وهذه المسائل متفرعة على القاعدة المتقدمة وفي الفصول العمادية
نقلا عن فتاوى الفضلي انه لو اجر المريض داره بدون اجر المثل لا يعتبر من الثلث لانه لو اعارها جاز

فصل جاره اي جار الموصى فيما اذا اوصى له بشئ من لصق داره به اي لصق داره
بداره بحيث يستحق بالشفعة لو كان مالكا لان الجار من المجاورة وهي الملاصقة حقيقة وهذا هو
القياس وبه اخذ ابو حنيفة وفي الاستحسان الملاصق وغيره ممن يسكن محلة الموصى ويجمعهم مسجد
المحلة جار وبه اخذ ابو يوسف ومحمد اذ يسمى كل هولاء جيرانا عرفا وذكر في الهداية انه يستوي فيه المالك
والساكن والذكر والانثى والمسلم والذمي ويدخل فيه العبد الساكن عنده ولا يدخل عندهما وفي الكافي انه
ذكر في الزيادات والمحيط انه لا يدخل فيه العبيد والاماء والمدبرون وامهات الاولاد من غير ذكر خلاف

واما الكاتب فيدخل وصهره كل ذي رحم محرم من عرسه وهذا التفسير هو اختيار محمد و
ابي عبيده و يدخل فيه كل ذي رحم محرم من زوجة ابيه و زوجة ابنه و زوجته كل ذي رحم محرم فان
الكل اصهار كذا في الهداية وذكر الامام الحلواني ان الاصهار في عرفهم كل ذي رحم محرم من نسائه
اللاتي يموت هو وهن نساؤه او في عدة منه وعن الفراء في قوله تعالى فجعله نسبا وصهرا النسب
ما لا يحل نكاحه والصهر ما يحل نكاحه من القرابات وفي المغرب صهر الرجل في عرفنا ابو الزوجة
وامها ولا يسمى غيرهما صهرا وختنه كل زوج ذات رحم محرم منه وهذا في عرفنا واما في عرفهم فيتناول
محارم الازواج ايضا لان الكل يسمى ختنا كذا في الهداية و بمثله ذكر في المحيط وذكر الجوهري
ان الختن عند العرب كل من كان من قبل المراة مثل الاب والاخ واما عند العامة فختن الرجل زوج
ابنته وفي المغرب نقلا عن شرح الزيادات ان الاختان هم ازواج البنات والاخوات والخالات
والعمات وكل امراة ذات رحم محرم من الموصي ومن كان من قبل هؤلاء الازواج من ذي الرحم المحرم من
رجال ونساء واهله عرسه فان اسم الاهل حقيقة في ذلك كقوله تعالى وسار باهله وهذا عند
ابي حنيفة وعندهما يتناول كل من يعولهم اعتبارا للعرف ويؤيده قوله تعالى واتوني باهلكم اجمعين
كذا في الهداية وذكر في المغرب قال محمد اهل الرجل امراته وولده والذين في عياله ونفقته وكذا كل
اخ او اخت او عم او ابن عم او صبي واجنبي يقوته في منزله وعن الازهري اهل الرجل اخص الناس به
وقيل اهل المختص باحد اختصاص القرابة واله اهل بيته في المحيط المراد بالبيت بيت النسب وكل من
يجمعه بيت نسبه يدخل ونسب الانسان من قبل ابيه وفي الكافي و يدخل فيه الاب والجد لان الاب اهل
البيت ويدخل فيه من كل ينسب من قبل ابائه الى اقصى اب له في الاسلام الاقرب والابعد والذكر والانثى
والمسلم والكافر والصغير والكبير سواء ولا يدخل فيه اولاد البنات واولاد الاخوات ولا احد من
قرابة الموصي لانهم لا ينسبون الى اب الموصي الاكبر بل ينسبون الى ابائهم فكانوا من اهل بيت اخر وكذا
لو وصيت المراة لاهل بيتها لا يدخل ولدها الا ان ولدها ينسب الى ابيه لا الى ابيها الاكبر الا ان يكون
ابوه من قومها وذكر الجوهري في الصحاح ال الرجل اهله وعياله واله ايضا اتباعه وقال البيهقي في
الازاهير الال اهل البيت واهل الدين في قوله تعالى ال فرعون واما ال النبي صلعم فالاكثر على انه

اهل

اهل بيته كما في غيره وقيل صلبيته بني هاشم وبني مطلب وقيل ال علي وال جعفر وال عقيل وال العباس
وقيل كل مؤمن تقي وقيل عترته وهم اولاد فاطمة رض واقاربه وذو انسابه محرماه فصاعدا من ذوي
الرحم الاقرب فالاقرب غير الوالدين والولد فانما قال محرماه لان اقل الجمع اثنان في الميراث قال الله
تعالى فان كان له اخوة والوصية كالميراث وانما اعتبر المحرمية وكونه ذا رحم محرم لان المقصود تلافي ما
فرط منه في اقامة واجب الصلة وهو مختص بذلك واعتبار الاقرب بناء على ان الوصية اخت الميراث وفي
الميراث يعتبر كذلك واستثنى الوالدين والولد لان قرابة الولاد لا يسمون اقرباء حتى لو سمى والده
قريبا يعد عاقا وفي الروضة اذا وصى لذي قرابته لم يكن لابيه وابنه نصيب من ذلك بالاتفاق ويدخل
فيه جده وابن ابنه ذكره في الزيادات وهو قول محمد خاصة وروى الحسن عن ابي حنيفة واصحاب الاملاء
عن ابي يوسف انهما لا يدخلان ثم ما ذكر في المتن انما هو عند ابي حنيفة واما عندهما فيدخل في الوصية
كل قريب ينسب اليه من قبل الاب او من الام الى اقصى اب له في الاسلام يستوي فيه الاقرب والابعد والواحد
والجمع والكافر والمسلم وهل يشترط اسلام اقصى الاب قيل يشترط وقيل لا يشترط ولكن يشترط ادراكه الاسلام
فلو اوصى علوي لذي قرابته فمن شرط الاسلام تصرف الوصية الى اولاد علي رض ومن لم يشترط يصرف الى
اولاد ابي طالب فيدخل فيه اولاد جعفر وعقيل رض ولا يدخل اولاد عبد المطلب اجماعا لانه لم يدرك الاسلام
كذا في الكافي فاتفقوا في اشتراط القرابة وان لا يكون والدا ولا ولدا واختلفوا في اعتبار الجمعية والمحرمية
والاقرب فالاقرب وذكر في المصفى وساير شروح المنظومة ان الاختلاف في المحرمية واعتبار الاقرب
فالاقرب وغيره من الاوصاف مرجح اجماعا وفي الذخيرة قال هلال القرابة الى ثلثة اباء فمن انتسب الى
واحد من الاباء الثلث يدخل وقال قوم القرابة الى اربعة اباء واعلم ان قوله غير الوالدين والولد انما
هو لبيان معنى الاقارب في العرف والا فقد مر انه لا يجوز الوصية للوارث والنسب القرابة النسب القريب
ذكره في الصحاح فاقرباؤه وذو انسابه واحد خلافا ووفاقا وفي ولد زيد الذكر والانثى سواء لان الاسم
الولد للجنس فان كان له ولد لصلبه واولاد الابن فالوصية لولده الصلبي دون اولاد ابنه لان الاسم
والد الصلبي حقيقة ولولد الابن مجازا والمجاز لا يزاحم الحقيقة وفي ورثته ذكر كانثيين لانه لما صرح
بذكر الورثة دل على ان مقصوده التفضيل كما في الميراث لكن هذا بناء على الغالب فقد يساوي الذكر

٢ وعلم الوراثة

والانثى كما اذا كانت الورثة اربعة ابنا وابا واما وكما اذا كانت الورثة اولاد الام بعضهم ذكور و
بعضهم اناثا وفى بنى فلان الانثى منهم لان جمع الذكور يتناول الاناث بالتبعية وهذا قولهما و
قول ابى حنيفة رح اولا ثم رجع وقال يتناول الذكور خاصة لان دخول الاناث انما هو سبيل التجوز
والكلام لحقيقة وان لم يكن لفلان الا الاناث فلا شئ لهن اتفاقا لانه لا يراد بذلك اعيانهم بل هو
مجرد الانتساب وفى الفتاوى المنصورية انه اذا اوصى لبنى فلان ذكر الامام السرخسى وشيخ الاسلام
خواهر زاده ان ولد البنت لا يدخل فى الوصية ولا فى الوقف فى ظاهر الرواية وعليه الفتوى وفى
رواية الخصاف عن محمد يدخل وفى كشف اصول البزدوى انه اذا كان له بنون لصلبه وبنو ابن عند
ابى حنيفة رح لا يدخل بنو الابن اعتبارا للحقيقة وعندهما يدخلون لان اسم البنين فى العرف يطلق
على الفريقين ويبطل الوصية لمواليه فيمن له معتقون بكسر التاء اسم الفاعل ومعتقون بفتح التاء اسم
المفعول الا ان يبين ذلك فى حيوته لان الاسم مشترك واختلف مقاصد الناس فى الوصية فمنهم من يقصد
الاعلى مجازاة وشكر الانعام ومنهم من يقصد الاسفل الزيادة الانعام فاذا لم يوجد البيان بطل
وعن ابى يوسف انه اجاز الوصية وصرفها الى الاعلى وعن محمد انه اذا اصطلحا على احد صح لان الجهالة
تزول به وفى رواية عن ابى حنيفة رح وابى يوسف رح وهو قول زفر انه يصرف الوصية اليهم جميعا كذا فى
الكافى وذكر فى الفتاوى الكبرى انه اذا اوصى لمواليه وله موالى اعتقوه وموالى اعتقهم فوصيته باطلة
فى ظاهر الرواية فلو رضى الفريقان وقالوا ادفعوه الينا قال محمد يجوز وعن ابى يوسف روايتان فى
رواية الوصية للاعلى وفى رواية للاسفل وعن ابى حنيفة رح ايضا روايتان فى رواية للاعلى وفى رواية لهما
جميعا وصحت الوصية بخدمة عبده وسكنى داره لان المنافع يصح تمليكها فى حالة الحيوة فكذا بعد الممات
لحاجته مدة معينة وابدا فان الوصية ايجاب ملك بالعقد كالاجارة والاعارة فيجوز موقتا ومؤبدا
ونفقة الغلام يكون على الموصى له بخدمته فلو اوصى برقبته لزيد وبخدمته لعمرو فنفقته على صاحب الخدمة
فان مرض وعجز عن الخدمة فان كان مرضا يرجى برؤه فنفقته على صاحب الخدمة ايضا والا فعلى صاحب الرقبة
كذا فى الفتاوى المنصورية وبغلتهما الغلة كلما يحصل من ريع ارض وكراها واجرة غلام ونحو ذلك يعنى
صحت الوصية بغلة العبد والدار لانها بدل المنفعة فاخذ حكم المنفعة فى جواز الوصية به فلو اراد الموصى له

بغلة

بغلة الدار ان يسكن بنفسه قال ابو بكر بن سعيد وابو القاسم ليس له ذلك وقال ابو بكر الاسكاف يجوز
له ذلك كذا فى فتاوى قاضيخان وفى الوصية بغلة العبد لو استخدمه بنفسه ففيه ايضا اختلاف
كذا فى الهداية فان خرجتا الرقبة اى رقبة العبد ومن الدار الثلث سلمت الرقبة اليه اى الى الموصى له
بخدمة العبد وسكنى الدار او بغلتهما لان حق الموصى له فى الثلث لا يزاحمه الورثة والا يخرج الرقبة
من الثلث قسمة الدار اثلاثا لانه يمكن القسمة بالاجزاء وهو اعدل من المهاياة لما فيها من تقديم
احدهما زمانا ولو تهايئوا من حيث الزمان يجوز ايضا لان الحق لهم وهذا اذا كانت الوصية لسكنى
الدار اما اذا كانت الوصية بغلة الدار فظاهر كلامه يشعر بانه يجوز للموصى له قسمة الدار بينه وبين الورثة
ليكون هو الذى يستغل ثلثها لانه شريك الوارث وهو رواية عن ابى يوسف رح وفى ظاهر الرواية ليس له
ذلك لان حقه فى الغلة فلا يملك المطالبة بقسمة الدار هكذا يفهم من الهداية وذكر فى فتاوى قاضيخان
اذا اوصى بسكنى داره لرجل ولا مال له سوى الدار وله سكناها ما دام حيا وان لم يخرج الدار من ثلث
ماله ولا يجوز للورثة ان يبيعوا ثلثى الدار فى قول ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف رح له ذلك وتهايئا فى العبد
فيخدم الورثة يومين والموصى له يوما او يستغل الورثة منه يومين والموصى له يوما حتى يستكمل الموصى له
مقدار ما عينه الموصى من الزمان وبموته اى موت الموصى له فى حيوة موصيه يبطل الوصية لان ايجابها
تعلق بالموت ويتم بقبول الموصى له بعد الموت ولم يوجد وبعد موته اى موت الموصى له بخدمة العبد
وسكنى الدار بغلتهما يعود الموصى به الى الوارث اى ورثة الموصى لانه اوصى بانتفاع الموصى له على ملك
الموصى فاذا مات الموصى له يعود الى ورثة الموصى بحكم الملك وبثمرة بستانه عطف على قوله بخدمة عبده اى
صحت الوصية بثمرة بستانه ثم ان مات الموصى وفيه اى فى بستانه ثمرة له اى للموصى له هذه الثمرة الموجودة
فقط لا يحدث بعده وان ضم ابدا بان قال له ثمرة بستانى ابدا فله هذه الثمرة الموجودة وما يحدث
بعدها الا ان قوله ابدا يدل على انه اراد المعدوم ايضا واللفظ صالح لذلك بقى صورة اخرى وهى ان لا يكون
فيه ثمرة ولم يضم ابدا هل يدخل الثمرة الابدية ام تبطل الوصية فيه تردد وفى فتاوى قاضيخان اوصى للمساكين
بثمرة كرمه ثلاث سنين فمات ولم يخرج كرمه ثلاث سنين شيئا قال نصير تبطل وصيته وقال محمد بن سلمة لا
تبطل ويوقف ذلك الكرم ثلث سنين لو صح من ثلث ماله ثم يتصدق بغلة الكرم ثلث سنين كما فى غلة بستان

اى اذا اوصى بغلة بستانه فله الغلة الموجودة وغلته فيما يستقبل ضم اليه ابدا او لا لان
الغلة يطلق على الموجود وعلى ما يوجد مرة بعد اخرى عرفا ويدخل فى غلة البستان الاوراق
والقوايم والثمار والحطب فانه لو دفع الكرم معاملة يكون هذه الاشياء بينهما ذكره فى فتاوى
قاضيخان وبصوف غنمه وولدها ولبنها له اى للموصى له ما فى وقت موته اى على ظهورها من
الصوف وما فى بطونها من الولد وذا يعلم بان يلد فى اقل من مدة حملها من زمان الموت وما
فى ضروعها من اللبن ضم ابدا او لا والفرق بين هذه الاشياء وبين الثمرة والغلة ان القياس
ان لا يصح تمليك المعدوم الا انه ورد الشرع بورود العقد على الثمرة المعدومة والغلة المعدومة
بالمساقات والاجارة فاقتضى جوازه ذلك فى الوصية ولم يرد فى الشرع ورود العقد على الصوف
والولد واللبن المعدوم ولا يستحق بعقد ما فلا يدخل تحت الوصية وتورث بيعة هى معبد اليهود
او كنيسة وهى معبد النصارى جعلنا فى الصحة اما عند ابى حنيفة رح فلان هذا بمنزلة الوقف والوقف
عنده يورث ولا يلزم فكذا هذا واما عندهما فلانه لا يجوز من اهل الذمة ما يرجع الى القربة والكنائس
وصية بهذا اولى ما الوصية ويجعل احدهما يصح وهذا عند ابى حنيفة رح سواء كانت القوم معينين
او لا لانا امرنا ببناء الاحكام على اعتقادهم وعندهما هى باطلة الا اذا كانت القوم معينين لان فى
تصحيح هذه الوصية تقرير ما هو معصية والسبيل فى المعاصى الرد دون التقرير قال مشايخنا هذا
الجواب على قول ابى حنيفة رح فيما اذا اوصى به فى القرى اما اذا اوصى به فى الامصار فلا ينفذ وصيته كذا فى
المصفى والمراد بالقرية ما ليس فيها شىء من شعائر الاسلام فان كان فيها من شعائر الاسلام كالامصار

فصل فى الوصى وما يملكه الفرق بين الوصى والقيم ان الوصى من فوض اليه الحفظ والتصرف
والقيم من فوض اليه الحفظ دون التصرف فاذا ادعى الوصى الانفاق يقبل قوله فى المحتمل لانه ادعى ما دخل
تحت ولايته بخلاف القيم اذا ادعى ذلك فانه قد ادعى ما لم يدخل تحت ولايته كذا فى المحيط ومن اوصى الى
زيد يقال اوصى الى فلان اى فوض التصرف اليه فى ماله اما فى غيبته او بعد وفاته والفقهاء يخصون
الاول باسم التوكيل والثانى باسم الايصاء وقبل عنده اى قبل زيد الوصية عند الموصى وفى حضرته
وهذا ليس بامر لازم فانه اذا سكت بحضرته ثم قال فى غيبته قبلت كان قبوله جائزا وفى المحيط معنى

قوله

قولهم قبل الوصى فى وجه الموصى اى بعلم الموصى ومعنى قولهم ردها فى غير وجه الموصى اى بغير
علم الموصى فان رد الوصى الوصاية بعد ما قبلها عنده اى عند الموصى وبحضرته رد وصايته
حتى لو قال بعد ذلك اقبل لا يصح قبوله والا الا اى وان لم يرد الوصى الوصاية بحضرته ثم قال بغيبته
او بعد وفاته لا اقبل الوصاية لا يعتبر رده لانه اعتمد عليه اذا قبله فلو اعتبر رده بغير علمه يلزم
الغرور فان سكت زيد ما اوصى اليه الموصى بحضرته ولم يقبل ولم يرد فمات موصيه فله اى الوصى
رده اى رد قوله وضده اى قبوله لانه متبرع فى التصرف للغير فلا يلزمه ذلك بدون قبوله ولا
غرور هيهنا ولزم بيع شىء من التركة اى اذا باع هذا الساكت بعد موت الموصى شيئا من التركة
لزم بيعه لان ذلك دلالة قبول الوصاية اذا قبل صار وصيا وتصرف الوصى صحيح لازم والجهل
اى بالايصاء بناء على ان الوصاية خلافة واذا كانت خلافة لا يتوقف على العلم كالوراثة وهذا
البيع مع كونه جاهلا بالوصاية قبول منه للوصاية ولا يملك هو اخراج نفسه منها بعد ذلك ذكره
فى شرح الطحاوى فان رد الوصى الذى سكت بعد موته ثم قبل جاز اذ فى ابطال الايصاء بمجرد
رده يتضرر الميت وبابقائه وان تضرر الوصى لكنه مجبورا بالثواب فهو اولى وقال زفر ان قال فى
غيبته الموصى فى حيوته او بعد وفاته لا اقبل ثم قبل لا يكون وصيا الا اذا نفذ قاضى رده بان اخرجه
عن الوصاية حين قال لا اقبل فانه اذا قبل بعد ذلك لا يصح والى عبد عطف على قوله الى زيد اى من
اوصى الى عبد او كافر او فاسق بدله القاضى بغيره اى اخرجه عن الوصاية وجعل غيره مكانه وصيا وفى
هذا الكلام اشعار بان الايصاء الى هؤلاء صحيح ويبطل باخراج القاضى اياهم وذكر محمد فى الاصل
ان الايصاء الى هؤلاء باطل فقيل معناه انه سيبطل بابطال القاضى وقيل فى العبد معناه باطل لعدم ولايته ولا
واستبداده وفى غيره معناه سيبطل وقيل فى الكافر ايضا باطل لعدم ولايته على المسلم كذا فى الهداية
وفى فتاوى قاضى روى الحسن عن ابى حنيفة رح ان للقاضى ان يخرج الفاسق من الوصاية اذا كان هذا
الفاسق ممن لا ينبغى ان يكون وصيا فلو انفذ القاضى الوصية كان جميع ما صنع الفاسق الوصى جائزا
فان تاب تركه القاضى وصيا على حاله وكذا لو اسلم الكافر او عتق العبد كان وصيا على حاله والى عبده
صح ان كان ورثته صغارا بان جميعهم صبيان لانه ايصاء الى من هو اهل للتصرف وليس هيهنا من يمنعه

من ذلك مع ان شفقته عليهم يكون اكثر من شفقة الاجنبى بخلاف ما اذا كان بعض الورثة او
كلهم كبارا لانهم يبيعونه او يمنعونه فيعجز عن الوفاء بحقه وهذا عند ابى حنيفة رح واما عندهما فلا يجوز
الايصاء اليه اصلا وهو القياس اذ الوصية اثبات الولاية للمملوك على المالك وفى المحيط اجمعوا على
انه لو اوصى الى مكاتبه او مكاتب غيره يجوز والى عاجز عن القيام بها اى بالوصاية ضم القاضى اليه غيره
اذ لو لم يفعل ذلك لتضرر به الموصى بعجز عن التصرف وكذا الورثة بترك التصرف وذكر الطحاوى ان
الوصى اذا كان ثقة ضعيفا ادخل معه غيره معلم يذكر انه لو عزله القاضى هل ينعزل قال الامام ابو بكر محمد ابن
الفضل اذا عجز الوصى عن تنفيذ الوصايا فللقاضى ان يعزله كذا فى فتاوا قاض ويبقى امين يقدر على
التصرف فيما يتعلق بالوصاية وذكر الامام خواهرزاده الوصى انه لو عزل القاضى الوصى العدل الكافى
ينعزل وعند بعض المشايخ لا ينعزل القاضى لانه مختار الميت فيكون مقدما على القاضى ذكره ايضا فى
فتاوا قاض والى اثنين لا ينفرد احدهما اى اذا اوصى الى اثنين لم يكن ان يتصرف احدهما بدون صاحبه
وهذا عند ابى حنيفة رح ومحمد واما عند ابى يوسف رح فينفرد كل منهما بالتصرف وهذا اذا اوصى اليهما بكلام
واحد واما اذا اوصى احدهما ثم اوصى الى الاخر اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ينفرد كل منهما بالتصرف اجماعا
وقال بعضهم هو ايضا على الخلاف المذكور وبه اخذ الامام السرخسى كذا فى فتاوا قاض الا بشراء كفنه اى
كفن الموصى وتجهيزه اذ ربما يكون احدهما غائبا وفى التاخير فساد الميت والخصومة فى حقوقه على الناس
لان القاضى لا يمكنهما من ان يتكلما معا لما فيه من الشغب وقضاء دينه اذ ههنا لا يحتاج الى الراى وهذا اذا كانت
التركة من جنس الدين واما اذا لم يكن كذلك فلا ينفرد احدهما بذلك وطلبه اى طلب دين الموصى اذ لا
حاجة فيه الى الراى وشراء حاجة الطفل من طعامه وكسوته وسائر ما لا بد له منه اذ فى التاخير خوف هلاكه
جوعا وعريانا والاتهاب له اى قبول الهبة للطفل لانه نفع محض واعتاق عبد عين لعدم الاحتياج فيه
الى الراى بخلاف اعتاق عبد غير عين اذ فيه احتياج الى الراى ورد وديعه وتنفيذ وصية معينين اذ لا
يحتاج فى ذلك الى الراى وجمع اموال ضايعة اذ فى التاخير خوف الفوت وبيع ما يخاف تلفه من الفواكه والمطعومات
ونحوهما اذ فى ذلك ضرورة لا يخفى ووصى الوصى وصى فى ماله ومال موصيه وصى لان الموصى اعتمد على الوصى حال
عجزه على وجه لا يقدر بعده على شئ مع علمه بانه قد يعجز عنها باسباب مختلفة فكانه اذن له باقامة غيره مقامه ولا

ولا يبيع

ولا يبيع وصى ولا يشترى الا بما يتغابن الناس فى مثله يعنى ان البيع او الشراء لو وقع منه بالغبن اليسير يجوز
وليس المراد به ما لو باع او شرى بمثل القيمة انه لا يجوز فانه مما ينبغى ان لا يتوهم وذلك لان تصرف الوصى
مقيد بالنظر ولا نظر فى الغبن الفاحش بخلاف اليسير لانه لا يمكن التحرز عنه وفى الفتاوى الصغرى بيع الوصى
عقار اليتيم بمثل قيمته يجوز قال الامام الحلوانى هذا جواب السلف واما عند المتاخرين فانما يجوز باحد
شرائط ثلاثة اما ان يرغب احد فيه بضعف القيمة او للصغير حاجة الى ثمنه او على الميت دين ولا مال الا هذا
وبه يفتى وفى فتاوى قاضيخان لو خاف الوصى ان ياخذ متقلب عقار الصبى جاز بيعه وان لم يكن لليتيم حاجة
الى ثمنه وفى الخزانة يجوز بيع عقار الصغير اذا كان خيرا له بان كان خراجه ومؤنته تزيد على غلاته واذا كان
العقار حانوتا او دارا يخاف عليه الانهدام جاز بيعه وفى الفصول العمادية نقل عن شيخ الاسلام صاحب
الهداية ان الوصى يملك بيع عقار الصبى بيعا جائزا لانه تمييز مال اليتيم من حيث انه استيفاء ملكه ودفع
حاجته وذكر شيخ الاسلام علاء الدين السمرقندى وغيره من ائمة سمرقند فى زمانه لا يملك ويدفع الوصى
ماله اى مال الصغير مضاربة وشركة وبضاعة لان جميع ذلك من صنيع التجار وله ولاية التجارة فى مال الصغير
ويحتال اى يقبل الوصى الحوالة بمال الصغير على الاملاء اى الاغنى افعل تفضيل من ملؤ ملاءة اى غنى لا الاعسر
اذ لا ولاية نظرية وفى قبول الحوالة على الاعسر تضييع مال الصغير وفى فتاوا قاض هذا اذا وجب الدين
بمداينة الميت اما اذا وجب بمداينة الوصى فيجوز ان يحتال وان لم يكن املاء من الاول ولا يقرض الوصى مال
اليتيم اذ هو تبرع والوصى لا يملك ذلك ومع هذا لو اقرض لا يكون خيانة حتى لا يستحق به العزل وهذا بخلاف
القاضى فانه له ان يقرض مال اليتيم لانه يتمكن من الاسترداد بخلاف الوصى وبيع الوصى على الكبير الغايب
كل ماله الا العقار وكان القياس ان لا يملك الوصى بيع غير العقار ايضا كما يملكه الاب الا انه يجوز ذلك
لانه من باب الحفظ لتسارع الفساد اليه وحفظ الثمن واما العقار فهو محض بنفسه حتى لو خيف هلاكه
العقار او هلك بنائه قبل يملك لان البيع فى هذه الحالة حفظ والاصح انه لا يملك ذلك كذا فى الكافى و
قيد بالغايب لانه اذا كان حاضرا فلا يبيع الوصى شيئا عليه اصلا وهذا اذا لم يكن فى التركة دين او وصية
مرسلة فان كانت التركة مستغرقة بالدين او اوصى بوصية مرسلة فللوصى ان يبيع التركة الا انه يقدم بيع
العروض ويؤخر بيع العقار فان احتيج الى بيعه يبيع فان قالت الورثة نقضى الدين وننفذ الوصية من اموالنا

وتستخلص التركة لانفسالهم ذلك فان كان بعض الورثة غائبا والبعض حاضرا فكما يملك بيع نصيب الغائب
يملك بيع نصيب الحاضر عند ابيحنيفة رح خلافا لهما وعلى هذا الخلاف اذا كان بعض الورثة صغيرا والبعض كبيرا
فكما يملك بيع حصة الصغير يملك بيع حصة الكبير عنده خلافا لهما وفى المنتقى قيل لمحمد غيبة الكبير الذى يجوز
بيع الوصى عليه كم هى قال مسيرة ثلاثة ايام هذه الجملة من الفصول العمادية ولا يتجر الوصى فى ماله اى مال الكبير
الغائب لان المفوض اليه الحفظ دون التجارة فانها من باب الولاية

كتاب الخنثى

اوردها عقيب الوصايا لان المسائل المتعلقة بالعصبة من احوال من هو ناقص القوة المشرفة على الموت
وهذه المسائل من احوال من هو ناقص الخلقة وايضا لم يبق من مسائل الفقه كتاب اخر فلذا اوردها اخرا
والخنثى هو فعلى من الخنث وهو اللين والتكسر يقال خنث الشئ فتخنث اى عطفه فانعطف والالف فيه للتانيث
وكان القياس ان يوصف بالمؤنث ويؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور فى كلام الفصحاء الا ان
الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التانيث فى ذاته فلم يلحقوا علامة التانيث فى وصفه وضميره تغليبا للذكورة
فتبعهم المص وقال هو ذو فرج وذكر اى له الة النساء والة الرجال وقد يطلق الخنثى على من ليس له شئ
منهما روى ان الشعبى سئل عن ميراث مولود ليس له شئ من الالتين ويخرج من سرته شبه بول غليظ كذا
فى ضوء الفرائض السراجية فان بال من ذكره فذكر وان بال من فرجه فانثى روى عن عامر بن الضرب العدوانى
من اذكياء العرب وقع اليه هذه الحادثة فقال هو رجل وامراة فلم يقبلوه منه فدخل بيته متحيرا فسالته
جارية صغيرة عن تحيره فاخبرها بذلك فقالت الجارية دع الحاكم واحكم المبال اى اجعله حاكما فخرج وحكم
بذلك فاستحسنوه وقد قرر النبى صلعم هذا الحكم الجاهلى حين سئل كيف يورث مولود كذلك فقال من حيث
يبول وان بال منهما حكم بالاسبق لانه يدل سبق خروجه على انه هو العضو الاصلى فان استويا فى الخروج
فمشكل عند ابيحنيفة رح وقال لا علم لى به والتوقف عند عدم الدليل نوع علم ولا يعتبر الكثرة اى كثرة البول
عند خروجه من الالتين معا اذ هى قد يكون لاتساع فى احدهما وضيق فى الاخر وعند ابيوسف ومحمد الحكم
لاكثرهما بولا لانه دليل القوة والاصالة روى عن ابا حنيفة رح قال لابى يوسف حين قال ذلك ما رايت قاضيا
يكيل البول بالاواقى فان استويا فى الكثرة فهو مشكل بالاتفاق فلو بلغ الخنثى ولم يظهر علامات احدهما
فمشكل يعنى اذا لم يظهر شئ من علامات الذكورة ولا من علامات الانوثة او اجتمعت العلامتان فهو مشكل

كذا ذكره المص فى الشرح ولا يخفى عن عبارة المختصر قاصرة عن افادة هذا التعميم ثم اختلف المشائخ فى
امكان بقاء الاشكال بعد البلوغ وقال الامام السرخسى فى المبسوط اذا بلغ صاحب الالتين فلا بد ان
يزول الاشكال لانه ان جامع بذكره او نبت له لحية او احتلم كاحتلام الرجال فهو رجل وان نهد له ثدى
كثدى المراة او راى حيضا او جومع كما تجامع او ظهر به حبل او نزل فى ثديه لبن فهو امراة وقوله مقبول
فيما كان من هذه الامور باطنا لا يعلمه غيره وفى ضوء الفرائض السراجية ذكر بعض الفقهاء انه لا اعتبار
بنهود الثدى ونبات اللحية فانه اذا امنى بفرج الرجال او بال منه وحاض بفرج النساء كان مشكلا
وكذا اذا بال بفرج النساء وامنى بفرج الرجال كان كل واحد منهما دليل على الانفراد فاذا اجتمعا تعارضا
وهذا معنى ما ذكره صاحب الهداية من انه اذا تعارضت هذه المعالم كان ايضا مشكل واختار المص هذا
القول الاخير فان قام الخنثى المشكل فى صفهن اى صف النساء اعاد صلوته احتياطا لاحتمال انه رجل وفى
صفهم اى صف الرجال يعيد من بجنبيه اى جنبى الخنثى ومن خلفه بحذائه احتياطا لاحتمال انه امراة و
هذا اذا نوى الامام امامة النساء فان لم ينو الامام امامة النساء فلا حاجة الى ان يعيد هؤلاء صلوتهم
بل يعيد هو صلوته احتياطا وصلى بقناع ولو صلى بغير قناع يستحب ان يعيدها فى الصحاح المقنعة ما يغطى
المراة به راسها والقناع اوسع من المقنعة وهذا ايضا من باب الاحتياط لاحتمال انه امراة ولذلك يستحب
ان يجلس فى الصلوة النساء فانه ان كان رجلا فقد ترك سنة وان كان امراة ولم يجلس كالمراة فقد ارتكب
مكروها لان الستر على النساء واجب ما امكن ولا يلبس حريرا وحليا لاحتمال انه رجل وفى المحيط هذا بعدما
بلغ بالسن ولم يظهر علامة يستدل بها على انه ذكر او انثى ولا يكشف اعضاء بعدما راهق عند رجل
لاحتمال انه امراة و امراة لاحتمال انه رجل ولا يخلو به غير محرم رجل او امراة تجوزا عن احتمال الحرام ولا
يسافر بلا محرم وذلك ايضا للاحتياط وكره للرجل والمراة ختنه لاحتمال انه امراة او رجل لكنه قد تقدم
ان يجوز للطبيب والجراح النظر الى موضع المرض للضرورة والظاهر ان النظر الى موضع الختان من
هذا القبيل ويشترى امة تختنه ان ملك مالا لانه يجوز المملوكة النظر اليه رجلا خنثى كان او امراة والا
اى ان لم يملك مالا فمن بيت المال ويشترى امة تختنه لانه اعد لنوائب المسلمين ثم اذا ختنته تباع ويرد
ثمنها الى بيت المال لوقوع الاستغناء عنها فان مات قبل ظهور حاله لم يغسل او لم يغسله رجل لاحتمال

انثى امراة ولا امراة لاحتمال انه رجل ويتيمم من التيمم وجعل الغير ذا تيمم اذ في التيمم لا يحتاج الا الى
مس الوجه واليدين وذا جائز سواء كان محرما او لا بخلاف الغسل ولا يحضر الخنثى حال كونه مراهقا مقاربا
للاحتلام غسل ميت لاحتمال انه ذكر او انثى وندب تسجية قبره اى ستره بثوب وقت دفنه لانه ان كان
انثى فقد اقام واجبا لانها عورة وسترها واجب وان كان ذكرا فالتسجية لا يضر ويوضع الرجل بقرب
الامام ثم هو الخنثى قدام الرجل بما يلى القبلة ثم المراة وذلك ليكون المراة ابعد عن نظر الناس اذا صلى
عليهم صلوة واحدة فانها يجزى عن الكل وفى القنية قال القاضى عبد الجبار اذا اجتمعت جنازتان فالافراد
بالصلوة اولى من الجمع لانه مختلف فيه فلو ترك ابوه وابنا له فله سهم وللابن سهمان واعلم ان للخنثى المشكل
اقل النصيبين عند ابى حنيفة رح واصحابه وهو قول عامة الصحابة فينظر الى نصيبه ان كان ذكرا والى نصيبه
ان كان انثى فاى منهما اى يكون اقل فله ذلك لان الاقل متيقن وفيما زاد عليه شك والمال لا يجب بالشك
ففى المسئلة المذكورة فى المتن ميراثه على تقدير الانوثة اقل فله ذلك فلو تركت زوجا واما وخنثى لاب وام
اما اخا واختا فلو كان اخا يكون للزوج النصف وللام الثلث وللاخ الباقى فالمسئلة من ستة ولو كانت
اختا فللزوج النصف وللام الثلث وللاخت ايضا النصف فالمسئلة من ستة وتعول الى ثمانية ولا شك
ان ثلاثة من ثمانية اكثر من واحد من ستة فيكون للخنثى سهم واحد من ستة واقل النصيبين فى هذه الصورة
هو نصيبه على تقدير الذكورة وعند الشعبى له نصف النصيبين اى يجمع بين نصيبه على تقديرى المذكورة
والانوثة فيكون له نصف ذلك المجموع والمذكور فى الهداية ان هذا قول محمد وابى يوسف رح وذكر فى الكافى
ان هذا قول ابى يوسف اخرا والمفهوم من كثير من الكتب ان قولهما كقول ابى حنيفة رح لكنهما اختلفا فى تفسير قول
الشعبى كما اشار اليه المص بقوله وهو ثلثة من سبعة عند ابى يوسف رح فقال معنى قول الشعبى نصف النصيبين اى
نصيبه ذكرا على تقدير الانفراد ونصيبه انثى على تقدير الانفراد فان الخنثى لو كان ذكرا منفردا كان له الكل
ولو كان انثى منفردة كان لها النصف ونصف المجموع ثلثة ارباع فان الابن على تقدير الانفراد يستحق كل المال
والخنثى على تقدير الانفراد يستحق ثلاثة الارباع فعند الاجتماع يقسم بينهما على قدر حقهما فيأخذ الخنثى ثلاثة
والابن اربعة والمجموع يكون سبعة وخمسة من اثنى عشر عند محمد فقال معنى قول الشعبى نصف النصيبين اى نصيبه
ذكرا عند الاجتماع ونصيبه انثى على تقدير الاجتماع فلو كان ذكرا كان المال بينهما نصفين ولو كان انثى كان المال

بينهما

بينهما اثلاثا فيكون له نصف النصف اى الربع ونصف الثلث اى السدس والباقى للابن فيحتاج الى
عدد له ربع وسدس واقل ذلك اثنى عشر وربعه ثلاثة وسدسه اثنان والمجموع خمسة فهى للخنثى والباقى
اعنى سبعة للابن والتفاضل بين التفسيرين فى هذه الصورة انما هو ثلث ربع السبع كما لا يخفى
على الحاسب مسائل شتى كتابة الاخرس وايماؤه بما يعرف به نكاحه وطلاقه وبيعه
وشراؤه وقوده كالبيان الكتابة اما المستبين مرسوم بان يكون على كاغذ معنونا نحو من فلان
الى فلان وهو بمنزلة النطق فى الغائب والحاضر ولا يحتاج فيها الى النية واما المستبين غير مرسوم
وهو ان يكون على كاغذ ونحوه لكن لا على رسم الكتابة بان لا يكون معنونا ولا بد فى ذلك من النية
او القرينة كالاشهاد مثلا لانه بمنزلة الكناية من الصريح وفى الفصول العمادية وعن ابى الحسن السغدى
انه اذا كتب اقرار بالمال لاحد ثم قال ليس على هذا المال يكون القول قوله ولا شئ عليه وهذا يدل على
ان الكتابة ليست باقرار وقال السيد الامام ناصر الدين ابو القاسم انه ذكر محمد فى كتاب الطلاق انه
اذا كتب الطلاق على الرسم وقال لم انو به الطلاق لا يصدق فكذا الاقرار وتاويل ما قاله ابو الحسن انه
كتب لا على الرسم ثم اذا كانت الكتابة معتبرة فى حق غير الاخرس فلان يكون معتبرا فى حق الاخرس اولى والايماء
ان يشير براسه او بيده او بعينه او بحاجبه كذا فى المغرب وهو حجة فى حق الاخرس فى الاحكام المذكورة للاحتياج
الى ذلك لانها من حقوق العباد وفى الهداية توهم بعض اصحابنا انه لا يعتبر الاشارة مع القدرة على الكتابة
لانها حجة ضرورة ولا ضرورة ههنا والصحيح انها معتبرة مع القدرة على الكتابة فان كلا منهما حجة ضرورة وفى
الكتابة وان كانت زيادة بيان لكن فى الاشارة زيادة اثر لم يوجد فى الكتابة لما انها اقرب الى النطق من اثار
الاقلام فاستويا وانما خص الاخرس بالذكر لان كناية غير الاخرس واشارته غير معتبرة ذكر فى الفصول
العمادية لو حلف لا يتكلم بسر فلان لا يحنث بالكتابة ولا بالاشارة ولو حلف لا يدعو فلانا فدعاه بكتابة يحنث
فى ظاهر الرواية وفى اجناس الناطفى لو كتب اليه او او مى براسه او بيده تعال ولم يتكلم به لا يحنث وفى الظهيرية
الاشارة من غير الاخرس معتبرة حتى لو قيل لرجل طلقت امراتك او اعتقت عبدك فاشار براسه اى نعم لا يقع
الطلاق والعتاق لكن ذكر فى فتاوى قاضى اذا سئل عن مسئلة فحرك راسه يكون جوابا لان السؤال
لطلب العلم والاعلام كما يكون باللسان يكون بالاشارة ولا يحد الاخرس بالاشارة لان الحد حق الله تعالى

وهو مما يندرئ بالشبهات فلعله كان مصدقا للقاذف ولم يوجد منه القذف صريحا وهو
الشرط ثم ظاهر كلام المتن انه لا يحد الاخرس بكناية القذف ايضا الكز فيه تامل وقالوا في معتقل
اللسان بفتح القاف يقال اعتقل لسانه على بناء المفعول اذا احتبس عن الكلام ولم يقدر عليه
ان امتد ذلك الاعتقاد وحد الاستداد مقدر بسنة كمدة العنة ما روى الحسن بن زياد عن
ابي حنيفة رح وهو المذكور في واقعات الناطفي ايضا وقيل بان يبقى الى زمان الموت قال المصنف قيل
وعليه الفتوى وعلم اشارته فكذا اي فكان الاخرس وانما يعتبر الاشارة اذا صارت معهودة
معلومة وما لم يمتد اعتقال اللسان لا يصير كذلك مع ان العارض على امكان الزوال دون
الاصلي وفي الفصول العمادية اذا لم يقدر المريض على التكلم فاراد ان يوصي الى احد فاومى براسه
الى رجل ويعرفون انه يريد الايصاء يصير وصيا والاشارة يقوم مقام العبارة وانقدر على
البيان بالكناية وفي غنم مذبوحة فيها ميتة هي اقل تحرى اي طلب احرى الامرين وهو اولاهما وقيل
اصله قصد الحرى وهو جناب لقوم ثم استعير فقيل فلان يتحرى الصواب اي يتوخاه ويطلبه كذا في
المغرب واكل في الاختيار بان يجد ذكية بيقين واما في حالة الضرورة فيحل له التناول سواء كانت
الميتة اقل او اكثر او متساوية وانما شرط ان يكون اقل لان الغلبة يفيد الاباحة
اذ لو لم يكن كذلك لوقع الناس في الحرج ولهذا احل التناول مما في
الاسواق مع انها لا يخلوا عن محرم ومسروق و
مغصوب فالقليل من المحرم لا يمكن الاحتراز
عنه كقليل النجاسة وقيل الانكشاف
بخلاف ما اذا كانا نصفين
او كانت الميتة اغلب فانه لا
ضرورة في ذلك التحري
تغليبا للاباحة والله
اعلم بالصواب
تم

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابن عرب
وكفى عبده ١٧٥